

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jul-dez 2020 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jul-dez 2020 ISSN 1413-6651

publicação do grupo de estudos espinosanos
e de estudos sobre o século xvii

universidade de são paulo
reitor Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes
fflch - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretora Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

departamento de filosofia
chefe Oliver Tolle
vice-chefe Luiz Sérgio Repa
coord. do prog. de pós-graduação Carlos Eduardo de Oliveira

endereço para correspondência
Profa. Marilena de Souza Chaui
a/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – usp
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
telefone 0 xx 11 3091-3761 – Fax 0 xx 11 3031-2431
e-mail cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda
Silvana de Souza Ramos
Luís César Oliva

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin, Mariana de Gainza, Lis Macedo Barros

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo PiresAurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Universitá degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Cordoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Benito Maeso, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Felipe Jardim, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Flávia Benevenuto, Flamarion Caldeira Ramos, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mariana Rubiano, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Pedro Galé, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Sílvio Carneiro, Fernando Bonadia, Mariana de Gainza, Alexandre Carrasco, Giorgio Gonçalves Ferreira, Fran Alavina, Taimara Passero, Clovis Bronzani, Érico Andrade, Lucas Machado

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

ÉTICA ESPINOSANA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO 15
Homero Santiago e Fernando Bonadia

LA RAZÓN DEL GUSANO: 55
MEREOLOGÍA EN LA FILOSOFIA DE SPINOZA
Claudia Aguilar

UNIVOCIDAD VRS. DUALIDAD EN SPINOZA: 81
HISTORIA DE UNA CONFUSIÓN
Antonieta Garcia Ruzo

UM TRAMPOLIM PARA A ETERNIDADE 131
KisselGoldblum

INDIVIDUO Y COMUNIDAD EN SPINOZA 155
Wolfgang Bartuschat

A PENÚRIA DAS PALAVRAS: SPINOZA E A LINGUAGEM 181
Carmel da Silva Ramos

A HISTÓRIA DE UM ESPÍRITO: NARRATIVIDADE 211
E TEMPORALIDADE NO *DISCURSO DO MÉTODO* DE DESCARTES
Frederico Duarte Pires de Sousa

A MIOPIA DA DIÓPTRICA: 241
MERLEAU-PONTY CRÍTICO DA MODERNIDADE
José Marcelo Siviero

DO ESCOAMENTO À PRESENÇA: 279
NOTAS SOBRE TEMPO E ETERNIDADE EM PASCAL
Dani Barki Minkovicius

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DEFINIÇÕES DA *ÉTICA* I 307
DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS *ELEMENTOS* DE EUCLIDES
Jorge Gonçalves de Abrantes

335 PRINCÍPIOS, COSTUMES E FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO
Rogerio Fernandes Martins

363 A INCOMPATIBILIDADE ENTRE DEUS E O SISTEMA MECANICISTA NA FILOSOFIA DEHOBBES
Derócio Felipe PerondiMeotti

399 DESCARTES E ELISABETH: O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS
Rafael Teruel Coelho

429 IMAGINAÇÃO E ERRO EM PASCAL E ESPINOSA
Gabriel Frizzarin de Souza

463 PASCAL É UM PRÉ-HEGELIANO? UMA COMPARAÇÃO ENTRE A LEITURA PASCALIANA E A LEITURA HEGELIANA DO CETICISMO
Eliakim Ferreira Oliveira

499 A ARGUMENTAÇÃO DO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* E AS TENSÕES INERENTES AO PROJETO SECULAR MODERNO
Anthony Lourimar Siqueira de Queirós

TRADUÇÃO

529 *DA NATUREZA ELA MESMA*
G.W. Leibniz

RESENHAS

581 ESTUDOS CARTESIANOS NO BRASIL: 2016-2019

607 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* traz dezesseis artigos que tratam de diversos autores e de diversas leituras da filosofia seiscentista. Dentre eles, nove tratam da filosofia de Espinosa, tanto sobre aspectos de sua obra quanto sobre a relação que ele estabelece com outros autores e filosofias. De modo excepcional, o número conta também com a tradução para o espanhol do importante comentário de Wolfgang Bartuschat sobre o indivíduo e a comunidade política em Espinosa, tornando-o assim mais acessível. Ademais, compõem o número uma série de artigos sobre Pascal, Descartes e Hobbes, além de um comentário sobre a leitura que Merleau-Ponty faz da modernidade.

Como de costume, essa edição traz ainda a tradução de um texto clássico da filosofia seiscentista, a saber, o importante opúsculo *Da natureza ela mesma* de Leibniz, publicado originalmente em 1698. Por fim, completa o número uma série de resenhas dos principais livros sobre a filosofia de Descartes publicados no Brasil nos últimos cinco anos.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

Os editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam,* 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

ÉTICA ESPINOSANA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Homero Santiago
Professor, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
homero@usp.br

Fernando Bonadia de Oliveira
Professor, Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, Seropédica, Brasil
fernandofilosofia@hotmail.com

RESUMO:O objetivo do texto é apresentar o interesse e algumas possibilidades de diálogo entre a ética espinosana e a filosofia da educação. Para tanto, propõe-se uma apresentação da filosofia espinosana com ênfase em certos aspectos que possam ser úteis ao estabelecimento desse diálogo, por exemplo, o lugar privilegiado da figura da criança em algumas passagens da *Ética*. Por fim, trata-se de sugerir uma articulação entre o conceito espinosano de alegria e a prática pedagógica, discutindo o problema central do devir ativo.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Ética; Educação; Servidão; Devir ativo.

1. ESPINOSA MONSTRUOSO

Espinosa é um autor que ao longo dos séculos produziu fortes reações de seus leitores, especialmente com a sua principal obra, a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*.[1] Em torno de seu nome formou-se quase um mito; inúmeras imagens foram surgindo conforme as épocas. É verdade que houve os que amaram esse pensador, mas em geral, sobretudo em seu tempo, a imagem mais corriqueira foi a do monstro. É dessa "monstruosidade" de Espinosa que gostaríamos de partir, invocando dois documentos do século XVII citados por Chaui (1995, pp. 5-8).

Filho de portugueses fugidos da Inquisição, Bento de Espinosa nasceu em 1632 e foi criado na comunidade judaica de Amsterdã. Ainda jovem, aos 23 anos, foi expulso do seio dessa comunidade. Eis um trecho do ato de banimento (denominado *herem*), que foi redigida em português:

> Com sentensa dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa [...] Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja seu levantar e malditto seja seu deytar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar. Não querera Adonai perdoar a elle que entonces fumeará o furor de Adonai e seu zello nesse homen e yazerá nelle todas as maldisoins as escrittas no libro de esta Ley e arremetará Adonai a seu nome debaxo dos ceos e apartaloá Adonai para mal de todas as tribos de Ysrael com todas as maldissoins [...] Advirtindo que ningem lhe pode fallar bocalmente, nem por

1 A Ética e outras obras que possuem uma divisão interna serão referidas conforme essa divisão. As epístolas de Espinosa são indicadas com a numeração de página do volume IV da edição de Carl Gebhardt, indicada pelas iniciais "GIV". Traduções das cartas em castelhano podem ser encontradas, em conformidade com a paginação de Carl Gebhardt na edição de Atilano Domínguez (ESPINOSA, 1988). As demais obras espinosanas são referenciadas pelo número de página das edições utilizadas.

> 'escritto, nem darlhe nenhum favor, nen debaixo de tecto com elle, nen junto de cuatrocovados, nen leer papel feito ou escritto por elle.

Preocupado com a fama de ateu que o ronda e sobretudo com os reveses que a liberdade de expressão sofre devido à intervenção dos religiosos em assuntos civis, em 1665 Espinosa passa a trabalhar numa obra diferente, inusitada mesmo para um grande filósofo seiscentista, o *Tratado teológico-político*, que será publicado cinco anos depois. Não demorará muito para os pastores protestantes conseguirem da autoridade secular um édito que proíbe o tratado nos seguintes termos:

> Para prevenir contra este veneno pernicioso e impedir, na medida do possível, que alguém possa ser por ele induzido ao erro, julgamos nosso dever declarar esse livro de acordo com o que foi descrito e reputá-lo blasfematório e pernicioso para a alma, cheio de teses infundadas e perigosas e de abominações em detrimento da verdadeira religião. Como consequência, por este ordenamento, interditamos a todos e a cada um imprimir, divulgar ou vender tal livro e outros que lhe sejam semelhantes, sob pena de castigos previstos pelos éditos do país.

Duas condenações ultrajantes, dois exemplos da construção da fama monstruosa.E isso porque nem se conhecia ainda o espinosismo em sua totalidade.

Após abandonar a comunidade em que nasceu, Espinosa passou a vida indo para cá e para lá atrás de tranquilidade. Publicou uma única obra com seu nome (os *Princípios da filosofia cartesiana*); o *Tratado teológico-político* apareceu sob anonimato, e já perto de morrer desistiu de dar a lume a *Ética* (o resultado do trabalho de 15 anos!) porque o clima contra ele era dos mais adversos. Só poucos meses após a morte do filósofo amigos publicaram suas *Obras póstumas,* com nome de impressor falso e a assinatura "B. de S." Seus trabalhos só voltaram a ser editados no século XIX.

Espinosa morreu em 1677: judeu, excomungado, talhador de lentes, ateu, monstro; "espinosista" virou xingamento. Isso não é exclusividade de Espinosa, é verdade. Era uma época ainda assombrada o início da modernidade; René Descartes (1596-1650) também teve suas querelas, Thomas Hobbes (1588-1679) precisou fugir da Inglaterra, Giordano Bruno (1548-1600) e Galileu Galilei (1654-1642) foram condenados pela Inquisição. Mas insistamos na especificidade da perseguição a Espinosa que se prolongou por séculos.O interessante desse desprezo pelo filósofo, a sua particularidade, é que a abominação proveio não só da parte dos teólogos como também de outros filósofos. Marilena Chaui, em seu *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, observa muito justamente: "diferentemente de outros contemporâneos seus — como Galileu, Descartes e Hobbes —, cujas obras também foram condenadas como perigosas para a ordem estabelecida, Espinosa não foi execrado apenas por autoridades políticas e eclesiásticas, e sim também pelos próprios filósofos e cientistas de seu tempo [...]. Poucos pensadores foram tão odiados quanto ele" (CHAUI, 1995, pp. 8-9).O filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716),que encontrara Espinosa e tinha verdadeira ânsia para conhecer a *Ética*, quando indagado normalmente desconversava, dizia não ter conhecido o autore costumava tachar de "espinosistas" todos os inimigos teóricos, particularmente Descartes; ele se comprazia em caracterizar o sistema cartesiano como proscênio do espinosismo. Nicolas Malebranche (1638-1715), filósofo francês, dizia que a *Ética* era uma "máquina infernal" e que o leitor corria o risco de ser enredado em suas engrenagens, tanto que era melhor não a ler (cf. MALEBRANCHE, 2009).

A obra infernal foi redigida, ao que tudo indica, entre 1661 e 1675. Neste período, de acordo com as fontes mais antigas e as pesquisas

mais recentes (BUYSE, 2013, pp. 45-46), Espinosa era frequentemente visitado por jovens universitários interessados em estudar o pensamento de Descartes e conhecer os fundamentos da nova ciência, em pleno desenvolvimento à época. A um dos universitários que o procurou, o estudante da Universidade de Leiden Johannes Caesarius, Espinosa ditou boa parte da única obra que publicou em vida com sua assinatura, os já mencionados *Princípios da filosofia cartesiana*, de 1663 (ESPINOSA, 1988, carta9; GIV, p. 42; Carta 13; GIV, p. 63). Além de polir lentes para telescópios, tarefa que lhe interessava profundamente como estudioso da óptica, o filósofo estava intimamente ligado à prática de divulgação do conhecimento científico; sua correspondência demonstra que ele recebia e repassava notícias de descobertas científicas.

A fama de dedicado cientista e habilidoso educador cruzou fronteiras e chegou à Alemanha. Aos quarenta anos, ele foi convidado a lecionar Filosofia na Universidade de Heidelberg. O convite foi feito por um professor da academia, no dia 16 de fevereiro de 1673, com uma ressalva expressa: que Espinosa não transgredisse os limites de respeito à religião ali estabelecidos. A sombra de sua monstruosidade já ia encobrindo a sua reputação. A 30 de março, em resposta ao conselheiro do Eleitor Palatino de Heidelberg, Espinosa recusa a proposta; confessa nunca ter cogitado ministrar lições públicas e, a viver enfadado com os problemas da vida de professor, preferia continuar a buscar serenamente a tranquilidade de ânimo (ESPINOSA, 1988, carta 48,GIV, p. 235).

A redação da *Ética* foi concomitante a encontros e trocas de cartas de Espinosa com um grupo heterogêneo de jovens que, despidos ao máximo de preconceitos, investigavam livremente a verdade. O assim chamado *collegium* espinosano, que em nada se assemelhava ao "colégio" atual, pode ser considerado um expoente

da atividade pedagógica de Espinosa fora das grandes instituições de ensino patrocinadas pelo Estado e comandadas ideologicamente pelas instituições religiosas. Simon de Vries, um dos mais próximos amigos de Espinosa, explicou o funcionamento do *collegium* em uma carta:

> No que diz respeito ao colégio, ele está organizado da seguinte forma: um de nós (por turno) lê uma passagem, a explica segundo seu critério e, além disso, demonstra todas as proposições conforme a ordem que você deu. E se acontece que a resposta que um dá não satisfaça a outro, pensamos que vale tomar nota disso e escrever-lhe, para que nos esclareça, se possível, a fim de que, com sua ajuda, possamos defender a verdade contra os supersticiosamente religiosos e cristãos e manter-nos firmes frente aos ataques de todo mundo (ESPINOSA, 1988, carta 8,GIV, p. 39).

Em seu trato epistolar com o amigo, Espinosa discute os fundamentos da verdadeira definição e do método geométrico, chaves para o entendimento global da *Ética*, então em elaboração. Algumas peculiaridades textuais do *Tratado da emenda do intelecto* — pequena obra que nas obras póstumas do filósofo é declarada inacabada — sugerem que Espinosa escrevia e filosofava para os amigos: por exemplo, a palavra *Philosophia* que muitas vezes aparece como sinônimo da *Ética* é frequentemente referida por Espinosa nesse opúsculo como *nostra Philosophia* ("nossa Filosofia"), em provável alusão ao coletivo do *collegium* (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 13).

A montagem da máquina infernal de Espinosa esteve envolvida, do começo ao fim, pela aura do ensino e da educação. Antes mesmo da *Ética*, Espinosa já pressentia que sua atividade filosófica, naquilo que também possuía de pedagógica, viria a ser tida como monstruosa. Ao encerrar o *Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar*, ele faz uma advertência aos amigos para os quais o elaborara: que não comunicas-

sem aquelas ideias abertamente, tendo em vista o perigo da perseguição política e religiosa de seu século, ocupado em julgar cruelmente tudo quanto parecesse novo (ESPINOSA, 2012, p. 153). Do mesmo modo, o *Compêndio de gramática da língua hebraica*, outra peça constante do *corpus spinozanum*, foi escrito para amigos interessados em conhecer a língua em que foram compostas as Sagradas Escrituras. Os conhecimentos do hebraico, obtidos precocemente tanto em casa quanto na escola, permitiram a Espinosa elaborar uma interpretação original do Antigo Testamento, a qual veio a se consolidar no *Tratado teológico-político*, livro cujo desfecho constitui uma tenaz defesa da liberdade de pensamento e da liberdade de dizer ou ensinar o que se pensa. Apesar de tudo isso, Espinosa jamais escreveu uma obra sobre a educação, quer um tratado ao modo do *Emílio* de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), quer um livrinho contendo *Alguns pensamentos sobre educação*, como fez John Locke (1632-1704).

Que interesse haverá, portanto, em estudar no âmbito da educação o pensamento filosófico de Espinosa, autor de uma *Ética* monstruosa? Acreditamos que três sentidos se apresentam para tal investigação. O primeiro é buscar a compreensão da forma pela qual uma ética como a espinosana, instituída contra a moral, pode ser pensada no campo pedagógico. O segundo é procurar entender como se estabelece uma ética contra a moral da recompensa e da punição, típica do filósofo moralista, no domínio das relações de ensino e aprendizagem. O terceiro sentido, finalmente, consiste em identificar qual vem a ser a finalidade prática de uma educação dirigida não a entravar, mas a cultivar os corpos e as mentes, isto é, uma educação orientada à consecução da liberdade e da felicidade humanas.

Iniciaremos nosso trajeto expondo as razões da monstruosidade da filosofia de Espinosa. Em seguida, detalharemos os motivos do impacto do pensamento espinosano sobre a filosofia, descrevendo como se define, segundo ele, Deus, o ser humano e a criança. Posteriormente, serão explicados os elementos da ética espinosana que esvaziam a filosofia prática de todo seu conteúdo moral com o fito de mostrarmos, enfim, como no interior da *Ética* se pode ler a defesa de uma prática educativa calcada não em punições ou recompensas, mas no desejo de conhecer e na busca da vida livre e feliz.

2. AS RAZÕES DA MONSTRUOSIDADE ESPINOSANA

Afinal, por que tanta raiva? Qual a monstruosidade espinosana?

Um caso exemplar da correspondência nos esclarece bem. Espinosa conheceu e passou a se corresponder com Henry Oldenburg (1620-1677), secretário da Sociedade Real de Londres, que reunia alguns dos principais homens de saber da Inglaterra, os quais se reputavam esclarecidos e sensatos, amantes da sabedoria e da verdade. Em meados da década de 1660, Oldenburg tem notícias de que Espinosa se dedica a um tratado sobre as Escrituras. Este lhe confessa que está incerto sobre a publicação, tem receio da reação dos leitores. Oldenburg busca convencê-lo a deixar de lado o temor: "Por que vacila, meu amigo, o que teme? Intente, comece, termine uma tarefa tão importante e verá como todo o coro dos verdadeiros filósofos o apoia" (ESPINOSA, 1988, carta 31,GIV, p. 168).

Após algumas cartas, a correspondência se interrompe. Ela só é retomada em 1675, depois que o *Teológico-político* foi publicado e Oldenburg o leu.O tom é bem diferente. O "coro dos verdadeiros filósofos"

não saiu em defesa de Espinosa e Oldenburg insistentemente lhe cobra moderação. Informado do propósito espinosano de publicar "seu tratado de cinco partes", a *Ética*, alerta: "Rogo-lhe que me permita advertir-lhe, pela sinceridade de meu afeto com você, que não ponha nele nada que pareça debilitar de alguma forma a prática da virtude religiosa" (ESPINOSA, 1988, carta 62, GIV, p. 273).

Em novembro do mesmo ano, o correspondente volta a aconselhar Espinosa, que então prepara notas explicativas a serem acrescentadas a uma nova edição do *Teológico-político*:

> Não posso menos que aprovar seu plano de aclarar e suavizar aquelas ideias do *Tratado teológico-político* que atormentaram os leitores. Tais me parecem ser, em primeiro lugar, o que ali se diz, de forma ambígua, sobre Deus e a natureza, já que são muitos os que opinam que você os confunde. A isso se acrescenta que a muitos parece que você suprime a autoridade e o valor dos milagres, ao passo que quase todos os cristãos estão persuadidos que eles são o único fundamento sobre que se pode levantar a certeza da revelação divina. Ademais, dizem que você oculta sua opinião acerca de Jesus Cristo, redentor do mundo e único mediador dos homens, e acerca de sua encarnação e satisfação. E pedem que você expresse claramente sua opinião sobre esses três pontos. Se você fizer isso e suas opiniões forem bem aceitas pelos cristãos sensatos e razoáveis, penso que seus assuntos estarão a salvo (ESPINOSA, 1988, carta 71,GIV, p. 304).

Ora, Espinosa não deixará de ao longo da vida (e sobretudo na *Ética*) exprimir suas opiniões sobre tais assuntos. Contudo, para desconsolo de Oldenburg e dos "verdadeiros filósofos", nenhuma de suas opiniões podem ser aceitas por pessoas "sensatas"; elas vão sim é dar acabamento à imagem de ateu monstruoso, de completa *insensatez* da filosofia espinosana. O único coro que se levanta é o dos que pedem a execração completa do espinosismo. Na carta de Oldenburg descobrimos uma

pista precisa para começar a entender o porquê da "monstruosidade" espinosana. Salientemos as três teses que ele elenca como inaceitáveis: 1) identificação entre Deus e natureza; 2) negação dos milagres e da revelação; 3) negação da divindade de Cristo e, portanto, da redenção. Nenhum "cristão sensato e razoável", alega o correspondente, poderia acatar isso. Pudera! O traço monstruoso mais geral de Espinosa é propor ao leitor um universo inteiramente diferente do tradicional universo *judaico-cristão* que conhecemos. Três dos principais pilares dessa concepção de mundo são abalados por Espinosa: a imagem de um Deus pessoal, transcendente, criador do mundo; a ocorrência de milagres, intervenções extraordinárias desse Deus; a possibilidade de uma redenção, isto é, da salvação por meio da religião e de uma vida pós-morte. No fundo, o espinosismo põe em xeque toda uma civilização e seus valores mais arraigados, aqueles mesmos que servem para conferir um sentido às coisas e à existência humana. E Espinosa, nesse aspecto, é crudelíssimo. As crenças que moldam o universo judaico-cristão não são, segundo sua filosofia, mais que produtos dos preconceitos e da superstição; uma superstição disseminada que se manifesta em todos os setores da vida, inclusive o saber, onde se camufla sob forma sutil — razão por que não nos deve espantar o fato de que a filosofia espinosana tenha sido objeto de ojeriza não só de teólogos mas também de "verdadeiros filósofos" como Leibniz, Malebranche, Oldenburg.

Em termos gerais, podemos definir a monstruosidade espinosana como a denúncia de nossa civilização judaico-cristã (e de tudo que ela implica) e o assinalamento dessa civilização como uma estrutura explicativa do real nascida da superstição e que é ela mesma uma forma atroz de superstição.

Monstruosa, para muitos, é tal denúncia. Gratuita, porém, ela está longe de ser. No âmbito da filosofia espinosana, dois motivos animam a operação: primeiro, um racionalismo absoluto, o compromisso inegociável com a busca da verdade; segundo, a orientação da filosofia para a felicidade e a liberdade. Um motivo eminentemente teórico e um motivo eminentemente prático, os quais se conjugam no espinosismo de maneira sólida, dando forma a uma filosofia toda particular cuja obra-prima resultante de toda uma vida de trabalho receberá um nome apropriado: *Ética*. Embora um pouco inusitado para o século XVII, o nome "ética" traduz a indissociabilidade dos objetivos práticos e teóricos da empresa, e tem o mérito de estampar já no cabeçalho do livro toda a alegada "monstruosidade" da filosofia de Espinosa. O âmago dessa enorme construção filosófica é uma nova concepção de Deus, apresentada na primeira parte do livro.

3. O DEUS DE ESPINOSA

Existe uma única substância e esta substância é Deus. Dentre as inúmeras teses inovadoras trazidas pelo espinosismo, talvez nenhuma seja tão característica dessa filosofia nem tenha provocado tanto escândalo entre os seus contemporâneos quanto essa. Na economia do sistema espinosano, é da unicidade substancial que decorrem todas as outras verdades; no seu todo, o espinosismo pode ser entendido como o estudo amplo e rigoroso das implicações da afirmação de que há uma única realidade, Deus, e que todas as coisas são Deus na medida em que são modificações de Deus. A tese rompe inteiramente com a tradicional concepção de um Deus pessoal, bom, dotado de vontade, que cria um mundo que é diferente dele e do qual está separado.

Substância, conforme Espinosa, é aquilo que existe em si mesmo e é concebido por si mesmo, ou seja, algo inteiramente independente de qualquer outra coisa, no que se refere tanto à sua existência quanto à sua essência (e portanto sua inteligibilidade). Por contraposição, pensemos num ser humano qualquer. Um ser humano não existe por si mesmo, mas por outro (seja qual for este outro: seus pais, um deus, etc.); justamente por depender de outro, o conceito desse ser humano depende não apenas de si mesmo como também do outro que causou sua existência; a essência completa desse ser humano deve envolver outra coisa que não ele. Logo, ele não é substância; se o fosse, existiria e seria concebido só a partir da própria força e potência de seu ser.

Como se vê, o ponto fundamental para determinarmos o estatuto substancial de algo é a causa desse algo; causa que, para a filosofia moderna, vincula-se imediatamente à compreensão: uma coisa é verdadeiramente conhecida quando é conhecida pela sua causa. Dado isso, indaguemos: qual é a causa de uma substância? Não pode ser uma causa diferente dela, pois nesse caso não seria substância — como ocorre a um ser humano qualquer. Tampouco pode ser ela sem causa; como a compreensão verdadeira se dá pela causa, seria o mesmo que dizer que uma substância é inteiramente incompreensível. A única resposta possível é: uma substância tem causa e tal causa não lhe é exterior; uma substância é causa de si mesma, ou seja, sua causa está envolvida em sua própria essência e existe necessariamente. Uma substância existe sempre, não conhece início ou fim, é pura afirmação de sua própria existência; por isso, ainda, deve ser dita eterna (é o que existe necessariamente) e infinita (não é limitada por nada exterior a ela).

Deus é uma substância. Logo, Deus é causa de si, eterno e infinito. Mas não só. Falta um dado capital: Deus não é apenas *uma* substância,

Deus é *a* substância. "Além de Deus", afirma Espinosa, "nenhuma substância pode ser dada nem concebida" (ESPINOSA, 2015b, EI, P14, p. 67). Como se chega aí? Na sexta definição da primeira parte da *Ética*, Deus será definido como o "ente absolutamente infinito", aquele a cuja essência "pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação". Noutros termos, pertence à essência divina tudo que existe, existiu e existirá, tudo de que se possa dizer "é algo" (seja um ser humano, uma ideia, um fato); todavia, sendo a substância única pura positividade, não pode pertencer-lhe o que envolve negação, isto é, o que é contraditório e não pode existir (por exemplo, um círculo quadrado). Tudo o que é, está necessariamente contido na essência de Deus, que por isso mesmo pode ser dito a totalidade das coisas, o real; nada havendo fora de Deus. A chave para entender isso é a já mencionada autocausalidade divina; pois, "no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas" (ESPINOSA, 2015b, EI, P25, cor., p. 91). É por um único ato que Deus causa a si e a todas as coisas; autoproduzindo-se, ele produz em simultâneo todas as coisas, as quais são consequências necessárias de sua essência e modificações de seu próprio ser.Um exemplo geométrico talvez facilite a compreensão desse necessário envolvimento. Dado um triângulo, em simultâneo se dá a propriedade de que a soma de seus ângulos é 180º; ora, sem a figura, não há a propriedade; mas também, em troca, sem a propriedade, não se tem a figura. A relação entre figura e propriedade é de absoluta simultaneidade e necessidade.

Temos o mesmo na relação entre Deus e seus efeitos. Nele, causar-se é produzir no seio do mesmo, com necessidade, a diversidade, diferenciando-se em infinitos efeitos. Deus não escolhe produzir isso ou aquilo; tudo se segue de sua essência tal como uma propriedade segue-se

de uma figura geométrica. O que se segue, os efeitos, são modificações da substância, são o que Espinosa chama de *modos*. Se a substância é o que é em si e concebido por si, um modo é o que é em outro e concebido por outro. Tudo o que há, é ou substância ou modo, ou a substância que se modifica ou as modificações dessa substância. É a isso que chamamos de realidade. Rigorosamente falando, no espinosismo o real não tem um Deus, muito menos um criador; o real é Deus.

4. O SER HUMANO DE ESPINOSA

O que é, de acordo com Espinosa, um ser humano? É um modo finito, uma modificação determinada da substância única (Deus ou a natureza); mais precisamente, um modo que é modificação de dois atributos da substância, o atributo extensão e o atributo pensamento. O ser humano é pensamento e extensão, é corpo e é mente. À diferença de Descartes, porém, Espinosa não concebe a mente como uma substância; para ele, a mente é ideia do corpo, ideia que é potência de produzir ideias, as quais entre outras coisas exprimem tudo que se passa no seu corpo. É pelo corpo, pois, que devemos começar.

Um corpo, qualquer corpo, é um complexo de outros corpos menores em número infinito. Quando falamos de "indivíduo" (não necessariamente humano, uma coisa individual qualquer) queremos dizer que um corpo é constituído por outros corpos que possuem uma proporção de movimento e repouso característica, a qual os faz constituir um corpo distinguível de outros. Como um corpo nunca está sozinho, mas em permanente relação com outros corpos que ele afeta e pelos quais é afetado, essa proporção característica da coisa varia incessantemente, em maior ou menor grau, e no limite da variação a coisa é destruída como

tal, tornando-se outra coisa (é a morte). Por isso, pode variar e com isso o corpo sofre transformações; no limite da variação e da transformação o corpo é destruído, torna-se outro(s) corpo(s) (é o que chamamos morte, evento ocasionado sempre a partir do exterior). A variabilidade é ininterrupta e necessária; porém, "cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser" (ESPINOSA, 2015b, EIII, P. 6, p. 251), isto é, continuar existindo, mantendo ou fortificando a sua proporção de movimento e repouso característica. Este esforço (*conatus*) vital é definido por Espinosa como a "essência atual da própria coisa" (ESPINOSA, 2015b, EIII, P7, p. 251) e confere ao corpo uma determinada potência de agir e existir que, também ela, pode variar.

Tal esforço, tal potência manifesta-se também na mente. Sendo ideia de um corpo, de seu corpo, como dissemos, a mente exprime em ideias tudo que se passa nesse corpo de que ela é ideia; noutros termos, ela tem consciência de tudo que se passa em seu corpo, inclusive do esforço de perseveração do corpo; a mente é também um esforço, um *conatus*, que exprime sob o pensamento o mesmo esforço que o corpo exprime sob a extensão. No corpo, o *conatus* chama-se *apetite*, esforço em busca de qualquer coisa que se acredite aumentar a própria potência; já na mente o mesmo esforço chama-se *vontade*, a partir da qual tem-se o que é denominado *desejo*, que nada mais é que o mesmo apetite do corpo acompanhado da consciência tanto do esforço quando do objeto que se acredita poder aumentar a potência de agir do corpo e da mente (ESPINOSA, 2015b, EIII, P. 9, esc. p. 257).

As afecções de um corpo podem ser, relativamente a tal corpo, boas ou más; ou seja, podem fortificar a sua proporção de movimento e repouso características e portanto servir à sua perseveração na existência (a alimentação, por exemplo) ou podem enfraquecer e até destruir tal

proporção produzindo uma outra (o envenenamento, por exemplo). Na mente se dará sempre uma ideia dessa passagem, ideias dos aumentos ou diminuições da potência do corpo; tais ideias podem exprimir ou *alegria* ou *tristeza*; palavras que têm sentido preciso, conforme as definições espinosanas: "alegria é a passagem do homem de uma menor a uma maior perfeição"; "tristeza é a passagem do homem de uma maior a uma menor perfeição" (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. af., 2-3, p. 341).Tais ideias das variações da potência de agir do corpo, bem como outras que daí derivam, são chamadas por Espinosa de *afetos*. Assim ele os define: "Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções" (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. 3, p. 237).

Os afetos de alegria e tristeza, enquanto ideias que a mente produz das afecções do corpo, ao lado do desejo, são afetos primordiais; aqueles que, com a intervenção da memória, vão dar origem a outros afetos; assim, por exemplo, a demonstração de que a mente, ao imaginar "coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas" (ESPINOSA, 2015a, EIII, P13, p. 259). Isto permite a Espinosa deduzir os afetos de amor e ódio paralelos ao desejo, no qual opera sempre uma tendência do modo finito ao seu exterior. Os afetos de amor e ódio não são mais que afetos de alegria e tristeza acompanhados da ideia de uma causa exterior. O amor é a alegria acompanhada da ideia da causa exterior que me alegra; com efeito, possuo uma atração que faz com que eu me esforce por ter determinada coisa sempre presente e assim dar continuidade à situação de aumento de minha potência de agir e existir — quero ficar perto da pessoa amada, da coisa amada. Pelo contrário, o ódio é

a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior que me causa repugnância, visto que contribui para a diminuição de minha potência de agir e existir — quero ficar o mais longe possível da pessoa ou da coisa que me causa ódio.

Alegria, tristeza, amor, ódio, desejo. A partir desses afetos é que se deduzirão todas as ramificações da intrincada vida afetiva dos seres humanos, sempre em busca do fortalecimento de sua potência. Fortalecer a nossa potência de agir, de afetar e ser afetado; fortalecer ao máximo o nosso *conatus*; afigura-se assim o imperativo ético fundamental do espinosismo, que poderíamos resumir num único mandamento: *Alegrai-vos e fazei de tal forma que esta alegria seja a mais constante possível*.

Recordemos: o corpo é afetado, dá-se no corpo uma afecção, uma mudança que ou mantém ou fortifica ou enfraquece a sua proporção de movimento e repouso característica. O primeiro caso é indiferente, deixemos de lado. Nos outros, há um aumento ou diminuição da potência de agir do corpo. Tais afecções são de imediato percebidas pela mente; ou melhor, para não imaginarmos aqui uma mente substancial que fica a observar a corpo, tais afecções exprimem-se na mente como ideias; a mente é ideia de um corpo e de tudo que ocorre nele. Tais ideias, na mente, das afecções, no corpo, exprimem o aumento ou a diminuição da potência do corpo e da mente e são, assim, alegres (aumento) ou tristes (diminuição). Se o imperativo básico é alegrar-nos, isto quer dizer: buscar sempre afecções/afetos alegres, buscar encontros alegres e preencher ao máximo a nossa potência de agir com alegrias, isto é, aumentos dessa potência; por outro lado, afastar ao máximo as tristezas, fugir aos encontros tristes e a tudo que acarreta diminuição de nossa potência. No plano ético, ou seja, aquele que se refere à nossa felicidade e à nossa liberdade, a questão crucial é dar cumprimento a esse imperativo da melhor forma possível.

5. A CRIANÇA DE ESPINOSA

No final do capítulo 17 de *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze (1968, p. 267) empregou a fórmula *devir-ativo* (*devenir-actif*) para traduzir esse imperativo ético de alegrar-nos e passarmos, tanto quanto possível, da tristeza à alegria, de uma potência menor a uma maior. O corpo infantil é uma referência precisa para examinarmos esta passagem (*transitio*), uma vez que é simultaneamente o exemplo pontual do que Espinosa chamou de *servidão* e do que ficou conhecido, a partir de Deleuze, como *devir-ativo* espinosano.

A servidão se define, segundo Espinosa, pela impotência humana de moderar os afetos. O servo, incapaz de viver *sui juris* (sendo senhor de si), conhece muito pouco o próprio ser, as coisas e Deus; ele é, por isso, impotente para afastar as tristezas e fugir aos afetos contrários. O servo vive na dependência de algo ou de alguém que está fora dele, não pode conservar o próprio corpo sem se curvar ao mundo exterior, e sua potência varia de acordo com os desvãos da fortuna, arrastado pelo turbilhão afetivo para lá e para cá, sem uma firme disposição interna a agir.

A identificação da infância como exemplar mais bem lapidado de servidão na obra de Espinosa pode encontrar suas fontes e origens na vida do filósofo. Sabemos que desde muito jovem ele devia estar acostumado ao convívio com crianças e deve ter habitado uma casa cheia de outras crianças (NADLER, 2003, p. 45). Certas notícias dão a entender que, por algum tempo, ele foi constrangido por necessidade financeira a trabalhar com os pequenos (RAVÀ, 2013, p. 269). Não é um despropósito supor que Espinosa tenha ido além da mera observação assistemática da infância. Como veremos adiante, em pontos difusos de sua obra surgem constatações perspicazes sobre o desenvolvimento e o comportamento

infantil que nos autorizam a ver no filósofo um espírito empenhado em detida observação da vida e do corpo das crianças pequenas.

Neste momento, porém, interessa-nos lera parte final da *Ética*, em seus últimos laços argumentativos. Ali, Espinosa nos oferece um raciocínio que permite capturar, de uma só vez, a dupla exemplaridade do bebê: *servo* e *devir-ativo*.

> Quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônscia de si, nem de Deus, nem das coisas. Ao contrário, quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente que, em si só considerada, é muito cônscia de si, de Deus e das coisas. Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônscia de si, de Deus e das coisas. (ESPINOSA, 2015b, EV, P39, esc., p. 573).

A primeira parte do trecho aponta com nitidez as causas que fazem do bebê um modelo de servidão; seu corpo está pouco apto ao encontro com o mundo, ele depende ao máximo do cuidado da geração adulta que o cerca, sua mente conhece pouquíssimas coisas, *quase* não tem conhecimento de si, das coisas e de Deus. O bebê difere radicalmente de um corpo apto a ter sua potência aumentada no contato com o mundo, a do ser humano chamado *livre*, senhor de si.A segunda parte do texto evidencia outro lugar para o corpo infantil, o lugar do tornar-se ativo.[2]

2 Não vemos aqui qualquer semelhança com a concepção adultocêntrica da criança como "vir a ser", isto é, a visão teleológica de que "a infância é, essencialmente, um período de promessa: seu significado principal reside naquilo que ela virá a ser" (CARVALHO &BERALDO, 1989, P. 57). O devir-ativo espinosano, ao contrário, toma a criança como

Agora importaperceber na criança o *processo* pelo qual ela se torna ativa em seu comércio com as coisas exteriores.

A pergunta decisiva é: como o bebê devém ativo e livre, se ele parte da impotência *quase* absoluta? Enfatizamos a palavra "quase" justamente para marcar a fonte do devir-ativo, isto é, aquele mínimo de potência a partir do qual é preciso fazer nascer mais potência. Por esta razão, Espinosa declara (em tom praticamente imperativo) nos *esforçarmos* pela *transformação* do *corpo da infância*, isto é, um corpo de início maximamente dependente do exterior, convertendo-o em *outro corpo*, apto a muitas coisas, com uma mente que venha a ter conhecimento de si mesma e das coisas que a circundam. Cabe notar ainda, no argumento disposto, o papel de restrição da sentença "quanto sua natureza permite e a isso o conduz", posta em referência ao corpo infantil; com esta restrição, Espinosa sugere que, em nosso esforço por transformar o corpo do bebê em um corpo adulto, devemos respeitar a natureza corporal de cada indivíduo, suas formas e limites.

Notamos nessa passagem da *Ética* a defesa de um projeto de trabalho pedagógico com a criança calcado na educação do corpo e acima de tudo no respeito à corporeidade infantil. Poderíamos encontrar um delineamento do projeto de educação corporal espinosano em uma crítica que o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) fez aos métodos de ensino do começo do século xx. Segundo ele, "um saber imediatamente livresco" constrange e limita o desempenho de atividades infantis que carecem apenas de "um impulso" para se desdobrar; ao contrário, a inteligência da criança ganha mais força quando ela aprende com

modelo de potencialização em crescimento contínuo, processo comum a qualquer ser humano que experimenta a passagem de uma potência menor a uma maior.

as próprias mãos a trabalhar a matéria. Bergson centra sua atenção na mão da criança e naquilo que designa *educação da mão*. "A mão da criança experimenta-se naturalmente em construir. Ajudando-a, fornecendo-lhe pelo menos ocasiões para tanto, obteríamos mais tarde do homem feito um rendimento superior; aumentaríamos singularmente o que há de inventividade no mundo" (BERGSON, 2006, p. 96, trad. modificada).[3]

Naturalmente, ao contemplarmos o raciocínio de Bergson não encontramos as mesmas palavras que ocorreriam a Espinosa para descrever a natureza de seu projeto pedagógico.Entretanto, ao partir da concepção de que a inteligência se produz materialmente, pela manipulação da matéria, e ao propor a continuidade entre corpo e mente, o filósofo francês parece pensar junto a Espinosa.[4] É bem verdade que, no caso de Espinosa, o que ele afirma sobre a mão deve valer para o corpo todo e cada uma de suas partes. Contudo, a articulação entre as duas formas de pensar a educação do corpo da criança pode explicar o motivo pelo qual a parte mais essencial da crítica bergsoniana soa muito semelhante

3 Bergson fez esta observação muito antes da proliferação do discurso construtivista no campo da Educação. Nele a ideia de *construção* remete às práticas naturais de relação do corpo da criança com o mundo material e humano que a rodeia.

4 Não é absurdo aproximar a posição de Bergson daquela sustentada por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*. Nos parágrafos 30 e 31 deste escrito, Espinosa promove a correspondência entre os "instrumentos inatos" do corpo e a "força nativa" do intelecto. Ao esclarecer que a busca do melhor método para investigar o verdadeiro não se faz pelo recurso a outro método que venha justificá-lo, Espinosa emprega a seguinte comparação: "Do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas facílimas, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, (...) assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante" (ESPINOSA, 2015a, pp. 43-45).

àquela de Espinosa no escólio da proposição 39 da parte v da *Ética*: "Exercitemos (...) a criança no trabalho manual e não abandonemos esse ensino a um técnico. Enderecemo-nos a um verdadeiro mestre, para que ele aperfeiçoe o toque a ponto de fazer dele um tato: a inteligência subirá da mão para a cabeça" (BERGSON, 2006, p. 96). Aí, a educação é um processo que deve ter como ponto de partida e como alvo o corpo. Para educá-lo não é necessário um mero técnico ou um moralista ditador de regras, mas um "verdadeiro mestre" que possa aperfeiçoar o mero toque transformando-o em um verdadeiro sentido corporal.[5]

Delineia-se aqui, tanto em Espinosa quanto em Bergson, um mestre que trabalha o corpo da criança, levando ao aperfeiçoamento de suas disposições corporais.[6] De acordo com a ética espinosana, na mesma linha da crítica bergsoniana, não é pela prescrição de regrasprovindas de maneira transcendente do mundo adulto que a criança devém ativa. Inversamente, como veremos a seguir, a ética para Espinosa é uma forma

5 Não é lícito deduzir, a partir da leitura do fragmento acima, uma vaga crítica à educação pelos livros. O filósofo francês está criticando uma educação *imediatamente* calcada em práticas livrescas, ou seja, sem as mediações com o âmbito da vida. A negligência relativamente ao corpo nesse modo de educar suprime ou faz passar despercebida a relação construtiva da corporeidade da criança com o mundo; comprime-se, como escreve Bergson, práticas que, no corpo da criança, careciam apenas de um *impulso* para seu pleno desenvolvimento.

6 É necessário ter cuidado para não identificar o sentido espinosano que conferimos à expressão "aperfeiçoamento das disposições corporais" ao ideal kantiano de educação como desenvolvimento das "disposições naturais para o bem" (KANT, 2000, p. 19). Kant compreendia que o aperfeiçoamento das disposições naturais para o bem implicava, já de início, o disciplinamento do corpo infantil, enquanto ato de extirpação da "selvageria" ou da animalidade nativa da criança. Instituída a disciplina, abre-se espaço para a instrução (pp. 12-13). Espinosa, ao contrário, reivindica uma transformação do corpo, *tanto quanto puder*, em outro corpo mais potente, em consonância com o escólio da proposição 39 da parte v da Ética.

de conhecimento da natureza e do ser humano (uma parte da natureza) que não cede à tentação do dever-ser.

6. uma ética contra a moral

Todos sabemos, de antemão, algo acerca do que seja a ética, que conjunto de questões gira em seu entorno e quais as funções que esse ramo de saber tradicionalmente desempenhou. É desnecessário, pois, reproduzir aqui generalidades que um bom dicionário de filosofia pode fornecer. Nosso propósito, ao contrário, justamente porque já trazemos conosco uma imagem do que seja a ética, é indicar o quanto Espinosa se afasta dessa concepção comum, já que não se apresenta como uma moral, e confere outros contornos ao campo ético.

Entendamos por moral (funde-se ela sobre uma religião, um saber, ou sobre qualquer outra coisa) um sistema de julgamento de ações que recorre a valores e regras, e que, conferindo realidade a tais valores ou regras, prescreve certos tipos de ações; uma moral é um discurso do dever-ser, logo não é uma forma de conhecimento do ser, do real. A ética espinosana *não é uma moral*, e não apenas não é uma moral como esvazia de sentido todo discurso moralista, colocando-se *contra a moral*. Espinosa assim o faz mediante a articulação de duas teses.

1) *A crítica dos valores, inclusive aqueles fundamentais de Bem e Mal*

O que é um valor? Se concebemos a moral como um sistema de julgamento de ações, é preciso haver critérios de julgamento. Tais critérios são os *valores*; estes expressam *medidas*, *padrões* que servem à avaliação das ações e determinam o *juízo*, a *sentença* sobre a correção ou não de cada ação.

Exemplifiquemos com o caso dos valores Bem e Mal. Na medida em que o ser é pura positividade, Espinosa se alinha a uma antiga tradição que afirma que o Mal não tem realidade, sendo apenas uma ilusão da parte daquele que não consegue enxergar o perfeito funcionamento das coisas. É uma concepção que um filósofo cristão como Leibniz pode abraçar inteiramente sustentando que "o mal, propriamente falando, não é nada", apenas uma "privação do ser" (Apud GAUDEMAR, 2001, verbete "mal"). A originalidade de Espinosa está em, graças à mesma positividade do ser, dar um segundo passo que radicaliza a tradição: se o Mal não tem realidade, tampouco o Bem pode ter. Se tudo que é real é Deus ou modificação de Deus, que sentido haveria em dizer que isso é bom ou aquilo é mau? Nenhum. Para o espinosista, nas palavras de Gilles Deleuze, "o Bem não tem mais sentido que o Mal: não há nem Bem nem Mal na Natureza" (DELEUZE, 1968, p. 232). Em rigor, tomados absolutamente (com maiúsculas!), são apenas universais forjados pela imaginação e que nada dizem das coisas, apenas do modo como nós sentimos, vivenciamos, julgamos as coisas. Bem e Mal, tais como os demais valores que servem ao discurso moral (o Justo, o Injusto, o Certo, o Errado; como ainda outros valores nem tão religiosos, como o Normal e o Patológico), são apenas universais forjados por nossa imaginação, e portanto dependentes da individualidade (Espinosa diz do "engenho") de cada um, e não podem sustentar um discurso que ultrapasse os limites dessa individualidade. Ao abandonar esse campo, a ética espinosana situa-se para além do Bem e do Mal, assim como dos demais valores escritos com maiúsculas, isto é, compreendidos de forma absoluta e inscritos na própria realidade. Segundo tal ética, é impossível a elaboração de um receituário de boas e más ações, um código que prescreva universalmente o que seja uma conduta "ética" ou uma conduta "não ética".

2) *A ética é uma forma de conhecimento e investiga a natureza (de que o ser humano é uma parte)*

Ao contrário da moral que versa sobre "entes de imaginação" (aqueles valores absolutos e universais com maiúsculas), a ética espinosana busca *compreender* (no sentido mais forte de inteligir, o que denota uma ação intelectual) o comportamento, as formas de ser e desenvolver-se das naturezas humanas conforme a singularidade de cada uma; nesse sentido, ela é um método de compreensão e explicação das *formas de existir* dos seres humanos. Frisemos aqui a ideia de singularidade. Diferentemente da moral, que se compraz em universais e valores irreais, a ética dirige-se ao real, e este não conta senão com seres singulares; dada uma singularidade, trata-se de perguntar como um ser pode alcançar o pleno desenvolvimento de sua própria natureza singular. Portanto, o lema básico dessa ética é, ao invés de julgar e condenar, compreender:"não rir, não lastimar, não detestar, mas compreender" (ESPINOSA, 2009, I, § 4, p, 8).

Com isso se entende a impossibilidade, desde o ponto de vista espinosano, de um saber ético apregoar ações "éticas" ou "não éticas". A nossa "ética" corriqueira só pode falar assim porque não é um saber, mas uma espécie de comédia de erros e acertos — no *Tratado político* (ESPINOSA, 2009, I,§1, pp. 5-6.)Espinosa afirma que os filósofos "em vez de uma ética, escreveram uma sátira". De fato, não haveria sentido em falar dessa maneira sem a investigação da natureza e das naturezas, sem a compreensão de que tudo que se dáocorre segundo causas determinadas? Digamos, por exemplo, que alguma dessas ações tachadas de "não éticas" pertencesse à minha natureza, à minha essência; então o "não ético" dos moralistas seria para mim uma *virtude*; reiteremos: ser não ético, nesse caso, significaria ser *virtuoso*, quer dizer, ser *ético*, pois se trata do livre desenvolvimento da minha natureza, daquilo que sou necessariamente.

Em sua correspondência, Espinosa oferece um exemplo (absurdo, é verdade) que deixa isso claro, marcando a necessária consideração da singularidade de cada ser.

> Se um homem percebe que pode viver mais comodamente pendurado na forca que sentado à sua mesa, ele agiria como um insensato ao não se pendurar; do mesmo modo, quem percebesse claramente que pode usufruir de uma vida ou de uma essência melhor cometendo crimes que sendo virtuoso, seria também insensato se se abstivesse de cometer crimes. Pois, com relação (*respectu*) a uma natureza humana tão pervertida, os crimes seriam virtude (ESPINOSA, 1988, carta 23, GIV, p. 152).

Resumindo, a ética espinosana não é uma moral porque se firma como um saber e não pretende elaborar um discurso do dever-ser. A ética envolve uma ontologia e a ontologia, por sua vez, tem um eminente valor ético. É preciso conhecer a natureza das coisas, é preciso conhecer a natureza humana e a natureza de cada um: sua singularidade, sua essência, isto é, conforme já vimos, seu desejo. É nesse âmbito que se põe o problema ético fundamental, que admite várias formulações: como nos alegrarmos? como nos tornarmos mais potentes? como devir-ativos?

7. UMA EDUCAÇÃO CONTRA A SERVIDÃO

Recusar valores absolutos (Bem e Mal, por exemplo) não implica recusar que os valores, desde que tomados de modo relativo, isto é, com relação a (*respectu*, com diz a carta há pouco citada) uma natureza humana específica, a uma singularidade possam ter um sentido importante (bem e mal, bom ou ruim, por exemplo, sempre com minúsculas). O bem e o mal – para insistirmos nesse caso paradigmático – nada mais são do que modos de pensar relativos àquilo que julgamos útil ou nocivo para a

nossa conservação. No início da parte IV da *Ética*,explica-nos Espinosa: "por bem entenderei isso que sabemos certamente nos ser útil", por "mal entenderei isso que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer" (ESPINOSA, 2015b, def. 1-2, p. 379). *Certo scimus*, escreve Espinosa, *sabemos certamente*. Bem e mal correspondem àquilo cuja utilidade ou nocividade conhecemos com certeza porque, até a parte IV, foi sendo cada vez mais desenvolvido e ampliado nosso conhecimento da natureza humana, conhecimento do qual emerge a própria ética que se coloca contra a moral e os moralistas.

Ao avançar nas páginas da *Ética*, o leitor vai se deparando com um dos principais saberes da prática, qual seja, o de que na vida comum não sabemos sempre *com certeza* o que nos é bom ou mau, o que nos causa alegria ou tristeza. Não somos dotados de uma mente capaz de decidir livremente, isto é, desconhecendo determinações, a respeito do bem e do mal em cada uma das escolhas do cotidiano; dependemos sempre das coisas exteriores e da maneira como elas nos afetam na vida ordinária. Não obstante, ilusoriamente, porque conhecemos nossas ações, julgamo-nos capazes de sempre, conforme nosso livre arbítrio, tomar a melhor decisão.

> Os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cônscios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo (ESPINOSA, 2015b, EII, p. 35, esc., p. 191).

Inspirando-nos numa famosa analogia de Espinosa, a do verme no sangue (ESPINOSA, 1988, carta 32, GIV, p. 170-171), podemos supor que

estamos no universo como uma mariposa que ronda uma lâmpada acesa no interior de um ambiente situado ao lado de outro cômodo similar, masque dispõe de uma lâmpada apagada. Se, observando este fenômeno, apagarmos a lâmpada acesa e acendermos a que antes estava apagada, veremos a mariposa seguir para o lugar que então se iluminou. Se a mariposa acreditasse, como os seres humanos, que detém a capacidade de livre escolha, imaginaria que passou ao ambiente iluminado por uma livre decisão de sua mente, já que prefere (para o bem de sua conservação) o calor da lâmpada acesa ao frio da lâmpada apagada. Ela teria, pois, consciência de sua ação, mas desconheceria suas causas verdadeiras: não se daria conta de que passou de um ambiente a outro não porque assim livremente quis, mas porque nós assim determinamos, ou seja, a partir de nossa vontade de apagar uma lâmpada e acender outra. O mesmo se passa com os seres humanos, uma vez que se julgam livres e se imaginam possuidores de uma mentecapaz de livremente decidir, mas ignoram o modo pelo qual as coisas exteriores os constrangem a agir como agem.

As pessoas amiúde consideram imediatamente boas algumas coisas, embora delas decorram grandes tristezas, como, por exemplo, comer demais; ou então consideram imediatamente más coisas que vêm a ser causa de alegria, como um remédio que, embora amargo, cura um mal-estar.Todavia, quanto mais conhecemos nossa natureza e a natureza das coisas que nos circundam, tanto mais superamos o conhecimento inadequado e aparente do que nos alegra e é útil para a nossa conservação.

Nessa perspectiva os afetos são concebidos sob uma expressiva relatividade cujo limite se encontra no domínio do hábito, da cultura e da educação. Tomemos o caso do afeto de arrependimento. "O Arrependimento", escreve o filósofo, "é a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente".

A definição é objetiva: o arrepender-se advém da ideia de um fato que acreditamos ter feito por um livre decreto ou escolha da mente, como se a mente fosse livre e tivesse podido decidir diferentemente. Alguém se arrepende quando se entristece diante da ideia de ter podido decidir diferentemente mas não ter feito isso.Na sequência imediata da definição, Espinosa explica: "isso depende (*pendere*) antes de tudo da educação". Os pais, prossegue ele, censurando e repreendendo os filhos quanto aos atos ditos perversos e, em contrapartida, louvando e enaltecendo os atos ditos corretos, "fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos". Portanto, "conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo" (ESPINOSA, 2015a, EIII, def. af., 27, explicação, p. 353).

De acordo com Espinosa, se por causa da censura dos pais (e de religiosos ou de moralistas)[7] um indivíduo aprendeu que a realização de determinada ação corresponde a *agir perversamente*, quando ele assim agir e ao mesmo tempo julgar que podia ter decidido *agir corretamente*, conforme a prescrição geral, ele então se entristecerá. Deve-se notar, porém, que Espinosa não deriva disso a necessidade moralizante de incutir na juventude os valores corretos de agir perverso e agir reto para que daí decorra a excelência. O filósofo apenas demonstra quão dependente da educação está a constituição de seres humanos sujeitos à tristeza ou capazes de se alegrarem e de se tornarem ativos.

7 A inclusão dos religiosos e dos moralistas se deve ao fato de Espinosa estender a experiência da educação para a religião e os costumes. Além da educação, isso "também é comprovado pela própria experiência. Pois o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros" (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. af. 27, explicação, p. 353).

Espinosa se opôs a uma educação para a servidão tanto quanto foi possível e sempre que teve oportunidade.[8] A servidão, impotência humana para moderar os afetos e dependência máxima das causas exteriores, como a situação da criança muito pequena, deve ser o *ponto de partida do processo educacional* e não seu ponto de chegada. No quinto capítulo do *Tratado teológico-político* o filósofo sustenta que,numa sociedade na qual somente um detém o poder absoluto, todos só executarão as ordens dadas pelo tirano se tiverem sido educados, desde a mais tenra idade, para estarem sempre dependentes da voz daquele que comanda (ESPINOSA, 2003, p. 87). No sexto capítulo do *Tratado político* (VI, § 7), ao tecer alguns comentários quanto às diferenças entre o inimigo interno e o inimigo externo de um império, ele recorda a prática comum de certos reis que, temendo a astúcia dos filhos e a admiração que eventualmente eles venham a suscitar nos súditos, mandam educá-los de tal modoque se tornem verdadeiros ignorantes facilmente manipuláveis.

Na medida em que os seres humanos nascem com um corpo muito pouco apto à multiplicidade, são naturalmente inclinados a tristezas, e podem facilmente aderir ao ódio ou à inveja. E nisso também, segundo Espinosa, a educação intervém diretamente. Na terceira parte da *Ética* (ESPINOSA, 2015b, E III, P55, esc., p. 325), ele reconhece que os seres humanos "são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja, ao que se ajunta a própria educação". E isso por um motivo preciso: "os pais costumam incitar os filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja". Poderíamos espelhar, por nossa conta, a situação em sentido inverso: os pais ou educadores que exortam os filhos ou os aprendizes contra ações

8 Ver, por exemplo, a afirmação da conveniência de educar os seres humanos para que sejam livres e vivam de acordo com sua própria razão (ESPINOSA, 2015b, EIV, apêndice, 9, pp. 197-199).

viciosas unicamente pelo medo da punição, e não pelo desejo de agir virtuosamente. Espinosa sublinha, no capítulo 13 do apêndice da parte IV, quão inconvenientes são aqueles que, como os moralistas e certos mestres, limitam-se a apontar as fraquezas e não ensinam o bem agir: "São molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a censurar os homens e reprovar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes"; são pessoas desagradáveis, portanto, que se acostumaram "mais a abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los". Nesta passagem Espinosa dá como exemplo crianças ou jovens que, descontentes com as reprimendas e desavenças familiares, preferem viver longe, nem que seja em uma situação extremamente periclitante, a continuar com as comodidades do lar e as reclamações dos pais. Constatação semelhante aparece em uma das páginas finais do *Breve tratado*:

> Se eu ensino o meu próximo a amar a lascívia, a honra, a avareza, seja que eu também as ame ou não, de qualquer maneira sou golpeado e abatido, isso é claro. Porém não se o único fim que tento alcançar é poder fruir a união com Deus, produzir ideias verdadeiras e fazer conhecer essas coisas a meus próximos (ESPINOSA, 2012, p. 152).

Ou seja,o conhecimento da natureza e a produção de ideias verdadeiras acrescida ainda do desejo de ensiná-las aos outros devem ser o fim único de nossas ações, nossa felicidade e salvação.

Tais considerações evidenciam que na *Ética* e mesmo no *Breve tratado* (denominado geralmente "esboço da *Ética*" ou "*Ética* holandesa") as ações humanas devem ser guiadas pelo desejo de praticar a virtude e não pelo desejo de prêmio ou pelo receio do castigo que deriva dessa ação. Contra os moldes da educação europeia do século XVII, calcada no ideal da necessidade pedagógica de promover prêmios e castigos — na

esteira da própria concepção judaico-cristã de mundo —, o grande livro de Espinosa se revela novamente monstruoso.

O filósofo holandês foi recorrentemente acusado de negar, com esses argumentos, o poder de livre decisão da mente e, com isso, deitar por terra toda a doutrina cristã do livre-arbítrio, fundamento primeiro do direito de punir e de premiar aquele que peca ou não peca contra as Escrituras ou contra a cidade. Em resposta a essa objeção, Espinosa explica que não espera, como seus críticos pensam, que "o homem pratique a virtude não por preceitos ou pela lei divina, nem por esperança de prêmio nem por medo de castigo". Ao contrário, sustenta ter declarado em sua obra que o "supremo preceito consiste em amar a Deus como o sumo bem", não por medo de algum suplício, já que o amor não pode brotar do medo, nem por amor a outra coisa com a qual desejamos nos deleitar, como, por exemplo, um troféu, já que então estaríamos amando não a Deus, mas na verdade à coisa que desejamos (1988, carta 43, GIV, p. 223).

O espinosismo se apresenta, pois, como caminho para uma prática pedagógica ancorada não em recompensas ou penas, mas no conhecimento e na prática da virtude, entendida como busca de um tornar-se cada vez mais ativo. Assim experimentamos felicidade e liberdade como verdadeira salvação. Este é, aliás, o ensinamento final da monstruosa *Ética*. A última proposição da parte V, em sua primeira sentença, assegura: "a felicidade não é prêmio da virtude, mas a própria".

8. ÉTICA ESPINOSANA E EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA

O percurso aqui trilhado partiu da imagem histórica do espinosismo como monstruosidade filosófica. Mesmo diante de tantas e tamanhas

monstruosidades reais que contemporaneamente surgem no campo da educação, sobretudo no Brasil, o horror de Espinosa pode se apresentar como uma autêntica inovação. Duas razões gerais contribuem para essa possibilidade.

A primeira se deve à original perspectiva aberta por Espinosa em plena Modernidade para pensar a ética na educação fora do registro tradicional da moral do livre-arbítrio, da ética como conjunto de regras prescritas, portadora da concepção de que o direito de punir e de premiar é atribuição natural do fazer pedagógico. Há uma vertente ética espinosana que atravessa a esfera das relações de ensino e aprendizagem e está orientada a cultivar o corpo da criança, não em repreendê-lo e discipliná-lo; está, por conseguinte, bem mais ocupada em *ensinar* o agir virtuoso do que em *reprovar* o agir perverso. Ao professor que não se limita a ser um técnico do ensino, mas se arrisca a ser um verdadeiro transformador de corpos, capaz de alegrar e de ser alegrado nessas transições e oscilações, Espinosa propõe que, ao invés de rir, lastimar ou detestar as emoções dos estudantes, sejam elas quais forem, as compreenda, "não como vícios, mas como propriedades da natureza humana" (ESPINOSA, 2009, I, § 4, p. 8) que devem ser conhecidas em suas causas, jamais reprimidas em seus efeitos. É uma prova de máximo respeito à singularidade de cada ser humano.

A segunda razão, por seu turno, se deve à sugestão espinosana de pensar a atividade pedagógica como processo de transição contínua de uma potência menor para uma potência maior, ou seja, como crescente alegrar-se. Não há nisso qualquer apelo à imagem que o senso comum forma da alegria, mas ao conceito filosófico. Não espanta que a definição de alegria dada na *Ética*, como transição ou movimento de aumento da potência, esteja logo no início da obra que mais aprofundou o estudo

da alegria no campo pedagógico, *A alegria na escola*, de Georges Snyders (1988, p. 19). Snyders, autor da vertente pedagógica reputada progressista, procurou pensar a alegria na escola a partir de princípios intimamente alinhados à *Ética* espinosana (FRAGOSO, 2001). Espinosa criticou com veemência as instituições por parecerem mais destinadas a entravar (*coercere*) e entristecer do que a cultivar (*excolere*) e alegrar os estudantes.

> As academias, fundadas a expensas da República, instituem-se nem tanto para cultivar os engenhos como para os coartar. Mas, numa República livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas, se for concedida a quem quer que peça, permissão para ensinar publicamente à sua custa e com risco da sua fama. (ESPINOSA, 2009, VIII, § 49, p.118).

A proposição do ensino das ciências e das artes praticado em uma República como atividade de um indivíduo livre para ensinar publicamente e de forma autônoma, fora das instituições tidas como ilustres e mantidas pelo Estado, encontra um tema profundamente contemporâneo, o da *educação menor* (GALLO, 2003, pp. 71-85).[9] Diferentemente de uma educação maior, representada pelas grandes instituições de ensino e pelas grandes políticas educacionais, definidas pelo poder e a serviço do poder, a educação menor se caracteriza como um ato de singularização e militância pela produção de algo novo; a educação menor é, consequentemente, micropolítica e reside na ação pontual do professor em sala de aula ou em um espaço como o *collegium* do grupo de amigos de Espinosa, isto é, um território de cultivo da alegria e não da imposição cerceadora típica da educação maior, "instituída e que quer instituir-se" (p. 78).

9 Sobre o tema da educação menor e da amplitude que vem tomando nos últimos dez anos, ver *Educação menor: conceitos e experimentações*, livro organizado pelo Grupo Transversal (2015).

As duas razões que explicam a pertinência da ética espinosana no âmbito da educação implicam, como afirmaram Geraldi, Benites e Fichtner (2006), uma radicalização ética na educação, entendida como transformação radical dos paradigmas fundamentais queaté agora sustentaram a chamada educação pública. Trata-se de uma constante busca por retirar os aprendizes da condição de servos e de receptores passivos do conhecimento para investi-los na condição de senhores de si e fazê--los experimentar, na prática, a liberdade de aprender, ensinar e serem autores do próprio conhecimento.

A ênfase de Espinosa na educação do corpo da criança, conforme expusemos acima, embora ainda não tenha sido devidamente aprofundada pelos estudos filosófico-educacionais, tem lançado as bases de novas pesquisas no campo da Psicologia da Educação.[10] O resgate da teoria das emoções do psicólogo russo Lev Semenovitch Vigotski (1896-1934), cada vez mais intensa nos últimos anos, requer uma aproximação da teoria espinosana do afeto como transição, em sentido anticartesiano, e oposto, portanto, aos princípios da teoria organicista, sobre os quais ainda hoje repousam grande parte dos estudos da infância.

William James (em 1884) e Carl Lange (em 1885) desenvolveram, de forma independente, a chamada teoria organicista das emoções. O primeiro, de acordo com Vigotski (2004), julgou sua teoria completamente nova e sem precedentes históricos (pp. 6-7). O segundo reconheceu Espinosa como um precursor, estabelecendo como fundamentode suas proposições a definição espinosana de afeto, justificando-a como aquela

10 Sobre a presença de Espinosa em pesquisas recentes tanto da Psicologia quanto da Educação, ver, por exemplo, alguns dos artigos publicados no Dossiê *Infância & Educação em Espinosa*, organizado por Santiago & Oliveira (2013).

que não sujeita a expressão física dos afetos ao movimento da alma, mas dá prioridade absoluta ao aspecto fisiológico dos processos. A teoria organicista se contrapôs à teoria clássica das emoções: enquanto esta admitia simplesmente a manifestação corporal como parte integrante de todo processo emocional, os organicistas passaram a defender as manifestações corporais como fonte das emoções (VIGOTSKI, 2004, p. 18). Vigotski, por sua vez, criticou o que chamou de "cegueira histórica" da concepção organicista, e explicou que seus preceitos básicos se fundavam em Descartes, não em Espinosa: "Lange e James repetem Descartes quase palavra por palavra" (VIGOTSKI, 2004, p. 11). É Espinosa, pensador do afeto como transição, quem permitiria um giro histórico decisivo na psicologia futura.[11]

Esta última parte do texto não tem a pretensão de aprofundar as aberturas da filosofia e da ética de Espinosa no campo da educação contemporânea, apenas de pontuá-las. Acreditamos que o leitor, familiarizado com o contexto histórico-filosófico do espinosismo como monstruosidade, nos termos em que o apresentamos aqui, e de posse dessas referências bibliográficas capitais que o convidamos a conhecer, poderá por si mesmo alargar tais estudos e se permitir criar outras e novas pontes.

11 Na *Teoria das emoções* se lê objetivamente: "Cremos que a teoria espinosana das paixões pode apresentar para a psicologia contemporânea um verdadeiro interesse histórico, não no sentido da elucidação do passado histórico de nossa ciência, mas no sentido de um giro decisivo de toda a história da psicologia e de seu desenvolvimento futuro (VIGOTSKI, 2004, p. 59).

SPINOZA'S ETHICS AND PHILOSOPHY OF EDUCATION

ABSTRACT:The objective of this text is to present the interest and some possibilities of dialogue between Spinoza's ethics and the philosophy of education. To this end, we propose a presentation of Spinoza's philosophy with emphasis on certain aspects that may be useful in establishing this dialogue, for example the privileged place of the child in some passages in *Ethics*. Finally, we suggest an articulation between Spinoza's concept of joy and the pedagogical practice, discussing the central problem of becoming active.

KEYWORDS:Spinoza , ethics , education , servitude , becoming active.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. (2006). *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

BUYSE, F. (2013). "Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?", In: *Intellectual History Review*, n. 22, pp. 45-64.

CARVALHO, A.; BERALDO, K. (1989). "Interação criança-criança: ressurgimento de uma área de pesquisa e suas perspectivas", In: *Cadernos de Pesquisa* (Fundação Carlos Chagas), n. 71, pp. 55-61.

CHAUI, M. (1995). *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.

DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.

DOMÍNGUEZ, A. (1988). "Introducción", In: ESPINOSA, B.*Correspondencia.* Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.

ESPINOSA, B. (1972). *Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 4 vol.

_____. (1988). *Correspondencia.* Tradução de AtilanoDomínguez.

Madrid: Alianza.

_____. (2003). *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2009). *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2012). *Breve tratado sobre o homem e seu bem-estar*. Tradução de Luís César Oliva e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2015a). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. (2015b). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.

FRAGOSO, E. A. R. (2001). Breve relato do conceito de Alegria em Georges Snyders e Benedictus de Spinoza. In: OLIVEIRA, Diene Eire Mello Bortotti de; FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; SALERNO, Soraia Chafic El Kfouri (Orgs.). *Educação: Identidades e Contexto*. UNOPAR Editora: Londrina, pp. 15-20.

GALLO, SÍLVIO(2003). *Deleuze e a educação.* Belo Horizonte: Autêntica.

GAUDEMAR, M. (2001). *Le vocabulaire de Leibniz*. Paris: Ellipses.

GERALDI, W.; BENITES, M.; FICHTNER, B. (2006). "A radicalização ética na educação pública", In: *Transgressões Convergentes: Vigotski, Bakhtin, Bateson*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 132-151.

GRUPO TRANSVERSAL (org.) (2015). *Educação menor: conceitos e experimentações*. Curitiba: Prismas, Appris.

KANT, I. (2000). *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Fontanella. Piracicaba: Unimep.

MALEBRANCHE, N. (2009). "Cartas a Dortous de Mairan", In:*Conatus — Filosofia de Spinoza*, n. 6,Tradução de Cleiton Münchow.

NADLER, S. (2003). *Espinosa — vida e obra*. Tradução de José Espadeiro

Martins. Lisboa: Publicações Europa-América.

RAVA, A. (2013). "A pedagogia de Espinosa",In:*Filosofia e Educação — Revista digital do Paideia*, n. 5, Tradução de Fernando Bonadia de Oliveira, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Homero Santiago e Kacia Natalia de Barros.

SANTIAGO, H.;OLIVEIRA, F. B. (orgs.) (2013). "Infância & Educação em Espinosa",In: *Filosofia e Educação — Revista digital do Paideia*, n. 5.

SNYDERS, G. (1988). *A alegria na escola*. Tradução de Bertha Guzovitze Maria Caponero. São Paulo: Manole.

VIGOTSKI, L. (2004). *Teoria de las emociones — estudio historico-psicologico*. Tradução de Judith Viaplana. Madrid: Akal.

LA RAZÓN DEL GUSANO: MEREOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

CLAUDIA AGUILAR
Professora, UBA/CONICET, Buenos Aires, Argentina
claudiamaaguilar@gmail.com

RESUMEN:El objetivo del artículo es analizar la mereología spinoziana, es decir, analizar cómo se relacionan las partes (tanto las partes con el todo, como las partes entre sí) según Spinoza. Para esto será crucial abordar los conceptos de parte y todo, considerando tanto la*Ética* como las cartas de nuestro filósofo — sobre todo aquella carta en la que encontramos el famoso ejemplo del gusano en la sangre. La hipótesis que me interesa defender es que, si consideramos los grados de individuación, parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza; Mereología; Parte; Todo; Individuo; Razón.

nuestra normal estimación del tamaño de las
cosas es variable, insegura y fatua, en cuanto que
creemos que podemos eliminar toda comparación
y discernir toda general diferencia de tamaño
simplemente por la evidencia de nuestros sentidos

Christiaan Huygens, *Fragmento de autobiografía*

0. INTRODUCCIÓN

Las nociones de partes y todo y la relación que hay entre ellas no son completamente claras en los escritos de Spinoza. De este modo, el objetivo del presente trabajo es analizar la mereología spinoziana, es decir, analizar cómo se relacionan las partes (tanto las partes con el todo, como las partes entre sí) según Spinoza.[1] Para esto será crucial abordar los conceptos de parte y todo, considerando tanto la *Ética* como las cartas de nuestro filósofo — sobre todo aquella carta en la que encontramos el famoso ejemplo del gusano en la sangre, el gusano que tendría vista y razón. La hipótesis que me interesa defender es que, si consideramos los grados de individuación, parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación, sino ideas adecuadas. El texto se estructura en cuatro partes: la primera se refiere a los grados de individuación en la *Ética*; la segunda a las nociones de parte y todo en la carta 32; la tercera al escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética* donde Spinoza se explaya sobre la división en partes; la cuarta, a las continuidades entre

1 El término "mereología" no es utilizado hasta el siglo XX y, por tanto, no es un concepto estrictamente spinoziano. Empero, considero que si acotamos dicha noción a una teoría de las partes y sus relaciones; así entendida, la mereología es una preocupación recurrente en la filosofía de Spinoza.

lo analizado en la *Ética* y en la correspondencia spinoziana. Por último, enumero consideraciones finales a modo de conclusión.

1. GRADOS DE INDIVIDUACIÓN EN LA *ÉTICA*

La segunda parte de la *Ética* se titula "De la naturaleza y origen del alma"; allí, y en coherencia con la doble atribución — una única sustancia que se expresa en atributos de los que conocemos dos —, Spinoza incluye lo que se dio en llamar "la digresión física" o "la pequeña física". Esta consta de cinco axiomas,una definición, siete lemas y seis postulados, que se encuentran entre la proposición 13 y la proposición 14 de EII, de los cuales me referiré solo a algunos.

El lema 1 afirma que los cuerpos no se distinguen entre sí en virtud de la sustancia, cosa que en una filosofía monista como la spinoziana sería absurdo, sino en virtud del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud(SPINOZA, 1980, EII, prop. 13, lem. 1,p. 58).[2]El lema 2 será crucial para mi análisis posterior. En él Spinoza sostiene que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas: ya que implican el concepto de un solo y mismo atributo (el atributo extensión), pueden moverse o estar en reposo (remitiendo implícitamente al axioma 1), y pueden moverse más lenta o más rápidamente (según el axioma 2, aunque Spinoza no lo aclare de manera explícita). El lema 2 podría ser visto como la contracara del lema

2 Cito la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, como es habitual, utilizando la abreviatura E, seguida de la parte con números romanos y las siguientes abreviaturas y números arábigos para indicar las diferentes secciones: def. (definición), ax. (axioma), prop. (proposición), lem. (lema), post. (postulado), esc. (escolio), cor. (corolario), ap. (apéndice), pref. (prefacio), def. gral. de los af. (definición general de los afectos). Utilizo la traducción castellana de Vidal Peña consignada en la bibliografía.

1: los cuerpos no se distinguen por la sustancia (caracterización negativa) sino que, por el contrario, todos concuerdan en el atributo. Asimismo, en la digresión física el individuo es definido como una relación de partes (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, def., p. 60). Para conformar un individuo tiene que haber cuerpos que se comunican entre sí el movimiento y el reposo según una cierta relación.

En el último lema (lema 7) Spinoza establece que no hay necesidad de que las partes componentes de un individuo tengan el mismo movimiento, siempre y cuando la relación de partes sea mantenida. Las partes componentes pueden sufrir muchas modificaciones sin que esto conlleve modificación alguna en la naturaleza del individuo, siempre y cuando se mantenga la relación que existe entre ellas y que define al individuo. Si se mantiene la relación, entonces, mientras se mantenga, se mantiene el individuo, esto es lo que se sostiene en los lemas posteriores a la definición. El último lema, lema 7, tiene un extenso escolio. Allí se explica que hasta el momento se había concebido un individuo que se compone de cuerpos simples, cuerpos que se distinguen por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lema 7, esc., p. 61). Según este lema habría además individuos compuestos de individuos de distinta naturaleza y un tercer género de individuos compuesto de individuos del segundo género. Así los diferentes géneros de individuos compuestos van conformando individuos mayores hasta considerar toda la naturaleza como un individuo total que no posee cambio alguno a pesar de la variación de sus partes. Spinoza postula distintos grados de complejidad de los individuos, partiendo de cuerpos simples hasta llegar a toda la naturaleza o faz de todo el universo, manteniendo cada individuo una cierta relación entre sus partes. El periplo yendo de

menor grado a mayor grado es: individuos de grado de individuación 1 (conformados por cuerpos simples y no por individuos), individuos de grados de individuación 2 (conformados por aquellos individuos de grado 1), individuos de grado de individuación 3, y así sucesivamente hasta la faz de todo el universo. Tenemos aquí finalmente toda la escala de grados de individuación spinozianos.[3] Sin embargo, la relación entre los distintos grados de individuación en tanto que partes y todo solo es abordada de manera muy breve en este escolio del lema 7.[4] Para completar nuestro análisis es necesario indagar sobre este tema en las cartas de Spinoza.

3 Vale aclarar en este punto que la expresión "grados de individuación" no aparece en las obras de Spinoza; los términos de la digresión física de la Ética refieren a distintos géneros de individuos (unos compuesto de otros) e individuos más o menos complejos. Sin embargo, la expresión "grados de individuación" — tomada del pensamiento simondoniano (al respecto véase SIMONDÓN, 2015) — a los fines explicativos muestra de manera más intuitiva y directa las relaciones de partes y todo, partes que conforman individuos más complejos. Por esto último, utilizo esta expresión en el análisis.

4 Aunque nos hemos referido al atributo extensión, porque es al que se dedica Spinoza en la digresión; no hay que perder de vista la doble atribución en la consideración de parte y todo. Así por ejemplo, lo sostiene Peterman: "I would like to note that even if modes are divisible, they need not have that divisibility in virtue of their being extended in space — in other words, although all extended things are divisible for Spinoza, it is not obviously the case that all divisible things are extended. According to Spinoza, a composite body (or composite thing of any kind) is one whose parts maintain certain causal relationships with one another (EIIP13def, G II 99/C 460) or, one whose parts are other individuals that «so concur in one action that together they are all the cause of one effect» (EIID7, G II 85/C 447). There is no mention here of spatial extension. This should not be surprising, since Spinoza thinks that we can speak of composite ideas, as well, and that their principles of composition should mirror those of bodies" (PETERMAN, 2015, p. 16).

2. PARTE Y TODO: DISCUSIÓN EPISTOLAR

El análisis de la mereología spinoziana tiene como fuente obligatoria la particular carta 32 de Spinoza a Oldenburg. En la carta 31, fechada en octubre de 1665, Oldenburg le solicita enérgicamente a Spinoza, tanto en su nombre como en el de Boyle, que le comunique si logra alguna luz en la indagación sobre *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás*.

Por lo tanto, Spinoza comienza la carta 32 respondiendo a ese pedido de explicación.En el análisis de las partes y el todo es crucial entender los grados de individuación (a los que nos referimos brevemente en el apartado anterior) y la relación entre ellos, ya que al conformar individuos de mayor grado de individuación unos pasan a formar parte de otros. En esta carta Spinoza insiste, como ya lo había sostenido en su carta anterior, en que ignora *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona (cohaereat) con las demás*, porque conocerlo *realmente* requeriría conocer toda la naturaleza y todas sus partes. Nuestro filósofo se limita, entonces, a las razones por las que está convencido de eso. Tras aclarar que no puede atribuir a la naturaleza orden o fealdad, belleza o confusión, Spinoza sostiene:

> Por conexión de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y

> se considera por tanto como un todo y no como una parte (SPINOZA, 1925, pp. 170-171; 1988, Ep. 32, p. 236).[5]

El término utilizado por Spinoza traducido por "conexión" es *cohaerentia*, expresión que denota la coherencia entre las partes de un todo. Lo mismo vale para la formulación del problema: lo que hay que entender es la coherencia de las partes, cómo cada una *cohaereat* con las demás, cómo se relacionan entre sí y con el todo. En cuanto las cosas se ajustan unas a otras son partes de un todo. Son partes de un todo en cuanto concuerdan entre sí, en la medida de lo posible. En cuanto discrepan, son cada una un todo y no una parte. Esa es la relación entre las partes. Es importante resaltar que son las mismas cosas las que concuerdan y discrepan: en cuanto concuerdan son parte; en cuanto discrepan, son distintos todos. Por lo tanto, las mismas cosas son parte y todo.

Aquí cabe hacer una indicación. Contrariamente a la traducción citada, en la edición de Colihue se sostiene "Por correlación de las partes, pues, no entiendo sino que las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o la naturaleza de la otra, que se contrarían *lo menos posible*."(SPINOZA, 2007, p. 143, la cursiva es mía). Este

5 Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925 Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I [en] II, Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg 1925. Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione*, *Ethica*, Winter, Heidelberg, 1925. Tomo III: *Tractatus theologico-politicus*, *Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum*, *Tractatus politicus*, Winter, Heidelberg, 1925. Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg 1925. Para el Epistolario indico la abreviatura "Ep." seguido del número de carta y la paginación canónica. Luego consigno la paginación de la traducción castellana de Atilano Domínguez especificada en la bibliografía.

asunto no es menor si consideramos que el problema se refiere a si hay o no contrariedad internamente a los distintos todos que conforman las partes. Entonces la disyuntiva es: ¿no existe contrariedad entre las partes o ellas se contrarían lo menos posible? ¿Cómo podemos decidir, entonces, cuál es la mejor traducción o la más coherente? Si seguimos a Atilano, para noviembre de 1665, fecha de la carta 32, Spinoza ya había hecho mención a la tercera parte de la *Ética*.[6]Consideraré entonces lo que sostiene Spinoza en esa parte. Según E III, prop. 5 (SPINOZA, 1980, p. 90), no pueden darse en una misma cosa cosas de naturaleza contraria, ya que una de ellas puede destruir a la otra. En la demostración subsiguiente tenemos un argumento por el absurdo: si pudiesen concordar entre sí, habría en la cosa conformada algo que tiene la capacidad de destruirla y esto es absurdo. Dicho de otro modo, las cosas contrarias no concuerdan entre sí, por lo que la traducción de Atilano parece ser la más adecuada.

Dada la complejidad del tema, Spinoza continúa la carta 32 con un ejemplo para explicar la conexión entre las partes y la relación de ellas con un todo. Es el ejemplo de la sangre. En completa coherencia con lo anteriormente afirmado, Spinoza sostiene que cuando los movimientos

6 Sigo en este punto a A. Domínguez: "En todo caso, en marzo de 1665, por las fechas en que Spinoza está pensando ya en el T. teológico-político, menciona a Blijenbergh «mi *Ética* (todavía no editada)», aludiendo a otro pasaje tampoco identificado (Ep. 23). Poco más tarde, en julio del mismo año, promete a Bouwmeester enviarle «la tercera parte de nuestra filosofía..., aproximadamente hasta la proposición 80», dato igualmente sin identificar (Ep. 28).Sólo diez años después, en enero de 1675, hallamos una alusión de su amigo Tschirnhaus a pasajes de la primera y segunda partes (Ep. 59). Pero la noticia decisiva es que en junio de ese mismo año Spinoza comunica a Oldenburg que tiene listo para la imprenta su «tratado en cinco partes» (Ep. 62). Efectivamente, en julio se dirigió a Amsterdam para «mandar imprimir» el texto, pero hubo de diferirlo para más tarde debido a que el plan se había hecho público y los rumores eran adversos (Ep. 68)" (SPINOZA, 1988, p. 46).

de las partículas de linfa, de quilo, etc. se ajustan unos a otros, de suerte que concuerden entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre. Pero si concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, de forma diversa a las partículas del quilo, tanto el quilo como la linfa son considerados como un todo y ya no como una parte. Así, la consideración de algo como un todo o como una parte de otro todo consistirá específicamente en la apreciación de que concuerde con las otras partes. Si varias partes concuerdan, conforman un todo sin dejar de distinguirse como partes distintas. Si consideramos en cuanto discrepan entre sí, cada una es un todo y no una parte. Para aclarar el panorama, Spinoza ofrece una nueva imagen a sus corresponsales:

> Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí (SPINOZA, 1925, pp. 172-173; ; Ep. 32, 1988, p. 237).

Lo primero a tener en cuenta es que aparece la palabra "razón". Este gusano que vive en la sangre tendría vista y razón. Vista para discernir las partículas y razón para considerar cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos. Esto no es un dato menor: si la razón es la que considera cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos, entonces las nociones de parte y todo no son meras ideas de la imaginación, ideas

que para Spinoza son inadecuadas. Este es el punto de nuestra hipótesis. Es preciso recordar que si bien hay tres géneros de conocimiento (imaginación, razón e intuición) hay dos tipos de ideas: adecuadas e inadecuadas. Afirmar que es la razón la que considera la comunicación del movimiento de las partes permite sostener que las partes y el todo son conocidos adecuadamente. Hay conocimiento adecuado de las partes y el todo en tanto tales. De esta manera, solo si se considera las partes de manera aislada, basándose en ideas inadecuadas, la consideración de partes corresponde a la imaginación, primer género de conocimiento. En cambio, comprender el complejo entramado de *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás* implica ideas adecuadas.

La hipótesis que quiero defender aquí es que las partes y el todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación sino propiedades reales de las cosas, y que, por lo tanto, pueden ser conocidos adecuadamente. Esta hipótesis puede ser defendida teniendo en cuenta los distintos grados de individuación, en tanto que todos definidos como relación de partes. Sin embargo, esta interpretación tiene lecturas opositoras. Este es el caso, por ejemplo, de Julie Klein en su texto "By Eternity I understand…". Encontramos allí una lectura que — a mi juicio — ensalza la intuición a riesgo de aunar demasiado la imaginación y la razón.[7] Por esto mismo,

7 Por ejemplo, cuando sostiene: "While imagination and reason tend to abstract Nature's motion and so to stabilize or regiment its variation under categories, universals, and discrete identity, understanding existing involves understanding Nature's motion in and as the activity of existing" (KLEIN, 2002, p. 317). Esta equiparación entre razón e imaginación no deja ver la diferencia entre las ideas adecuadas y las inadecuadas, de las cuales, las primeras nunca son de la imaginación. Asimismo no contempla el hecho de que los universales son ideas inadecuadas de la imaginación y que, por lo tanto, no pueden pertenecer al segundo género de conocimiento.

esta interpretación olvida por momentos la diferentes ideas que envuelven el primer y el segundo género de conocimiento: las inadecuadas y las adecuadas, respectivamente.[8] Basándose en la carta 12, Klein sostiene que parte y todo no son entes reales, sino de razón.[9] Es importante aclarar que lo que Spinoza llama allí entes de razón (utilizando el vocabulario del *Tratado Breve*) es lo que en la *Ética* llamará ideas inadecuadas de la imaginación.[10] Aquí es necesario tener en cuenta que:

> En sus escritos posteriores Spinoza ya no utilizará el término *entia rationis*, no obstante, seguirá manteniendo la oposición entre conceptos del entendimiento y conceptos de la imaginación. En el TIE la denominación aparece una sola vez (par. 95) pero en la *Ética*, por ejemplo, los conceptos universales y trascendentales que formamos como auxiliares de la memoria ya no son presentados como *entia rationis*, sino como ideas inadecuadas por oposición a los conceptos del entendimiento que son ideas adecuadas (NARVÁEZ, 2011, p. 6).

8 Así, por ejemplo, Klein hace referencia a los universales de la razón: "Reason's specific eternity is that of timelessness and of abstraction from the essence of a singular thing. This timelessness is essentially the eternity of universals. While such universal notions may differ from the universals frequently criticized by Spinoza in that the former are explicitly thought in relation to singular things, Spinozistic universals are nevertheless abstract. Even absent a framework of real universals and particulars as instantiations, universals remain divorced from the singularities of time, manner, and place. *Entia rationis* are not singular things, and Reason does not yield knowledge of the actual existence of a singular thing. What is common, Spinoza argues, «does not constitute the essence of any singular thing» (E2P37) and «does not explain the essence of any singular thing» (E2P44C)" (KLEIN, 2002, p. 306).

9 "De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos" (SPINOZA, 1925, p. 58; 1988, Ep. 12, p. 133).

10 "Todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son solo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino solo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación" (SPINOZA, 1980, E I, ap., p. 48). Para un análisis más detallado véaseNARVÁEZ, 2011.

Sin entrar en el escabroso camino de esta terminología spinoziana, el punto para nuestro tema es distinguir entre lo que corresponde a ideas de la imaginación o no, a fin de determinar si implican un conocimiento adecuado o inadecuado. En este respecto, Klein considera que los conceptos de todo y parte no responden a nada real y serían conceptos ligados a la sucesión y la quietud (KLEIN, 2002, pp. 317-318).

El individuo, en principio, puede ser considerado como un todo, un todo que lo conforman partes que mantienen una relación. A la vez, los individuos son partes que conforman todos de mayor grado de individuación. Considerando que el género de conocimiento que conoce la *ratio* es la razón, mi postura también se distancia del artículo mencionado de Klein quien considera que el tercer género de conocimiento es el que comprende la *ratio* (KLEIN, 2002, p. 324). Afirmación que solo es posible si se equipara — erróneamente a mi juicio — la *ratio* con la esencia.

Las partes no son ideas inadecuadas de imaginación. Solo se las entiende inadecuadamente si se las considera de manera aislada, como en un momento lo hace el gusano en la sangre; si se considera, basándose en ideas inadecuadas, que cada individuo es un átomo aislado. La razón, en cambio, no concibe partes desconectadas, solo lo hace la imaginación. De hecho "aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede concebirse sino adecuadamente" (SPINOZA, 1980,E II, prop. 38, p. 71); y las nociones de parte y todo no pueden ser ideas inadecuadas, sino adecuadas. En otras palabras, si bien parte y todo son modos de pensar, eso no nos compromete a afirmar que sean modos de imaginar. A diferencia de lo que sostiene Klein, la razón no da partes desconectadas ni todos indiferenciados (KLEIN, 2002, p. 310). Justamente, como aparece en la carta 32, lo que tiene en cuenta la razón es la concordancia. Por último, la propuesta de Klein que aúna

ser divisible (que implica tener partes) con la finitud (KLEIN, 2002, pp. 307-308) no considera la posibilidad de un infinito que, a diferencia de la sustancia, sí sea divisible y sí tenga partes. Este es el caso de la faz de todo el universo, el individuo de mayor grado de individuación.[11]

Quizá el problema y el riesgo esté en transpolar los "entes de razón" que aparecen en la carta 12 al segundo género de conocimiento, la razón, de la *Ética*. En definitiva, considerando la *Ética* y la carta 32 de 1665, no podemos afirmar que parte y todo sean ideas de la imaginación.[12] Los individuos, en tanto todo que es relación de partes y partes de un todo mayor, son partes y todo *reales*. Así, por ejemplo, Spinoza sostiene que "somos una parte de la naturaleza total cuyo orden seguimos" (SPINOZA, 1980, E IV, ap. 32, p. 166); la manera de entender adecuadamente los modos finitos es entenderlos como parte de la naturaleza: "vemos, pues — sostiene Spinoza — que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto esta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las

11 Este es el objeto de una investigación que estoy realizando en este momento.

12 Entre las interpretación que postulan los conceptos de parte y todo como meros entes de razón se encuentra también la de Ghislain Guigon, quien sostiene: "Spinoza holds that Nature is mereologically simple because it is absolutely infinite and prior to any other concrete being. Since he denies mereological complexity to Nature, he maintains that talk of parts and whole are beings of reason, so that neither «part» nor «whole» has a real definition. Still he allows himself to introduce stipulative definitions of composite individuals in such a way that, according to his doctrine, composition occurs in the concrete modes of Nature. However, applying these stipulative definitions to an infinite being results in a kind of composition that is merely of reason: a kind of composition that does not occur but that we can conceive of *as if* it occurred for theoretical reasons, *i.e.* to help us to understand more easily difficult issues" (GUIGON, 2011, p. 205).

demás, no puede percibirse clara y distintamente" (SPINOZA, 1980, E III, prop. 3, esc.,p. 89.).[13]

Volviendo a la carta, el gusano consideraría cada parte como un todo, ya que consideramos las partes como tales (en relación a un todo) cuando sus naturalezas coinciden entre sí, o como un todo a cada una de ellas en cuanto se distinguen entre sí. Vemos algo como un todo de acuerdo a sus diferencias y razonamos sobre las partes según las leyes que las interrelacionan. Este gusano "no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí" (SPINOZA, 1925, pp. 172-173; 1988, Ep. 32,p. 237).

Si bien Spinoza sostiene que el gusano "viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte" es preciso tener en cuenta que el objetivo de Spinoza en esta carta es explicar *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás*. No es su objetivo en esta ocasión aclarar algo sobre la concordancia entre aquellos individuos que son humanos, o aquellos individuos que conforman a los humanos, o algún otro tipo de consideración en particular sobre los humanos. Por este motivo, la interpretación de Sacksteder en "Simple Wholes and Complex Parts…" me parece polémica en cierto punto. En primer lugar, el autor sostiene que el gusano está en nuestra propia víscera (SACKSTEDER, 1985,

13 Así también explica las pasiones en la parte IV: "Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes." (SPINOZA, 1980, p. 129, E IV, prop. 2). Lo mismo para el caso de los humanos en SPINOZA, 1980, E IV, prop. 4, pp. 129-130; en SPINOZA, 1980, E IV, ap. 1,p. 161, y SPINOZA, 1980,E IV, ap. 7, p. 162.

p. 394), cuando en realidad Spinoza simplemente habla de un gusano en la sangre, nunca habla de sangre humana o alguna otra especificación. Sin embargo, Sacksteder en su artículo constantemente remite a humanos.

Continúa Spinoza la carta 32 a Oldenburg:

> Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte (SPINOZA, 1925, p. 172; 1988, Ep. 32,p. 237).

La misma cosa es una parte y es un todo. Parte y todo, entonces, son términos relativos (SACKSTEDER, 1977, p. 143), al menos cuando nos referimos a modos finitos,[14] que refieren a la concordancia o no entre las partes. Pero parte y todo no son meramente correlativas, ya que la parte es definida en relación al todo y el todo no es una simple suma de las partes, sino que las cosas son consideradas como partes de un mismo todo por la conexión que las interrelaciona (SACKSTEDER, 1977, p. 152);

14 Esto es un problema para el caso del modo infinito mediato, faz de todo el universo, que es un todo conformado por partes sin ser parte de un todo de mayor grado de individuación.

en términos de la digresión física, por la mantención de la relación entre ellas. Cuando se considera la sangre en relación a los movimientos y la concordancia de ésta con otras partes, la sangre deja de ser un todo y pasa a ser una parte de un todo mayor, de mayor grado de individualidad. El error, entonces, no es considerar el quilo o la linfa como un todo. Tampoco lo es considerar la sangre como un todo. El error es considerar a estos como un todo sin tener en cuenta que a la vez son parte de un todo de mayor grado de individualidad, sin considerar que son partes de individuos de mayor grado.

Respecto a la parte y al todo Sacksteder enfatiza que para algunos propósitos podemos tomar la sangre como un todo (SACKSTEDER, 1977, p. 147). Al respecto, considero, por el contrario, que no es cuestión de propósitos, ya que — entre otras cosas — introducir esa terminología es complicado en la filosofía spinoziana. Sostengo, en cambio, que la sangre *es* efectivamente un todo, y también *es* una parte. Sostener lo contrario, nos comprometería a afirmar que parte y todo son simplemente ideas inadecuadas de la imaginación. En su descripción de las partes y el todo, Sacksteder sostiene que los seres deben ser concebidos como partes o todo, pero ninguno de estos conceptos los reduce a una unidad. La unidad, según este autor, es ilusoria cuando se ignoran las interdependencias complejas entre elementos discretos (SACKSTEDER, 1985, p. 404). Por mi parte, considero que la unidad no puede ser ilusoria, sino que las partes efectivamente conforman un individuo que mantiene una relación (*ratio*) entre dichas partes. He aquí la importancia de analizar las nociones de parte y todo en conjunto con la noción de individuo y sus grados de individuación. Lo mismo sucede si consideramos la definición 7 de la segunda parte de la *Ética*. Allí Spinoza sostiene: "Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si

varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, *en este respecto*, como una sola cosa singular" (SPINOZA, 1980, E II, def. 7, p. 50, la cursiva es mía). Si bien la relación entre individuo y cosa singular es compleja y no son nociones intercambiables, el punto aquí es otro. Cuando Spinoza sostiene "en este respecto" no se sigue que la individualidad sea conjetural, sino que son parte de un todo en un respecto, y, a la vez, un todo cada parte, en otro respecto, sin que lo anterior implique que parte y todo sean ideas inadecuadas de la imaginación. Luego de referirse a las partes y al todo en la misma carta Spinoza establece:

> Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos (SPINOZA, 1925, p. 171; 1988,Ep. 32,pp. 236-237).

El ejemplo de la sangre y sus componentes puede ser extrapolado a todos los cuerpos de la naturaleza. Todos los cuerpos están rodeados por otros cuerpos y se determinan a existir y a obrar de una forma determinada. Asimismo se mantiene en todo el universo la misma proporción de movimiento y el reposo. Por lo tanto, "todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos". Refiriéndose a los humanos sostiene Spinoza más adelante en la carta 32 que el cuerpo y la mente humanos son parte de

la naturaleza. Nuestro filósofo cierra el tema en su carta afirmando que explicar y demostrar en detalle lo sostenido sería una tarea demasiado amplia.

3. LA GOTA DE AGUA. ESCOLIO A LA PROPOSICIÓN 15 DE *ÉTICA* I

Una objeción posible a la hipótesis de que las partes y el todo son en verdad partes y todo y que no corresponden a ideas inadecuadas de la imaginación podría ser lo que Spinoza sostiene en el escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*. Allí nuestro filósofo afirma que la distinción del agua es una distinción modal y no real.

Ahora bien, que la distinción de partes sea una distinción modal (como aparece allí) no implica que el conocimiento de las partes y el todo sea un conocimiento inadecuado.[15]Lo que esta proposición afirma respecto de las gotas de agua es que es una distinción modal y no real. El problema es qué entendemos porque algo no sea una distinción real. Considero que cuando Spinoza se refiere a que la distinción no es real, lo hace para decir que la distinción no es sustancial, ya que la proposición en cuestión versa "Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse" (SPINOZA, 1980, E I, prop. 15, p. 30). Si consideramos el ejemplo de las gotas de agua en su contexto, Spinoza allí está discutiendo con aquellos que niegan la extensión de la sustancia porque la extensión

15 Así, por ejemplo, lo sostiene Renz: "by 1p15s, in which Spinoza discusses the ontological status of the difference between parts of water. Unsurprisingly, he concludes that this difference can only be a *distinctio modalis*, rather than a *distinctio realis*. He certainly does not deny, however, that the factual partition of a body of water into smaller amounts constitutes a physical process, which affects the individuality of these very volumes of water" (RENZ, 2018, pp. 53-54).

implicaría división en partes y, por lo tanto, finitud. En una argumentación por el absurdo en el escolio Spinoza sostiene: "Pues si la sustancia corpórea pudiera dividirse de modo que sus partes fueran realmente distintas; ¿por qué no podría aniquilarse una sola parte, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes?" (SPINOZA, 1980,E I, prop. 15, p. 32). Lo que se observa aquí es que Spinoza equipara que las partes sean realmente distintas a que la sustancia esté dividida en estas partes. En este sentido es claro que la división no es real, no es real porque las partes no dividen la sustancia, no son sustancias distintas. Al respecto de las diferentes distinciones en la filosofía de Spinoza sostiene Mariana de Gainza:

> En la recuperación cartesiana de la escolástica, la distinción real se refiere a la distinción entre substancias, y el criterio para establecerla es que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de otra; la distinción modal se da entre una substancia y un modo (en cuanto manera de ser o de actuar de esa substancia, que sin ella no puede ser ni ser concebido, aunque la substancia sí pueda ser concebida sin su modo), y entre modos de la misma substancia; la distinción de razón, finalmente, se establece entre una substancia y su atributo, que es aquello por lo cual la substancia es conocida clara y distintamente (no siendo posible conocer una substancia sino a través de su atributo). (GAINZA, 2018, pp. 57-58).

La división de las gotas de agua, entonces, es modal y no real. Pero sin embargo la división no es ilusoria o imaginaria, Spinoza no sostiene eso. Las distintas gotas de agua son efectivamente modos distintos y, al ser una distinción entre modos, es una distinción modal. Si nos atenemos al escolio, lo que se afirma simplemente es que la división es modal. Más adelante explica Spinoza en el escolio:

> Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que estas partes no deben distinguirse realmente (SPINOZA, 1980, E I, prop. 15, p. 32).

Aquí queda claro qué entiende Spinoza por el hecho de que las cosas no se distingan realmente. Lejos de implicar la indistinción de las cosas, o la división ilusoria, que la división no sea real quiere decir simplemente que las cosas no pueden entenderse adecuadamente de manera aislada, "el que no haya vacío en la naturaleza significa solamente que la división de las partes no es una distinción real. La distinción numérica es una división, pero la división no ha lugar sino en el modo, sólo el modo es dividido" (DELEUZE, 1999, p. 29).

Ningún modo finito puede existir y entenderse de manera aislada. Sin embargo, pueden distinguirse, aunque no por la sustancia, sí por el movimiento y reposo, la rapidez o la lentitud (si son cuerpos simples, SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 1, p. 58) o si son complejos (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, def.,p. 60) por la *ratio*. Termino que remite tanto a la relación de partes como a la proporción de movimiento y reposo de estas. En definitiva parte y todo son efectivamente eso, aunque la división no sea sustancial, una gota de agua *es* una gota de agua y no una consideración inadecuada o ilusoria.

4. CONTINUIDADES ENTRE LA SEGUNDA PARTE DE LA *ÉTICA* Y LA CARTA 32

Resta ahora ver las continuidadesentre lo analizado de la segunda parte de la *Ética* y la carta 32. Al respecto, podemos tender algunos puentes.

En primer lugar, la afirmación de la carta de que todos los cuerpos "están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada" remite a la definición de individuo de la digresión física. En segundo lugar, tenemos en la parte citada de Ep. 32 la noción de "proporción entre el movimiento y el reposo". Esta misma expresión aparece en el lema 5 de la digresión física, donde se sostiene que las partes componentes de un individuo pueden volverse mayores o menores, pero si conservan entre sí la misma relación de movimiento y reposo, esto no modifica el individuo conformado (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 5, p. 60). Lo mismo sucede si los cuerpos cambian el sentido de sus movimientos pero conservando entre sí la misma relación de movimiento (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 6, p. 60). En la demostración correspondiente se sostiene que lo anterior es evidente ya que el individuo conserva aquello que en la definición se dijo que era su forma, es decir, la relación de movimiento.

Ahora bien, cuando en la carta 32 Spinoza se refiere a la proporción de movimiento y reposo no nos remite a la relación de cualquier individuo. Por el contrario, se refiere a la proporción de todo el universo que es caracterizado como "el conjunto". Si nos atenemos a la carta no vamos a encontrar una explicación de este universo, ni ninguna explicación en detalle — tal como el mismo Spinoza reconoce. Sin embargo es necesario aclarar que en este conjunto, que es un todo, las partes son partes diferenciadas, no hay desintegración: la faz de todo el universo no es una noche sin estrellas donde todo se confunde. La faz de todo el universo es el todo donde, a su vez, las partes que lo anidan son todos diferenciados.

Otra relación relevante de continuidad entre la carta 32 y la *Ética* es la que establece Aurelia Armstrong. La autora realiza una lectura de la

carta 32 centrada en los humanos. Allí sostiene que "si concibo a otros individuos como atomizados, soy más propensa a verlos como una amenaza a mi integridad y autonomía" (ARMSTRONG, 2009, p. 51, la traducción es mía). La autora relaciona el ejemplo de la sangre y el gusano con el prejuicio del libre albedrío (ARMSTRONG, 2009, p. 51). Según ella, en la relación entre las partes y el todo Spinoza explica la génesis de la idea ilusoria de la individualidad como una individualidad aislada que elige de manera indeterminada (ARMSTRONG, 2009, p. 58). Quisiera rescatar esta lectura que ve en el ejemplo del gusano no solamente un ejemplo ontológico y gnoseológico, sino también consideraciones ético-políticas. Asimismo, se puede agregar en la misma línea ético-política que tanto en la carta 32 como en la *Ética*las partes se relacionan entre sí conformando todos, es decir, individuos de mayor grado de individuación definidos como la relación que mantienen entre sí las partes.

En definitiva, lo que se observa es que lo que prima en la relación entre la segunda parte de la *Ética* y la carta 32 a Oldenburg son las continuidades. Estas continuidades habilitan a analizar ambas partes de estas obras de Spinoza conjuntamente, a fin de considerar los grados de individuación, las partes y el todo.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de las páginas anteriores podemos concluir que las nociones de parte y todo no son fantasmagóricas, sino que responden a individuaciones reales, sin que el ser parte de un todo arrastre a las partes a su aniquilación en tanto partes. Ni el todo se puede concebir sin las partes que lo conforman, que conforman su *ratio*; ni las partes se pueden

concebir sin las demás partes con las que conforman un todo, con las que concuerdan, y sin ese todo. El punto central aquí es que las nociones de parte y todo no son ideas inadecuadas de la imaginación, sino ideas adecuadas. Solo se conoce inadecuadamente las partes y el todo cuando se los considera por fuera del complejo entrado de relaciones en el que están inmersos. Asimismo, a partir de lo visto se puede sostener que la relación de parte y todo no es un problema meramente ontológico, sino que este implica consideraciones ético-políticas como la idea de libertad y la conformación de individuos de mayor grado de individuación.

En definitiva he aquí la urgencia de la mereología: no concebir adecuadamente las relaciones de las partes entre sí y las relaciones de las partes con el todo nos lleva a una concepción inadecuada de la naturaleza, tanto de la *natura naturans* como de la *natura naturata*. Concepción inadecuada que hasta un gusano dotado de razón sería capaz de evitar.

A RAZÃO DO VERME
MEREOLOGIA NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

RESUMO:O objetivo do artigo é analisar a mereologia espinosana, quer dizer, analisar como se relacionam as partes (tanto as partes com o todo, como as partes entre si) segundo Espinosa. Para isso será crucial abordar os conceitos de parte e de todo, considerando tanto a *Ética* como as cartas do nosso filósofo — principalmente aquela carta em que encontramos o famoso exemplo do verme no sangue. A hipótese que nos interessa defender é que, se consideramos os graus de individuação, parte e todo não são meras ideias inadequadas da imaginação.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Mereologia, Parte, Todo, Indivíduo, Razão

THE WORM'S REASON.
MEREOLOGY IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT:This article analyzes the spinozist mereology, that is, how parts (the relation of parts to the whole as well as parts with each other) are related according to Spinoza. In order to do this it will be crucial to explore the concepts of part and whole, considering both the *Ethics* and the letters of our philosopher — specially that letter in which we find the famous example of the worm in blood. The hypothesis that I want to defend is that, if we consider the degrees of individuation, part and whole are not mere inadequate ideas of imagination.

KEYWORDS: Spinoza, Mereology, Part, Whole, Individual, Reason

REFERENCIAS

ARMSTRONG, A. (2009). "Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism". In: GATES, M.*Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: Penn. State Uni. Press.

DELEUZE, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expression*. trad. por H. Vogel. Barcelona: Muchnik.

GAINZA, M. (2018). "El problema de las distinciones en Spinoza. Una subversión crítica de Descartes", In: *Endoxa,* n. 41, Madrid, pp.55-73.

GUIGON, G. (2011). "Composition and Priority", In: GOFF, PH. (ed.). *Spinoza on Monism*. New York: Palgrave.

KLEIN, J. (2002). "'By Eternity I Understand': Eternity According to Spinoza", In: *The Jerusalem Philosphical Quarterly*, n.51, pp. 295-324.

NARVÁEZ, M. (2011). "El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza."*VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011, pp.1-17.

PETERMAN, A. (2015). "Spinoza on extension", In: *Philosophers' Imprint*, n. 15, pp. 1-23.

RENZ, U. (2018). *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*. Nueva York: OUP.

SACKSTEDER, W. (1977). "Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View", In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 8, n. 3, Spinoza Issue, automn, pp. 139-159.

_____. (1985). "Simple Wholes and complex Parts: Limiting principles in Spinoza", In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n. 3, march, pp. 393-406.

SIMONDON, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.

SPINOZA, B. (1925). *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos. Heidelberg: Carl

Winter-Verlag.

_____. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. trad. por V. Peña. Madrid: Editora Nacional.

_____. (1988). *Correspondencia*. trad. por A. Domínguez. Madrid: Alianza.

_____. (2007). *Epistolario*. trad. por O. Cohan. Buenos Aires: Colihue.

UNIVOCIDAD *VERSUS* DUALIDAD EN SPINOZA: HISTORIA DE UNA CONFUSIÓN.

Antonieta Garcia Ruzo
Professora, Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
agarcia@bedes.com.ar

RESUMEN: El presente trabajo aborda el problema dualista en la ontología spinoziana. Éste pretende reconstruir brevemente la historia de la discusión en torno a esta problemática, con el fin de analizar en qué términos interpretó la tradición las duplas esencia-existencia, eternidad-duración, infinito-finito, sustancia-modos. El objetivo será poner de manifiesto los errores que surgen tanto de entender estas distinciones como ontológicas, como de ignorarlas. La apuesta será, en cambio, la de una lectura que permita reivindicar la dualidad en Spinoza, pero que deje ver en qué sentido esta es una dualidad gnoseológica y no ontológica. Es decir, mostrar de qué manera las duplas que encontramos a lo largo de la obra de Spinoza refieren a perspectivas o modos de conocer lo real, y no a estratos del ser. Creemos que, de este modo, la tan denostada dualidad no sólo se vuelve compatible con la univocidad del ser, sino que permite una comprensión más acabada del auténtico espíritu spinozista.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza, Dualismo, Univocidad, Infinito, Finito, Ontología, Gnoseología.

INTRODUCCIÓN

El problema en torno a la relación entre lo infinito y lo finito en Spinoza ha sido largamente discutido por los intérpretes y comentadores de su obra. Que Spinoza plantee un monismo sustancial y que, a su vez, insista en la distinción entre ciertos conceptos que dan lugar a la dualidad, como son Sustancia-modos, infinito-finito, esencia-existencia, y eternidad-duración, ha generado confusión entre los lectores y receptores de su ontología. Las perspectivas en torno a la relación entre estos pares de conceptos han derivado en un abanico de interpretaciones no solo distintas, sino incluso opuestas entre sí.

El objetivo del presente trabajo es reconstruir el estado de la cuestión de las discusiones teóricas acerca de esta problemática, y cómo esta llega hasta nuestros días. Para esto, proponemos una clasificación de estas distintas interpretaciones que, sin pretender ser exhaustiva, aspira a clarificar este complejo panorama. En este sentido, señalamos tres tipos de lecturas: las platónicas, las unilaterales y las unívocas[1]. La intención es brindar una caracterización profunda de cada una, a partir de los trabajos de sus más importantes exponentes. Nuestra hipótesis es que ninguna de las tres considera de manera profunda y radical el lugar que el conocimiento humano ocupa en este problema y, por lo tanto, terminan por caer en lecturas anti-monistas o acérrimamente anti-dualistas, sin terminar de encontrar el lugar que la dualidad ocupa en el sistema de Spinoza.

Finalmente, se indagará una última vía, exiguamente explorada por la tradición, a la que daremos el nombre de "perspectivismo". Esta se

1 La terminología responde a una cuestión organizativa y no pretende ser rigurosa.

caracteriza por intentar abordar los problemas ontológicos a partir de su cruce con la teoría del conocimiento de Spinoza. Partiendo de los pocos análisis que se han hecho desde esta óptica, intentaremos mostrar cómo en ella se halla la única clave posible para pensar el lugar de las distinciones en el corpus spinozista. Nuestra hipótesis es que solo a partir de abordar el problema dual no como ontológico, sino como gnoseológico, se puede comprender el verdadero espíritu spinozista. Solo a partir de ello se entiende en qué sentido ser spinozista no implica resignarse a un dualismo que huele a trascendentalismo, ni aferrarse a un monismo temeroso y obstinado en eliminar cualquier separación, sino que radica justamente en comprender cómo dualidad y univocidad no solo pueden, sino que deben, coexistir.

LECTURAS PLATÓNICAS

Las lecturas platónicas pueden ser caracterizadas como aquellas que ven en el corpus spinoziano la expresión de un dualismo ontológico de tipo platónico. Es decir, aquellas que leen en las duplas mencionadas una distinción real y permanente. En este sentido, establecen que nuestro filósofo postula una diferencia de ser categórica entre dos ámbitos tajantemente divididos: por un lado, la causa, lo infinito, la Sustancia, Dios, lo eterno, lo necesario, las esencias. Por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo finito, las modificaciones, lo contingente, lo que dura, las existencias.

Entre sus exponentes podemos encontrar autores como Valtteri Viljanen, quien en su texto *Spinoza's Geometry of Power* (2011) establece desde las primeras líneas una dualidad contundente que se ve expresada, sobre todo, en las duplas eternidad-temporalidad y esencias-existencias.

En el primer capítulo de su libro, distingue entre esencias y existencias. Allí brinda el núcleo de su interpretación de modo directo y conciso, estableciendo que en Spinoza se lee una distinción al estilo platónico entre dos estratos del Ser. La prioridad ontológica no tarda en llegar: el autor establece, a continuación, que las esencias son las únicas que tienen *status* ontológico independiente, ya que están contenidas en Dios y dependen solo de la esencia divina para ser, es decir, no necesitan de la existencia. Las esencias "pertenecen a", y están "situadas en", un ámbito ontológico diferente del de lo que existe. A estas, agrega, no pertenece el tiempo, sino la eternidad (VILJANEN, 2011, p. 10).

Lo real, así, parece tener dos capas. De hecho, Viljanen sostiene que esta es, en resumen, la propuesta spinozista, que se manifiesta de modo más maduro y acabado en su obra central. Es en la *Ética* donde esto se ve expresado de manera concluyente, haciendo base fundamentalmente en la distinción entre eternidad y temporalidad: las esencias son eternas, las cosas son temporales (viljanen, 2011, p. 21). La relación entre ambas es de causalidad, las últimas son meras consecuencias o efectos de las primeras, y nuestro *conatus* no es más que el esfuerzo en pos de la realización de esta esencia que nos determina a priori y definitivamente. Viljanen lo resume del siguiente modo:

> Esto lleva a Spinoza a la afirmación de que solo las esencias formales eternas que se siguen de los atributos divinos pueden ser la base de la realidad: es solo gracias a esta capa atemporal de entidades casi-geométricas enraizadas en la esencia de toda la naturaleza, que las cosas pueden formar un todo ordenado. Nada merece ser llamado real si no está incluido en este plano infinito que el Spinoza de 1660 llama "el ser de las esencias", y que en los 70 llama "las cosas consideradas bajo la perspectiva de la eternidad". Es lo eterno en nosotros lo que determina aquello que somos (VILJANEN, 2011, p. 29, la traducción es nuestra).

Esto lo lleva al punto de establecer que la existencia concreta no es una nota necesaria de lo real. Cualquier esencia verdadera está dotada de una forma de realidad absoluta (VILJANEN, 2011, p. 15), independientemente de su existencia actual. La independencia es total, la división es categórica, la dualidad es insuperable.

En la misma línea se encuentra el artículo *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal* de Don Garrett (2009). En éste, el autor parte de eiip8[2] para analizar las categorías de esencia y existencia tal como se muestran a lo largo de la *Ética*. Su tesis es que el ser de una cosa singular no es más que un modo de ser derivado de su esencia formal, que lo precede y determina. Es decir, establece el modo de existencia como corolario de la esencia. Así se repite la tesis de Viljanen: la ontología de Spinoza postula una relación causal o de inferencia entre dos estratos distintos en lo que se refiere a las cosas singulares.

Esta separación lo lleva al autor a defender una lectura en la que las esencias formales de las cosas singulares pueden o no actualizarse. En otras palabras, en la que perfectamente podemos pensar esencias formales sueltas, abstractas, sin existencia real o actual. Esto es, en palabras de Garrett, una cantidad de "posibilidades in-actualizadas". Es decir, una multiplicidad de esencias formales que pueden o no comenzar a existir, o actualizarse (GARRETT, 2009, p. 287).

Un poco más adelante, Garrett establece que la diferencia entre las esencias formales y las cosas singulares de las cuales son esencias es

2 "Las ideas de las cosas singulares – o sea, de los modos - no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios"

radical: las primeras son modos infinitos, mientras que las últimas son modos finitos. Con las siguientes palabras lo expresa el autor:

> La esencia formal de una cosa singular no es, sin embargo, idéntica a la cosa misma. La cosa singular, teniendo una existencia finita y determinada (por 2d7), es un modo finito, mientras que su esencia formal es un modo infinito. Como ya hemos dicho, el ser de la esencia formal de una cosa singular, no es él solo suficiente para que la cosa singular exista (GARRETT, 2009, p. 290, la traducción es nuestra).

La brecha se vuelve insondable. Su propuesta termina en un dualismo radical: las esencias formarán parte de lo infinito, las existencias, de lo finito. Esto lo lleva a nuevas concesiones duales: la distinción entre los ámbitos de la eternidad y la temporalidad no tarda en llegar. El autor establece que mientras que la cosa singular existe durante una duración limitada, la modificación del atributo que constituye la esencia formal de la cosa es permanente y se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, tal como se espera en un modo infinito (GARRETT, 2009, p. 290). De esta manera, a las cosas singulares existentes pertenece la duración, mientras que a las esencias formales de estas, la eternidad.

Christopher Martin en *The Framework of essence in Spinoza's Ethics*(2008), en continuidad con el planteo dual, defiende la "dualidad de las esencias modales". Así, separa entre la esencia única de la cosa (esencia actual), y la esencia que comparte al formar parte de una misma especie (esencia formal). La esencia actual es el *conatus*, es particular y es durable. La formal es común a muchos modos y eterna. Entre ambas establece una relación al estilo platónico entre Ideas y copias.

El autor parte de ciertas declaraciones indirectas del corpus spi-

noziano para defender una hipótesis que parece estar en las antípodas del planteo de Spinoza: esencias universales (martin, 2008, p. 495). Martin se basa, por ejemplo, en eiv,p31, dem. y eiv,p35, dem., donde aparece la expresión "nuestra naturaleza" para hablar de la naturaleza compartida por cada ser humano, o en ev, donde Spinoza caracteriza la esencia eterna de los modos como impersonal. Todo esto le permite establecer una distinción entre lo que nos hace iguales a todos los seres humanos, y que él identifica como esencia formal, que será eterna y compartida por los miembros de una misma especie, y aquello que nos define y particulariza como individuos, es decir, nuestra esencia actual, que es durable e individual (MARTIN, 2008, p.493).

El dualismo es forzoso: en Spinoza hay dos estratos del ser absolutamente distintos y separados. La "esencia formal y objetiva tiene una existencia independiente de la existencia actual del modo del cual es esencia" (martin, 2008, p. 500, la traducción es nuestra). Esto lleva a Martin a una conclusión muy similar a la de Don Garrett: las esencias formales son identificadas con los modos infinitos o leyes de la naturaleza (MARTIN, 2008, p. 504). Estas funcionan como intermediarias entre la Sustancia/sus atributos y el orden de los modos finitos (MARTIN, 2008, p. 505).

La relación entre las esencias formales y las actuales, o entre infinito y finito, estará planteada en términos platónicos. Martin la asemeja a la "relación entre ideas y copias" (MARTIN, 2008, p. 507), donde las esencias actuales no son más que expresiones o ejemplificaciones particulares de las esencias formales. El autor utiliza palabras como "participación" o "instanciación" (MARTIN, 2008, p. 508) para explicar la manera en que ambas se vinculan.

Tad Schmaltz, en *Spinoza on Eternity and Duration* (2015), también realiza una lectura platónica de la ontología spinoziana, haciendo hincapié fundamentalmente en la dupla eternidad-duración, que termina recayendo en la de esencia formal-esencia actual. Para esto rastrea la dualidad no solo en la *Ética,* sino también en *Pensamientos Metafísicos* y en la Epístola XII.

El autor distingue entre la Sustancia y las esencias formales comprendidas en sus atributos, a los que atribuye la nota de eternidad, y los modos, que solo poseen una existencia durable (SCHMALTZ, 2015, p. 206). Esto lo lleva a establecer que las cosas, a las que otorga el adjetivo de "creadas" (SCHMALTZ, 2015, p. 207), poseen un "modo de existencia" y un "modo de esencia", que son distintos. Lo que no sucede en el caso de Dios, donde su esencia y su existencia son una y la misma cosa.Así, lo infinito y lo finito parecen estar en las antípodas: de un lado está Dios, los atributos y las esencias formales, que son eternos; del otro está la existencia actual de las cosas finitas, que es durable, y nada posee en común con el ámbito de la infinitud.

La proposición 8 de eii, le sirve a Schmaltz para terminar de separar ambos ámbitos. Sobre esta dice el autor: "La indicación del Corolario de eii, p8 parece ser que las esencias formales de los modos no existentes, que están contenidas en los atributos divinos, poseen una existencia que difiere de la que los modos tienen en la medida en que se dice que duran" (schmaltz, 2015, p. 217, la traducción es nuestra). En este sentido, continúa, la esencia formal de una cosa singular difiere de lo que Spinoza llama en la *Ética* "la esencia actual" de esa cosa. Esta última es identificada por el autor con el *conatus*, que no es más que la cosa singular perseverando en su ser. De este modo, esencia actual y cosa singular se vuelven una: esta esencia no puede existir sin la cosa singular

que persevera en el ser, ni tampoco la cosa puede ser sin su esencia actual. Ahora bien, no parece suceder lo mismo con las esencias formales. Estas están presentes atemporalmente en los atributos, independientemente de si la cosa existe o no (SCHMALTZ, 2015, p. 217).

Por su parte, Charles Jarrett en *Spinoza's distinction between essence and existence* (2001), realiza una lectura en esta misma línea, analizando el tipo de relación que se da entre esencia y existencia en una ontología como la de Spinoza. Para esto, el autor parte de la distinción que nuestro filósofo hace entre ambos conceptos, para investigar de qué tipo es.

En este sentido, su trabajo se dedica a investigar tres vías posibles: que esta sea una distinción 1) real 2) modal 3) de la razón. El autor toma estas posibles vías de Descartes, quien, según él, las toma de Suárez (JARRETT, 2001, p. 248). Así, establece que una distinción real entre dos cosas se da cuando ambas pueden existir separadas, es decir, cuando son independientes una de la otra. La distinción modal sucede cuando una cosa puede existir sin la otra, pero no viceversa. Finalmente, la distinción de la razón se da cuando una y la misma cosa es concebida por nosotros de dos maneras distintas, es decir, cuando podemos formarnos dos conceptos diferentes de la misma cosa.

La tesis de Jarrett es que lo que Spinoza establece entre esencia y existencia es una distinción modal, en la que la existencia no puede darse sin la esencia, pero sí viceversa. De esta manera, sostiene que la existencia durable de una cosa no es algo que sea por derecho propio, sino más bien una característica in-esencial de la cosa o un estado de ella (jarrett, 2001, p. 251). En este sentido, equipara la postura spinozista con la de Maimónides, según quien la existencia es un accidente perteneciente a todas las cosas y, por lo tanto, un elemento adicionado a la esencia.

LECTURAS UNILATERALES: ACOSMISMO Y PANTEÍSMO

Denominamos con este nombre a aquellas interpretaciones que sostienen que la ontología spinozista revela una dualidad solo superficial, ya que lo que en realidad postula no es más que un solo ámbito del ser a costa de anular el otro. Es decir, a aquellas que defienden un monismo en el cual no hay lugar para dualidad alguna, donde la diferencia inicial queda, en un segundo momento, reducida a un solo ámbito de lo real: o la Sustancia y lo infinito, o la multiplicidad finita. En el primer caso se lo acusa de acosmista por anular toda finitud posible; en el segundo de panteísta por suprimir a Dios.

Entre aquellos autores que consideran que, en un sistema como el spinozista, el único ámbito que acaba por existir es el de lo infinito o la Sustancia, hallamos a Hegel y a María Zambrano. La lectura de Spinoza que hace Hegel marca un hito en la recepción de la obra spinoziana, e influye en las interpretaciones de autores posteriores. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (1955), a pocos renglones del inicio del análisis que dedica a Spinoza, el autor escribe acerca de su muerte: "Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los 44 años, víctima de una tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la substancia una" (HEGEL, 1955, p.282).

Desde el comienzo, el filósofo alemán expone su punto de vista acerca de la filosofía spinoziana, y lo que para él será una de sus fallas fundamentales: la anulación de toda multiplicidad y particularidad. Spinoza, según Hegel, termina por reducir todo a una Sustancia que carece de determinación, es decir, a una infinitud absolutamente inmóvil (HEGEL, 1955, p. 286) y carente de vida.

Según su lectura, las distinciones que se hallan en la *Ética* entre Sustancia, atributo y modo, aparecen como definiciones entrelazadas, y no son más que eso: definiciones. No se ve el modo en que los atributos brotan de la Sustancia, ni los modos de los atributos (HEGEL, 1955, p.294). En realidad, para Hegel, no se ve el modo en que pueda pensarse el universo como algo dotado de realidad en una ontología como la spinoziana. Es por esto que el filósofo alemán defiende al holandés ante la acusación de ateísmo, para hacer que recaiga sobre él una mucho más dura: la de acosmismo. Con las siguientes palabras lo expresa Hegel:

> [...] Sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distinga entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón, podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial.
>
> Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues solo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: esta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios es.
>
> La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado (HEGEL, 1955, p. 303).

Así, lo que desaparece en Spinoza, lejos de ser Dios, es la finitud. Lo verdaderamente real es la Sustancia general y absoluta, como lo no particular. Todo lo particular y lo individual, no serán más que simples negaciones, como todo lo determinado en general (hegel, 1955, p. 308). Las consecuencias para la Sustancia serán, bajo esta óptica, también,

drásticas. Si lo finito desaparece, lo infinito perece: la Sustancia spinozista no será más que totalidad muerta.

Pierre Macherey, en su libro *Hegel o Spinoza* (2006), resume de manera magistral la interpretación hegeliana de la ontología spinozista. Acerca de esto dice: "El punto de vista de la Sustancia expresa lo absoluto a su manera: sin la vida que lo anima y lo hace existir. Es el espíritu fijado y muerto que no es más que sí, en una restricción originaria que lo condena desde el principio" (MACHEREY, 2006, p. 37).

María Zambrano, en su artículo *La salvación del individuo en Spinoza* (1936), defiende una lectura en total continuidad con la hegeliana, afirmando que para Spinoza ser individuo, ser modificación, en realidad no es ser nada. De este modo, contra las lecturas platónicas, lee en Spinoza un monismo Sustancial, pero a costa de eliminar la temporalidad, la singularidad y, en última instancia, la existencia, lo que vive.

A esta conclusión llega la autora, a partir de establecer que en Spinoza no hay ningún criterio que nos permita entender en qué sentido el Ser del individuo se distingue del Ser de la Sustancia. No hay, según Zambrano, ningún principio de individuación o separación que permita a los modos ser distintos y múltiples. Esto, la lleva a proclamar la ilusión de toda particularidad. Con las siguientes palabras lo expresa:

> ¿Pero qué quiere decir que el individuo no esté, en cuanto a su ser, separado? Quiere decir, por lo pronto, que para ser lo que es no necesita de metafísica soledad, que no tiene nada de peculiar, privativo suyo, nada esencial a su naturaleza que sea él y solo él; quiere decir que su ser es idéntico no solo al de los demás individuos, sino, y es lo más grave, que es idéntico a lo demás que hay en el mundo y que no es él; quiere decir, en suma, que su situación de existencia como tal individuo es solo un terrible equívoco, una tremenda falsificación con que se encuentra y que

> es preciso a todo trance deshacer. El individuo que reconoce esto tiene que empezar por deshacer la situación en que por lo pronto se encuentra cuando se da cuenta de sí y comenzar a desvivirla, a vivir en contra de ella, como si se tratase de una ilusión, de un engaño de visión suya, como si él mismo, su persona, fuese un fantasma, apariencia de ALGO NO REAL (ZAMBRANO, 1936, P. 16).

Según esta lectura, la ontología spinoziana conduce ineludiblemente a la ficción de lo modal, a la apariencia de lo finito, a su carencia de ser. Al partir de la identidad entre naturaleza, Dios y ser humano, la separación se elimina desde el principio. La esencia de los modos no existe separadamente de la esencia de la sustancia (ZAMBRANO, 1936, p. 17).

¿Qué lugar ocupa, entonces el individuo en la propuesta spinoziana? Allí la individualidad es el resultado de un proceso imaginativo, la consecuencia de un equívoco, y, también, la causa de todo dolor humano. La razón nos muestra que no somos nada fuera de la Sustancia, nos pone en conocimiento de nuestra nulidad. Al error de la separación lo resuelve una idea clara y distinta: el conocimiento adecuado en Spinoza nos enseña que nuestra esencia coincide con la de Dios (EIVP37 dem.) (ZAMBRANO, 1936, p. 17).

Esta tesis, según Zambrano, se ve expresada a lo largo de toda la *Ética*, que no es más que un desarrollo circular de lo mismo. En ella "no existe un punto de partida y uno de llegada, sino que se llega allí mismo de donde se parte; es un viaje a través de las zonas del ser del universo en el cual se comprueba siempre la misma verdad, la enunciada en la primera proposición del libro primero de la *Ética*: solo hay una sustancia, solo existe un algo que es y que es éste: el que es" (ZAMBRANO, 1936, p. 18). Esto, para la autora, lleva ineludiblemente a no poder "reprimir la desoladora impresión de que al no existir más que un solo ser, estamos de nuevo, a la vuelta de todo este viaje, en la nada" (ZAMBRANO, 1936, p. 18).

En resumen, para Zambrano, la ontología de Spinoza no hace más que postular un solo ámbito del ser, pero no como la superación de las distinciones, no como la unión de todas las expresiones a partir de la Sustancia, sino como la aniquilación de todas ellas, como la supresión de toda particularidad y singularidad. Dios termina por ser lo único que es, lo único real. La dualidad se elimina antes de nacer, aplastada por lo único que tiene realidad: la Sustancia. Así, concluye la autora, "el mundo se ha despersonalizado, se ha quedado sin personas, reducido a un ser absoluto que lo es todo, pero que quizá por eso mismo no sea nada" (ZAMBRANO, 1936, p. 18).

En la vereda opuesta a lecturas como las de Hegel y Zambrano se halla la que realiza Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (2010). Este autor comparte con aquellos la hipótesis unilateral, es decir, la hipótesis de que en Spinoza solo uno de los ámbitos del ser subsiste como consecuencia de la anulación del otro. Sin embargo, se opone a ellos en la elección de cuál: para Bayle, no hay más que modificaciones. Según su perspectiva, al identificar la Sustancia y los modos, Spinoza cae en un panteísmo absoluto en el que la Sustancia infinita termina por anularse, por diluirse en sus expresiones.

El análisis de Bayle se basa, principalmente, en mostrar las absurdas consecuencias que se generan a partir de sostener que Dios es extenso, tal como afirma Spinoza. El autor sostiene que la inmutabilidad de Dios es incompatible con la naturaleza de la extensión, ya que la materia sufre realmente la división de sus partes (bayle, 2010, p. 364). En este sentido, hace fundamental hincapié en el concepto de "modificación" spinoziano, y muestra cómo una ontología que plantea la modificación de una Sustancia que es extensa, es una ontología sin Dios. Según Bayle, Spinoza utiliza el término "modificación" o "modalidad" para evitar el

uso del concepto "parte" (bayle, 2010, p. 363), pero a fin de cuentas los términos poseen el mismo sentido: la división de la Sustancia. La propuesta spinoziana no hace sino multiplicar a Dios en cuantos modos hay, es decir, da lugar a infinitas Sustancias finitas. Con las siguientes palabras lo explica Bayle:

> Las modalidades son seres que no pueden existir sin la sustancia que modifican; es preciso por lo tanto que la sustancia se encuentre en todo sitio que haya modalidades, es preciso incluso que ella se multiplique en la medida en que se multipliquen las modificaciones incompatibles entre sí: de manera que en todo lugar que haya cinco o seis de esas modificaciones habrá cinco o seis sustancias. Es evidente, ningún spinozista podría negarlo, que la figura cuadrada y la figura circular son incompatibles en el mismo trozo de cera. Es preciso, por lo tanto, necesariamente, que la sustancia modificada por la figura cuadrada no sea la misma sustancia que la modificada por la figura redonda. De manera que, cuando veo una mesa redonda y una mesa cuadrada en una habitación, puedo sostener que la extensión que es sujeto de la mesa redonda es una sustancia distinta de la extensión que es sujeto de la otra mesa (BAYLE, 2010, p. 364).

Así, lo que quedan no son más que modos sustancializados, o múltiples sustancias. Spinoza no puede escapar de un Dios que se vuelve mutable y corruptible. De donde resulta, dice Bayle, "que el Dios de los spinozistas es una naturaleza actualmente cambiante y que pasa continuamente por diversos estados que difieren interior y realmente unos de otros. No es para nada, por lo tanto, el ser soberanamente perfecto en el cual no hay ni sombra de cambio ni variación alguna" (BAYLE, 2010, p. 366).

Lejos, entonces, de coincidir con lecturas como la hegeliana, que ven al Dios spinoziano como uno, fijo e inmóvil, Bayle lo considera como cambiante, múltiple, y contradictorio, o sea, un no-Dios. Así concluye:

> He allí la imagen del Dios de Spinoza; el mismo tiene la fuerza de cambiarse o modificarse en tierra, en luna, en mar, en árbol, etc., y es absolutamente uno y sin composición de partes alguna. Es verdad, por lo tanto, que se puede asegurar que la tierra es Dios, que la luna es Dios, que la tierra es enteramente Dios, que también lo es la luna, que Dios es la tierra, que es la luna, que Dios es enteramente la tierra, que Dios es enteramente la luna (BAYLE, 2010, p. 400).

LECTURAS UNÍVOCAS

Por último, encontramos las lecturas unívocas o anti-platónicas que han dominado la escena en los últimos años. Estas defienden la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la Sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo. Es decir, leen en Spinoza la proclamación de un monismo sustancial que se expresa en una infinitud de modificaciones finitas.

Gilles Deleuze, con su monumental *Spinoza y el problema de la expresión* (1996), erige una bisagra en la interpretación de la filosofía spinoziana. Su postulación del término "expresión" como aquel que permite una lectura absolutamente inmanente de la ontología de Spinoza, inaugura una línea de interpretaciones que abrazan la absoluta univocidad del ser. Así, en lugar de pensar la sustancia, sus atributos y sus modificaciones como distintos estamentos de lo real, Deleuze unifica las distinciones en una y la misma expresión de lo que es. De este modo, establece que "en primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación" (deleuze, 1996, p. 10).

Este "expresar" se relaciona de forma directa, según Deleuze, con los conceptos "explicar" y "englobar", lo que permite pensar la inmanencia de modo radical. Con las siguientes palabras lo explica el filósofo:

> Explicar es desarrollar. Englobar es implicar. Sin embargo, ambos términos no son contrarios: solo indican dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la substancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar (DELEUZE, 1996, p. 12).

En este sentido, la univocidad se vuelve innegable: la Naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa (deleuze, 1996, p. 13). En este contexto, la relación entre lo infinito y lo finito pierde su oscuridad para volverse la más acabada manifestación de inmanencia. Esto se muestra, según Deleuze, en que, si bien sustancia y modos no se dicen en el mismo sentido, el ser se dice en el mismo sentido en ambos:

> La univocidad de los atributos no significa que la substancia y los modos tengan el mismo ser o la misma perfección: la substancia es en sí, las modificaciones son en la substancia como en otra cosa. Lo que es en otra cosa y lo que es en sí no se supone en el mismo sentido, pero el ser se dice formalmente en el mismo sentido de lo que es en sí y de lo que es en otra cosa: los mismos atributos, tomados en el mismo sentido, constituyen la esencia de lo uno y son implicados por la esencia de lo otro. Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente al finito y al infinito, al *in-se* y al *in-alio*. Al contrario, es el Ente calificado de la substancia, en el que la substancia permanece

> en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa. La inmanencia es pues la nueva figura que toma la teoría de la univocidad en Spinoza (DELEUZE, 1996, p. 161).

Así, se establece, contra toda lectura dualista, la igualdad de todas las formas del ser spinozianas, y la consecuente univocidad de lo real que deriva de ella. "Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente igual, del Ente-unívoco y común. Busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir su comunidad formal" (DELEUZE, 1996, p. 163).

Vittorio Morfino en *Esencia y relación* (2015) brinda una lectura en total continuidad con la deleuziana. Allí, defiende una interpretación basada en la identificación de la esencia, la existencia y la potencia spinozianas, sosteniendo que en Spinoza se refieren a lo mismo (morfino, 2015, p. 2).[3] Su propuesta es pensar la ontología spinoziana como una "ontología de la relación", donde "la esencia dejaría de ser aquella cosa "íntima" (tre), para situarse en el nudo que conecta cada cosa singular con las otras, siendo indistinguible de la existencia-potencia del individuo" (MORFINO, 2015, p. 1).

Para esto, Morfino propone entender el "ser en otro" de los modos, no como el ser en la sustancia, sino como el ser en el tejido de las relaciones en las que se encuentra inserto. Es decir, el ser modo como estar constituido de modos, en una relación de intercambio con modos, y entrando en la constitución de modos. La consecuencia, respecto al problema dualista, es radical: "así como no se da una esencia divina

3 Allí Morfino señala, incluso, que la esencia es posterior a la existencia.

que preceda su existencia-potencia, no se dan esencias de las cosas que precedan a su existencia-potencia, es decir, se dan al interior de la trama relacional tejida desde la causalidad inmanente divina" (MORFINO, 2015, p.2).

La univocidad se ve también expresada, según Morfino, en la unidad entre eternidad-duración o simultaneidad-sucesión. El autor, contra todo platonismo, establece que "la eternidad no puede ser una simultaneidad en la que la sucesión se encuentra concentrada, y a la que 'después' sigue la serie de las cosas finitas según el camino ofrecido por la eternidad. La eternidad y la duración no están en dos 'lugares' diferentes, sino en el mismo 'lugar'." (MORFINO, 2015, p. 21).

La división entre estos dos planos de lo real -a un lado la serie de las cosas fijas y eternas, al otro la de las cosas mutables- no tiene lugar en la "ontología de la relación" propuesta por Morfino. En los siguientes términos lo expresa el autor:

> La eternidad, entonces, no puede ser el punto panorámico desde el cual es posible observar la sucesión (como lo es, por ejemplo, en Tomás), precisamente porque no está dado ni el punto panorámico, ni la flecha orientada de la sucesión. La eternidad es el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones, y en este sentido no dura y no puede estar pensada en términos temporales. Cada cosa singular es eterna en cuanto su existencia se da en la trama, en el tejido, en la textura compleja de relaciones que, sin embargo, no existe antes de su duración, sino en su duración misma. Y es que la duración de una cosa singular no es pensable como una sucesión de estados en el tiempo, sino como un cum durare, para usar un término lucreciano que a Spinoza le gusta mucho, como un *concurrere* (por lo demás la cosa singular misma es definida como un *concurrere* de más individuos en una actio que genera un solo efecto) (MORFINO, 2015, p. 21).

Si la duración es una trama de duraciones, la eternidad no es nada distinto a ella. Esta es la complejidad de esas tramas. El punto de vista de la eternidad es el que puede entender esta complejidad, sin parcialidades, sino en su totalidad (MORFINO, 2015, p. 22).

Marilena Chaui en *O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário* (2008), realiza una lectura con este mismo espíritu, centrándose, fundamentalmente, en la distinción necesidad-contingencia. El objetivo del artículo es mostrar cómo Spinoza encarna una metafísica de lo necesario, contra cualquier lectura que deje lugar a la posibilidad y la contingencia. Nos interesa de su análisis, particularmente, la interpretación unívoca que realiza de la dupla esencia-existencia.

Con relación a esta, Chaui hace hincapié principalmente en la definición 2 de eii, que reza del siguiente modo: "Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse" (spinoza, 2016, p. 122). Esta, al defender la identidad entre la esencia y la existencia de las cosas singulares, evidencia la radical diferencia entre la ontología de Spinoza y las ontologías de lo posible. Con las siguientes palabras lo expresa la filósofa: "La subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso viceversa, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando de lado la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir" (CHAUI, 2008, p. 19).

Así, la posibilidad no es más que una muestra de nuestra ignorancia. Las cosas son necesarias o imposibles, no hay lugar para lo posible ni para lo contingente (CHAUI, 2008, p. 23; 37). Esto lleva a Chaui a defender

que, en Spinoza, las existencias singulares son tan necesarias como sus esencias. Las esencias de las cosas particulares están comprendidas en la naturaleza de los atributos de la sustancia y, por consiguiente, sus existencias están determinadas por la potencia de esos mismos atributos (CHAUI, 2008, p. 27). Así, no hay manera de pensar esencias sin existencia, ambas están determinadas por la acción de lo absolutamente infinito a ser de modo necesario.

La lectura que la autora hace, tanto de la dupla necesidad-contingencia, como de la de esencia-existencia, se inscribe en la línea que sostiene la unidad de lo infinito y lo finito. Para Chaui, en Spinoza no es posible pensar una dualidad de lo real, en su ontología "la necesidad causal que rige las cosas particulares, esto es, finitas y con existencia y duración determinadas, constituye una red causal infinita y eterna de cosas finitas y duraderas. En otros términos, el infinito actual de los atributos y de los modos infinitos se efectúa como tal en las series infinitas de causas finitas" (CHAUI, 2008, p. 29, la traducción es nuestra).

Así, la necesidad es parte de la finitud, porque es solo en las causas finitas donde lo infinito se expresa de modo absolutamente necesario y determinado. Esto no es más que la inmanencia de la naturaleza, que se ordena a sí misma de modo espontáneo, que se diferencia sin fragmentarse ni separarse, conservándose presente en cada una de sus expresiones (CHAUI, 2008, p.34). Así, lo infinito no es más que, en palabras de Borges retomadas por Chaui, "mapa de Aquel que es todas sus estrellas" (BORGES, 1969).

Tanto las interpretaciones platónicas como las unilaterales comparten, según nuestra creencia, el error de leer en una ontología de la absoluta inmanencia una dualidad ontológica. Ambas ven en el corpus spinoziano una postulación trascendente, en la que hay dos estratos de lo real. Para los platónicos estos dos ámbitos coexisten, uno con prioridad, el otro como derivado. Las lecturas unilaterales también parten de una afirmación dualista pero para eliminarla, sosteniendo que el planteo spinozista termina por subsumir un ámbito dentro del otro.

Lo que sucede con las lecturas unívocas es lo opuesto: estas, en su oposición férrea a cualquier separación o división, muchas veces terminan por caer en la supresión contraria que los platónicos. Es decir, pretenden fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuela permanentemente en los textos.

Por esa razón, indagaremos, por último, la vía del "perspectivismo". Llamaremos con este nombre a los intentos por pensar la dualidad spinozista como gnoseológica, es decir, introducida por el hombre a partir de sus modos de acceso a lo real. Creemos que este camino nos permitirá explorar una salida que no implica renunciar ni a la univocidad, ni a dualidad, sino unirlas en la absoluta plenitud y afirmación del ser.

Las tentativas por pensar la ontología spinozista como inescindible de su teoría del conocimiento han sido pocas e inconsistentes, con excepción del análisis realizado por Julie Klein, que comentaremos luego. Los autores que han puesto de relieve el lugar que ocupan las maneras de conocer del hombre en relación a las duplas que han dado lugar a las objeciones dualistas ya planteadas, han brindado análisis limitados o accesorios. Ninguno de ellos ha tomado estos modos de concebir como los únicos causantes de las distinciones. Tampoco han realizado un análisis

sistemático de esta problemática, que permitiría no solo evitar cualquier objeción dualista, sino también brindar una comprensión más acabada de la propuesta e intención spinoziana.

Tal es el caso, por ejemplo, de Mogens Laerke, quien en su artículo *Aspects of Spinoza's Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality* (2017), con el fin de brindar una lectura unívoca y anti-platónica de la ontología spinozista, introduce lo que él denomina "aspectual reading". El autor define esta lectura como aquella que entiende la esencia formal, la esencia objetiva, la existencia, la no-existencia y la actualidad spinozianas, como calificaciones que expresan distintos aspectos de una y la misma cosa, en lugar de como siendo distintas cosas (LAERKE, 2017, p. 14). De este modo, la propuesta busca superar la proliferación de entidades realmente heterogéneas, y poder proclamar la unidad de lo real.

Esta hipótesis de lectura es utilizada, por ejemplo, para pensar la relación entre esencia formal y esencia actual. Para Laerke, estas no serán más que aspectos de la misma cosa. Entre ambas no habrá distinción ontológica ni, mucho menos, prioridad o causalidad. Con las siguientes palabras lo explica el autor:

> Consecuentemente, cuando Spinoza habla del *conatus* como de la "esencia actual" de una cosa, esto no implica que debamos distinguir esta esencia actual de alguna otra esencia no actual, que sea la esencia formal. Su objetivo es, contrariamente, enfatizar que, del mismo modo que todas las cosas poseen una forma o *ratio* característica, que es el aspecto formal de su esencia, estas muestran un poder distintivo o *conatus*, el aspecto actual de su esencia, que hace que la cosa persevere en la existencia. Todas las cosas tienen un aspecto actual de poder o *conatus* que no necesita ser explicado por nada que esté más allá de esa esencia (LAERKE, 2017, p. 34, la traducción es nuestra).

El mismo esquema se repite a la hora de distinguir entre existencia eterna y existencia durable. Estas, afirma, no son más que una y la misma existencia entendida bajo dos aspectos distintos, dependiendo de si esta es concebida como propiedad de la sustancia o como propiedad de los modos. Así, la diferencia entre eternidad y duración no corresponde a dos niveles del ser: esencia y existencia, sino que se relaciona con la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata* (EII, p29, s). Acerca de esto, dice:

> Cuando consideramos la esencia de una cosa, concebimos el aspecto de esa cosa que se halla directamente relacionado con la *natura naturans*, o con la esencia de Dios. Esta es la clase de concepción que Spinoza llama "conocimiento intuitivo", o tercer género de conocimiento, que 'procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de las esencias de las cosas' (Eii, P40, S). Por el contrario, cuando consideramos la existencia de una cosa, concebimos el aspecto de la cosa que se relaciona con la *natura naturata*, es decir, la consideramos como un modo relacionado con otros modos, que existe o no dependiendo de si los otros modos causan su existencia o su no existencia. En suma, cuando concebimos el aspecto de la cosa que es meramente duracional (LAERKE, 2017, p. 41).

Ahora bien, si bien la lectura aspectual se encuentra en la propuesta, esta solo lo está de modo intermitente o irregular. No aparece como una apuesta fuerte del autor. De hecho, la hipótesis se muestra ausente en momentos en los que hubiese sido de mucha ayuda. Un ejemplo claro de esto es el modo en que Laerke explica la objeción dualista de eii, p8, donde Spinoza parece sugerir las esencias formales de modos no existentes. Lejos de recurrir a las distintas perspectivas humanas como modo de resolver el problema, termina por brindar una explicación que complica aún más el panorama ontológico spinoziano. Para esto, toma la demostración de la proposición 11 de ei, donde Spinoza establece que

"debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia" (SPINOZA, 2016, p. 67), y sostiene que es en virtud de esas determinadas causas o razones de no-existencia que debemos pensar que las esencias formales de los modos no existentes están contenidas en los atributos (LAERKE, 2017, p. 30). En otras palabras, desde esta perspectiva, cuando una cosa existe, su esencia formal está contenida en los atributos en virtud de las causas que lo llevan a existir, cuando no existe, su esencia formal está contenida en virtud de las causas que lo excluyen de la existencia (LAERKE , 2017, p. 32).

Así, la explicación parece derivar en aquello que quería evitarse. Si se admite la argumentación de Laerke, debemos aceptar que las esencias formales no necesitan, para ser, de la existencia, lo que creemos que está en total discrepancia con su propio pensamiento, y con el de Spinoza. Lo curioso es que el autor no utilice en este caso la hipótesis "aspectual" que propone, que hubiera evitado todo este embrollo.

El trabajo de Morfino (2015) también puede inscribirse dentro de esta corriente. Si bien no utiliza la hipótesis gnoseológica para brindar una solución definitiva al problema ontológico, hace uso de ella en ciertos casos puntuales, sobre todo para buscar salida a ciertas proposiciones problemáticas que parecen violar la univocidad. En este sentido, analiza, al igual que Laerke, la proposición 8 de Eii, y la resuelve, contrariamente a lo realizado por este autor, a partir de los modos en que los hombres acceden a lo real. Para esto, hace hincapié en el escolio a esta proposición, donde Spinoza brinda el ejemplo del círculo y los rectángulos en él contenidos. Allí, nuestro filósofo distingue entre los infinitos rectángulos contenidos en la idea del círculo, y su diferencia con aquellos realmente trazados o existentes: D y E. Morfino dice sobre esto:

> [...] si efectivamente los infinitos rectángulos contenidos en el círculo son a las cosas singulares comprendidas en los atributos de Dios, como los rectángulos formados desde los segmentos de las líneas D y E son a las cosas singulares que duran, significa que la diferencia no está en una adición externa, como parece sugerir Herbart, ni en un paso de lo posible a lo real o de lo virtual a lo real, como sugieren Althusser y Deleuze, sino en el diferente modo en el cual es posible concebir una misma cosa. Cada modo está comprendido en Dios y al mismo tiempo dura. Cada modo es una trama de relaciones y al mismo tiempo un individuo que persevera en su ser: simplemente, la duración del individuo no es concebible a través de una flecha temporal orientada, como un segmento recortado sobre una recta por dos puntos, que constituirían el origen y el fin, sino como una compleja trama de ritmos temporales que no son inherentes a un sustrato último, precisamente porque el individuo spinoziano no es ni átomo, ni sustrato (MORFINO, 2015, p. 23).

Thomas Lennon en *The rationalist conception of substance* (2005), utiliza lo que él llama "The subespecie model" para pensar, entre otras cosas, la relación que Spinoza establece entre la Sustancia y sus atributos. Si bien la discusión entre los intérpretes que establecen entre ambos una distinción objetiva, y los que defienden una meramente subjetiva, es vasta y excede el propósito de este trabajo, lo que nos interesa del artículo de Lennon es el modo en que caracteriza el modelo. El autor sostiene que este modelo de conocimiento es el que pregona el racionalismo, para el que "el conocimiento se trata de establecer conexiones necesarias, lo que solo es posible de hacer porque vemos la misma cosa bajo diferentes aspectos" (LENNON, 2005, p. 13).

Julie Klein, como hemos anticipado, realiza un trabajo profundo y de máxima precisión que es un antecedente innegable del problema que nos compete. La autora en su artículo *By eternity I understand: Eternity according to Spinoza* (2002), parte de la proclamación de lo que para no-

sotros es el único punto de partida posible: el cruce entre la teoría del conocimiento spinoziana y su ontología. Lo que en primera instancia interesa a Klein, tal como el título lo indica, es el problema de la eternidad. Su propuesta es la de analizar éste en relación con el conocimiento humano, "relacionando las nociones de tiempo, duración, y eternidad con los diferentes modos o tipos de percepción analizados en la Ética" (KLEIN, 2002, p. 295, la traducción es nuestra).

Klein establece que la definición de eternidad que Spinoza brinda en la primera parte de la *Ética* — "Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna" —, muestra cómo esta no es considerada por el filósofo en términos de "ser", sino más bien de "entender". La eternidad es la existencia misma entendida en términos de necesidad (KLEIN, 2002, p. 296). Lo que Spinoza dice en la explicación — "En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin"-, sirve a la autora para distinguir entre esta eternidad y la duración. Todo parece indicar lo mismo, nos seguimos moviendo en el ámbito del conocimiento: así, considerar el tiempo y la duración no nos ayudará a entender la eternidad (KLEIN, 2002, p. 297).

La identificación de eternidad y duración con modos de percibir, le permite a Klein establecer una distinción modal, y no real entre ambas. Las expresiones "bajo el aspecto de" (*sub specie*) y "en la medida en" (*quatenus ad*), apuntan en el mismo sentido: la misma cosa puede ser considerada desde diferentes perspectivas y en distintos respectos. De esta manera, las frases *sub specie aeternitatis* y *sub specie durationis* son en Spinoza

dos modos de experimentar y percibir el mismo Dios–Naturaleza–Sustancia (KLEIN, 2002, p. 297).

Cuando llega la hora de explicitar la manera en que los modos de conocimiento humano dan lugar a las distinciones, Klein lo explica de modo sencillo: El primer género de conocimiento o imaginación se caracteriza por la pasividad, el desorden y las conexiones incorrectas. Para éste, la necesidad de la Naturaleza se vuelve oscura, y no logra aprehender el despliegue de las cadenas causales. Así, separa las modificaciones de la sustancia y de la forma en la que fluyen desde la eternidad (KLEIN, 2002, p. 302), y las asocia a las nociones de tiempo y duración. El segundo género o conocimiento racional, comprende las cosas bajo el aspecto de la sistematicidad, la necesidad y las relaciones causales. Es decir, es una preparación para el tercer género de conocimiento (KLEIN, 2002, p. 306). Esta razón concibe las cosas sin relación con el tiempo, y desde una cierta perspectiva de eternidad. Por último, se encuentra el tercer género de conocimiento. Cuando pensamos o entendemos la Naturaleza según éste, Spinoza le da el nombre de eternidad (KLEIN, 2002, p. 299).Con las siguientes palabras lo explica Klein:

> [...] estas dos maneras conciben la misma cosa, primero bajo el aspecto de la duración, aislando la Naturaleza a un determinado tiempo y lugar, segundo, bajo el aspecto de la eternidad, esto es como efecto inmanente de Dios. Concebir las cosas 'de acuerdo a' o 'en la forma de' la duración, las estructura como entidades separadas y relacionadas, cuyo carácter es explicado por el regreso al infinito de las causas determinadas (Ei, P28; Eii, P9). Concebirlas como "contenidas en Dios" y "bajo el aspecto de la eternidad" (*sub specie aeternitatis*) nos mueve en la dirección de la infinitud. A fin de cuentas, sin embargo, estamos concibiendo la misma cosa de dos maneras distintas (KLEIN, 2002, p. 314, la traducción es nuestra).

GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

Continuando en esta misma línea interpretativa, nuestra propuesta será la de explicar todas y cada una de las dualidades que se encuentran a lo largo de los textos spinozistas como diferentes perspectivas de lo real, la Naturaleza o Dios. De este modo, se volverá evidente la unidad coherente entre univocidad y dualidad en la propuesta spinozista.

En la segunda parte de su *Ética*, Spinoza distingue y caracteriza los diferentes tipos de percepción o conocimiento humanos. Allí establece que el primer género, o imaginación, conoce de modo mutilado y confuso. Éste, a partir de tener ideas inadecuadas de las cosas, no logra asir la totalidad de lo que es, sino más bien escorzos. En este sentido, está asociado a la falsedad (SPINOZA, 2016, p.181), que Spinoza describe como una privación de conocimiento (SPINOZA, 2016, p. 171). Así, el resultado de este modo de conocer no consiste en una privación absoluta, ni tampoco en una completa ignorancia, sino en una carencia o falta. En otras palabras: la imaginación conoce deficitaria o insuficientemente. Su perspectiva es limitada.

Al conocer de este modo parcial y sesgado, el primer género de conocimiento solo puede concebir las cosas como contingentes. Jamás logra percibir lo necesario de lo real. Su contacto con el mundo es directo e inmediato, y no puede establecer con certeza nada respecto del pasado ni del futuro. A ella todo se le presenta como revistiendo posibilidad. El tiempo y la duración son consecuencia de su actividad. Éstos surgen a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros (SPINOZA, 2016, p. 185).

Spinoza describe al segundo género de conocimiento, o razón, como aquel que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (SPINOZA, 2016, p. 179). Todos los cuerpos, dice nuestro filósofo, concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (SPINOZA, 2016, p. 175). Eso en que concuerdan serán las nociones comunes, caracterizadas como "aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo", y serán descritas por Spinoza como los fundamentos de nuestro raciocinio (SPINOZA, 2016, p. 176). Ahora bien, dice nuestro filósofo, al percibir lo común, estas nociones "no constituye(n) la esencia de ninguna cosa singular" (SPINOZA, 2016, p. 173).

Así, parece que el conocimiento racional nos pone en contacto con otra perspectiva del ser, la de lo común. Pero también tiene carencia: a la razón se le escapa la singularidad. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (SPINOZA,2006), Spinoza es bastante más explícito respecto a esto. Acerca del segundo género de conocimiento[4] dice: "Hay un conocimiento en que la esencia de una cosa se infiere de otra cosa, pero no de una manera adecuada; lo que ocurre sea cuando de un efecto cualquiera inferimos la causa, sea cuando deducimos una conclusión de algún universal que se acompaña siempre de la misma propiedad". En la nota al pie que acompaña a este párrafo, establece que, a partir de

4 Es sabido que en el tre Spinoza no utiliza el término *ratio* para describir este tipo de conocimiento, y que las características que brinda sobre éste cambian considerablemente en su obra principal, la *Ética*. Este cambio se deja ver, sobre todo en la nota de "inadecuación" que posee en este tratado el segundo género de conocimiento, que en la *Ética* será adecuado, y en la ausencia del concepto de "nociones comunes" que aparecerá luego en su obra central. Sin embargo, nos parece significativo el modo en que Spinoza relaciona en este texto este género de conocimiento con el desconocimiento de las esencias singulares.

esta clase de concepción, "no comprendemos de la causa sino lo que observamos en el efecto", y que "solo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa" (SPINOZA, 2006, p. 34). Este género de conocimiento, concluye, "nos da la idea de la cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error. No obstante, no será por sí mismo el medio para lograr nuestra perfección" (SPINOZA, 2006, p. 36).

Así, tanto el primer género como el segundo parecen ser limitados en algún sentido. Ahora bien, la privación de la razón es, en cierto modo, mejor que la de la imaginación. La explicación parece radicar, simplemente, en que su perspectiva posee mucha mayor afinidad con el último y más excelso modo de conocer: la ciencia intuitiva. ¿Por qué? Porque las notas con las que conoce la razón son la necesidad y la eternidad, características que también posee el tercer género de conocimiento.

Con las siguientes palabras lo explica en la *Ética:*

> Es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es en sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad (SPINOZA, 2016, p. 186).

El tercer género de conocimiento recibe el nombre de "ciencia intuitiva". Éste "progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (SPINOZA, 2016, p. 179). Nos parece intere-

sante pensar este modo de concebir en relación con la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, célebre por resumir el núcleo duro de la propuesta ontológica spinozista: "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse" (SPINOZA, 2016). El último género de conocimiento surge como respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebirlas a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios (SPINOZA, 2016, p.187). Este camino está reservado solo al entendimiento y la intuición.

Así, no es de extrañar que este último modo de conocer sea descrito por Spinoza como el único que "aprehende la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error" (SPINOZA, 2006, p. 37). En este sentido, este será el género que me permitirá acceder a la perspectiva total y adecuada del ser. Dejando atrás la perspectiva de la imaginación, que me presentaba lo dado como singular, durable, existente aquí y ahora; pero también superando la perspectiva de la razón, que me ponía en contacto con lo común, lo eterno y lo necesario, pero perdiendo de vista lo particular, la esencia singular.

Antes de pasar al análisis que nos permita relacionar estos modos de conocer con las dualidades tematizadas, nos interesa insistir sobre el lugar que ocupa la falsedad en la teoría del conocimiento spinoziana. Si bien nuestra hipótesis de lectura puede leerse, en algún sentido, como "ascendente", es decir, como una escalera en la que se parte de la imaginación, se sube a la ratio, y se llega a la ciencia intuitiva, no por esto sostenemos que haya géneros de conocimiento ficticios o erróneos. El propio Spinoza describe la falsedad como carencia. Esto implica que, aún en el registro imaginativo, el hombre conoce algo de lo real. La

perspectiva de este género es auténtica y legítima, aunque incompleta y deficitaria.

Lo que sucede desde el punto de vista ético es cosa distinta. Spinoza no duda en sostener que hay modos de conocer mejores que otros, más completos, más plenos. Sobre todo por la utilidad que tienen para nuestras vidas. El siguiente párrafo lo sintetiza a la perfección:

> Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso solo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento (SPINOZA, 2016, p. 398).

DUALISMO GNOSEOLÓGICO

Son innumerables las veces en que nuestro filósofo asocia los géneros de conocimiento a las dualidades, de pretendido origen ontológico, que tanto problema le han dado. A continuación, indagaremos los pares duales de esencias-existencias, eternidad-duración, infinito-finito, sustancia-modos, y mostraremos no solo el origen gnoseológico de todas estas distinciones, sino la coherencia que, en relación con este tema, posee todo el corpus spinoziano.

ESENCIAS–EXISTENCIAS

En *Pensamientos Metafísicos* (1988), apéndice que acompaña a los *Principios de Filosofía de Descartes,* nuestro filósofo introduce los conceptos de contingencia y necesidad como modo de encarar la distinción entre esencias y existencias. Allí dice lo mismo que repetirá a lo largo de toda su obra:

> Hay algunos que los tienen (a lo posible y a lo contingente) por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...] En efecto, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real (SPINOZA, 1988, p. 240).[5]

Aquí la contingencia es asociada, nuevamente, a un "defecto de nuestro entendimiento". El conocimiento imaginativo o, en las palabras que aquí usa Spinoza, el modo de concebir del vulgo, introduce la parcialidad o la falsedad. Esto se relaciona de modo inmediato con la dupla esencia-existencia. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la "recortamos" de su pasado y su futuro, de las causas que la llevaron ineludiblemente a existir, y de las consecuencias que inevitablemente tendrá. En otras palabras, la separamos de Dios y de lo que es su esencia. La imaginación, al concebir las cosas como inmediatas, actuales y durables, no logra captarlas esencialmente y, en este sentido, no puede comprender la necesidad que poseen. Si conociera el orden de las esencias necesarias, comprendería que las existencias son necesarias de exactamente el mismo modo. No hay nada contingente o posible en ellas.

5 En ei, p29 y p33 se repite esto mismo de modo casi textual.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento,* Spinoza repite lo mismo acerca del primer género de conocimiento y su relación con la distinción entre esencias y existencias.[6] Allí, nuestro filósofo diferencia entre dos niveles dentro del conocimiento imaginativo, a los que llama "de oídas" y "por experiencia vaga". Y establece: "en lo que atañe al primero, además de ser completamente inseguro, es evidente, que de oídas no conocemos ninguna esencia (…), pero como la existencia singular de una cosa cualquiera solo es conocida, como luego veremos, si se conoce su esencia, resulta claro que toda certeza adquirida de oídas debe excluirse de las ciencias" (spinoza, 2006, p.36). Sobre el segundo, se repite el problema en torno al desconocimiento de las esencias. Acerca de este establece:

> En cuanto al segundo, tampoco se puede decir, de ningún modo, que dé idea de aquella proporción que busca. Además de ser cosa sumamente incierta e indefinida, nadie podrá percibir jamás con este modo sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, los cuales nunca se comprenden claramente si no se conocen previamente las esencias. Por tanto, este modo también debe excluirse (SPINOZA, 2006, p. 36).

Así, la conclusión es clara: las esencias son inaccesibles a la imaginación, que solo conoce las existencias durables. O, tal como nosotros lo entendemos, el modo de conocer de la imaginación es existencial, y, entonces,

6 Spinoza establece explícitamente a lo largo de esta obra que existencia y esencia son modos de conocimiento. En §52 dice: "Como todo conocimiento lo es, ya de la cosa considerada como existente, ya de la sola esencia, y como la mayor parte de las imaginaciones se producen con motivo de cosas consideradas como existentes, hablaré, en primer lugar, de estas, en las que solo se imagina la existencia y donde la cosa imaginada en tal caso es comprendida o se supone comprendida."

el término "existencia" no alude ya a una manera de ser, sino de entender o comprender. La existencia no es más que la percepción de una cosa como durable y temporal (SPINOZA, 2016, p. 133), cosa que solo hace la imaginación.

¿Qué pasa con las esencias? Llamamos esencia formal a la cosa singular, cuando la pensamos fuera de todo tiempo, en su ratio o proporción interna no durable. En este sentido, la concebimos como necesaria y eterna. Esto parece realizarlo la razón, la que, si bien percibe la cosa desde cierta perspectiva de eternidad y, por lo tanto, de modo más verdadero, al quitarle toda existencia actual, termina por perder de vista la esencia singular. Lo que queda de la cosa, entonces, es su esencia formal, desposeída de toda existencia.

A esto hace referencia la polémica proposición 8 de eii, que establece: "Las ideas de las cosas singulares -o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios". Si la pensamos desde la hipótesis gnoseológica, esta afirmación no reviste ninguna objeción al planteo spinozista. Es perfectamente posible pensar esencias de modos no existentes. La constitución cognitiva del hombre lo permite, y permite hacerlo de modo verdadero. A esto se refiere Spinoza cuando establece que "podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de esta" (SPINOZA, 2016, p. 63). Así, si logro deshacerme de las percepciones imaginativas y captar el orden racional de la concatenación necesaria de las esencias, es absolutamente factible concebir con verdad que tal cosa existirá en el futuro, o que

existió en el pasado. Esto no implica objeción alguna al planteo monista. La univocidad del ser se mantiene, pero este es capaz de ser pensado desde distintos registros.

Ahora bien, hay una perspectiva que nos muestra la complejidad y unidad de lo real. Que no piensa parcialidades, ni separa características de lo real para hipostasiarlas. Esta perspectiva es la de la ciencia intuitiva. En ella, el conocimiento no me brinda una perspectiva sesgada de la Naturaleza, ni confunde una nota de lo real con lo real, sino que capta la unidad de lo múltiple. Consideramos que Spinoza habla desde el tercer género de conocimiento cuando afirma, en la definición 2 de la segunda parte de la *Ética*: "Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquella dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse" (SPINOZA, 2016, p. 122).

Mediante la ciencia intuitiva la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error (spinoza, 2006, p.37). Esto es, en la fusión y articulación de sus perspectivas: esencia y existencia aparecen unidas de modo definitivo. Con la misma claridad lo establece una nota al pie de *Pensamientos Metafísicos*, donde dice:

> Pero decimos también que la necesidad de existir realmente no es distinta de la necesidad de la esencia. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos (SPINOZA, 1988, p.241).

Si comprendemos el orden de las causas, comprendemos que no hay esencias sin existencias. Y comprendemos, a la vez, que esencia y existencia no son más que notas de lo real, modos de aprehender, fracturar, conocer lo único que hay: la Sustancia modificada.

DURACIÓN–ETERNIDAD

La distinción entre eternidad y duración también es abordada desde los albores de su filosofía por Spinoza. En *Pensamientos Metafísicos* dice acerca de la duración que "es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real". Sobre la eternidad, establece que "es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios" (spinoza, 1988, p. 243).

Conservando el orden expositivo previo, no queda más que señalar el paralelismo de los conceptos o términos. El modo de conocer de la imaginación está asociado a la duración, y tiene como consecuencia el tiempo. En otras palabras, la duración no es más que un modo de pensar lo real. Cuando pienso las cosas desde la imaginación, las concibo como durables. Nos parece ilustrativo, en este sentido, lo que Spinoza dice un poco más adelante en esta misma obra, refiriéndose al tiempo como a "un simple modo de pensar". Allí establece que "del hecho de que comparamos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, ipso facto, hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro" (SPINOZA, 1988, p. 243). Esta será la tarea del hombre: no hacer confuso lo claro. No trastocar lo que es una nota de

mi pensamiento, con lo real. No pensar la duración como un estrato ontológico, sino como lo que es: un modo de pensar la Naturaleza.

Lo que sucede con la eternidad es lo mismo. Esta no es más que la manera de concebir las cosas desde la razón. Este género de conocimiento, como ya ha establecido Spinoza, me permite pensar lo que hay "desde cierta perspectiva de eternidad", como fuera de todo tiempo. Lo que equivale a percibir las esencias formales y necesarias de las cosas, pero perdiendo de vista toda duración, actualidad y devenir.

Tanto la *Ética* como la Epístola XII (SPINOZA, 2007), abordan la dupla eternidad-duración en los mismos términos. En su obra central, vuelve a insistir en describir la duración como un modo de conocer imaginativo o insuficiente. En el escolio a la proposición 29 de la quinta parte de la *Ética*, Spinoza se vale del término "concebir" para distinguir entre la duración y eternidad. Allí dice:

> Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios (SPINOZA, 2016, p. 447).

Así, vuelve a explicar la dualidad desde un punto de vista gnoseológico. A lo largo de toda la *Ética* se observa la insistencia en entender la eternidad como un modo de acceso a lo real, una perspectiva sobre el ser: la

que me brinda la razón.[7] En la cuarta parte, lo resume muy claramente repitiendo que "todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de la eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza" (SPINOZA, 2016, p. 384).

La Carta XII, o Epístola del infinito, insiste en lo mismo. Allí, Spinoza explica de dónde nacen los conceptos de eternidad y duración, estableciendo que "nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos" (SPINOZA, 2007, p. 55), y que de allí nace la diferencia. Pues, por medio de la duración solo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia solo podemos explicarla por medio de la eternidad. Así, repite de modo casi idéntico lo que ya dejó establecido en *Pensamientos Metafísicos*, pero reemplazando la dupla esencias-existencias por la de sustancia-modos. Lo que no hace más que mostrar que las dualidades son equivalentes.

¿Qué es lo que me permite comprender el tercer género de conocimiento? Lo mismo que sucedía con las esencias y las existencias debe pensarse respecto de la eternidad y la duración. Concebir a Dios como durable, como mudable, como existente aquí y ahora, me permite tener solo un conocimiento parcial de él. Es lo que sucedía con interpretaciones como las de Bayle: en la que Dios era identificado solo con una de sus perspectivas y, por lo tanto, su concepto se volvía oscuro. La consecuencia era drástica: la sustancia terminaba por diluirse en una multiplicidad cambiante y finita. Lo contrario surge de concebir lo real solo desde la perspectiva de la eternidad. Esto nos lleva a una lectura muy similar a la

7 Ver ev, p29, p30, p31, p36.

hegeliana, donde toda finitud se vuelve ilusoria, desaparece aplastada por lo único que hay: una sustancia absolutamente infinita.

La propuesta spinoziana es mucho más rica, porque no cae en ninguna de estas conclusiones, justamente porque no parte de la dualidad ontológica. Lo que me permite pensar el tercer género de conocimiento es la eternidad, pero como la unión de todas las duraciones necesarias. O la necesidad de todas esas duraciones recibiendo el nombre de eternidad. Nos parece interesante, en este sentido, lo que Spinoza dice en su Epístola XII:

> Pues como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino solo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente (SPINOZA, 2007, p. 57).

Los modos de la Sustancia, que a partir de la imaginación son concebidos como durables y contingentes, y que desde la razón solo podemos comprender lo que es común y eterno en ellos, son pensados desde el tercer género de conocimiento como la unidad de estas dimensiones. Comprender rectamente los modos implica concebirlos como modificaciones durables y eternas. Como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad.

INFINITO–FINITO

Así como esencias-existencias y eternidad-duración no parecen ser más que modos de conocer lo real, perspectivas sobre Dios, sostenemos que lo mismo sucede con la dupla infinito-finito, las dualidades son equivalentes. Es fundamental para el análisis de esta dupla la Carta xii. En ella, Spinoza responde a su corresponsal y amigo Luis Meyer acerca del problema del infinito. Allí leemos un Spinoza que, si bien responde en tono amigable a un interlocutor al que aprecia, no deja de mostrarse un tanto ofuscado por las dificultades que ya le estaba dando este tema. La solución al problema no tarda en llegar. Ya en las primeras líneas de la carta nuestro filósofo brinda a esta cuestión una respuesta en total continuidad con nuestra hipótesis, estableciendo que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre "lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar" (SPINOZA, 2007, p.54).

Si no se tiene en cuenta el aspecto del conocimiento humano, el análisis del problema del infinito se vuelve oscuro y hasta ininteligible. A continuación, lo explicita Spinoza diciendo que "si hubiesen tenido en cuenta esto [...] nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción" (spinoza, 2007, p. 55). Es decir, en qué sentido podemos pensar lo mismo desde distintas perspectivas y, dependiendo de cómo lo aprehendamos, pensarlo como uno o como múltiple, como infinito o finito. Y, lo más importante, hacerlo sin contradicción. ¿Por qué? porque estos modos de pensar lo real no implican contradicción cuando los pensamos desde la ciencia intuitiva. La contradicción surgirá, como ya demostramos, de volver

estas perspectivas del ser cosas reales. Cuando los contemplamos desde la perspectiva adecuada, no solo no son incompatibles, sino que se reclaman mutuamente.

Debemos distinguir entre aquello que entendemos, y aquello que imaginamos. Los problemas surgen de olvidar que la dualidad es gnoseológica. Y, justamente por eso, de esta constatación deben surgir las soluciones. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza describe la finitud como un modo de conocer imaginativo. Allí dice:

> De donde también se deduce con cuánta facilidad pueden cometer grandes errores aquellos que no distinguen entre la imaginación y la intelección. Entre otros, el error de que la extensión deba estar en un lugar, que deba ser finita, que sus partes se distingan realmente entre sí, que sea el primero y único fundamento de todas las cosas, que ocupe en cierto momento más espacio que en otro, y muchas otras cosas semejantes, todas enteramente contrarias a la verdad (SPINOZA, 2006, p. 56).

El escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, sostiene lo mismo, pero agregando la perspectiva del entendimiento, es decir, el modo de concebir la Naturaleza como infinita. Allí Spinoza establece:

> La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que solo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación -que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia- aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto Sustancia — lo cual es muy difícil —, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento:

> sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real (SPINOZA, 2016, p. 77).

SUSTANCIA–MODOS

Esta última cita deja en evidencia como, en Spinoza, la Sustancia y, correspondientemente, los modos, deben ser interpretados como maneras de percibir. Allí, el autor dice que la cantidad es concebida por nosotros como sustancia cuando conocemos mediante el entendimiento. Y más adelante establece que cuando "la concebimos en cuanto Sustancia", aparece como infinita, única e indivisible.

En sus *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza ya aludía a este mismo problema, pero utilizando los términos uno-múltiple. Allí deja establecida su distancia con los "metafísicos", quienes "confunden entes de razón con el ser real" al sostener que todo ser es uno, verdadero y bueno, como si esos términos fuesen sus afecciones, y establece: "Nosotros, en cambio, decimos que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que solo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella". Y sigue:

> [...] a la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas, ni es más que un modo de pensar [...] Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres se puede denominar uno; pero en cuanto que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que solo impropiamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto

> no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres (SPINOZA, 1988, p. 244).

Podemos pensar lo real como uno, y entonces lo llamaremos Sustancia o Dios. O podemos pensarlo como múltiple, que es el modo de pensarlo a partir de sus infinitas modificaciones. El ser no cambia, es el mismo siempre, ya lo pensemos como infinito y uno, o como finito y múltiple, porque justamente el ser es todo eso junto. El modo en que Spinoza deja zanjada la cuestión en esta obra es asombroso. Estas distinciones, dualidades o separaciones no son reales, y es obvio que no deben importarle a quien tenga un interés real por las cosas, es decir, por la Naturaleza o el ser. Esta discusión debe ser concluida antes de comenzar, pues se corre el riesgo de confundir lo esencial o lo en sí, con el modo de llamarlo o de denominarlo.

CONCLUSIÓN

De este modo, queda demostrada la coherencia con que Spinoza se manifiesta acerca de esta problemática a lo largo de toda su obra. Su contundencia respecto al origen gnoseológico de las dualidades, nos permite pensar una vía de lectura que supere las dificultades en las que caían tanto las interpretaciones platónicas y unilaterales, como las unívocas. Es decir, que nos posibilite superar la lectura ingenua y maniquea de Spinoza, que ve en la dualidad una enemiga de la univocidad y viceversa. Creemos que de esta manera se respeta el auténtico espíritu spinozista: el de un proyecto ontológico que solo puede comprenderse de modo acabado como "onto-gnoseológico".

UNIVOCIDADE VERSUS DUALIDADE EM ESPINOSA. HISTÓRIA DE UMA CONFUSÃO

RESUMO: O presente trabalho aborda o problema do dualismo na ontologia espinosana. Este pretende reconstruir brevemente a história da discussão em torno desta problemática, com o fim de analisar como a tradição interpretou essência-existência, eternidade-duração, infinito-finito, substância-modos. O objetivo será expor os erros que surgem tanto por entender essas distinções como ontológicas quanto por ignorá-las. A nossa aposta será, em troca, uma leitura que permita reivindicar a dualidade em Espinosa, mas que ao mesmo tempo deixe ver que se trata de uma dualidade gnosiológica e não ontológica. Quer dizer, mostrar de que maneira as dualidades que encontramos na obra de Espinosa se referem a uma questão de perspectivas ou de modos de conhecer o real e não de extratos do ser. Acreditamos que deste modo a dualidade não só envolve uma compatibilidade com a unidade do ser, mas também permite uma compreensão mais acabada do autêntico espírito da filosofia de Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, Dualismo, Univocidade, Infinito, Finito, Ontologia, Gnoseologia.

UNIVOCITY VS. DUALITY IN SPINOZA. STORY OF A MISUNDERSTANDING

ABSTRACT: The following paper addresses the problem of dualism in Spinoza's ontology. It aims to briefly reconstruct the story of the discussion

around this problem in orderto analyze howthe philosophical tradition has interpreted the dualities of essence-existence, eternity-duration, infinite-finite, substance-modes. The goal is to shed light on the inaccuracies that arise from understanding these as ontological distinctions as well as from ignoring them entirely. Our proposal is to expose an interpretation that allows us to claim Spinoza's duality, in a way that presents it as a gnoseological duality instead of an ontological one, that is, to show how the duplicity refers to perspectives or ways in which humans conceive reality. We believe that, in this way, duality does not only become compatible with the univocity of being but also provides a deeper comprehension of the authentic Spinozistic spirit.

KEYWORDS: Spinoza, Dualism, Univocity, Infinite, Finite, Ontology, Gnoseology.

referencias

BAYLE, P. (2010). *Diccionario histórico y crítico*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

BORGES, J. L. (1969). "Spinoza",In:*El Otro el Mismo*. Buenos Aires: Ediciones Neperus.

CHAUI, M. (2008). "O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário", In: Tatián, D., *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Ed. Brujas.

DELEUZE, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnick Editores.

GARRETT, D. (2009). "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal", In: Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambrigde: Cambridge University Press.

HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filo-*

*sofía,*In: Gaos, J., Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
jarrett, c. (2001). "Spinoza´s distinction between essence and existence", In:*Iyyun*: *The Jerusalem Philosophical Quarterly 50*, Universidad de Jerusalén, Julio 2001, pp. 245-252.
klein, j. (2002). "By eternity I understand: Eternity according to Spinoza", In: *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Universidad de Jerusalén, Julio 2002, pp. 295-324.
laerke, m. (2017). "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality", In: M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*. Oxford: Oxford University Press.
lennon, t. (2005). "The rationalist conception of substance", In: Nelson, A.*A companion to rationalism*. United Kingdom: Blackwell publishing.
macherey, p. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
martin, c. p. (2008). "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics",In:*British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-509.
morfino, v. (2015). "Esencia y Relación", In: *Revista Pensamiento político*, n. 6, abril, Chile, Universidad Diego Portales.
schmaltz, t. (2015)."Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection", In: Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press.
spinoza, b. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza.
spinoza, b. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Cactus.

spinoza, b. (2007). *Epistolario*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Ed. Colihue.
spinoza, b. (2016). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Ed. Alianza.
viljanen, v. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press.
zambrano, m. (1936). "La salvación del individuo en Spinoza", In: *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* n. 3, febrero-marzo, Madrid, Universidad Complutense.

UM TRAMPOLIM PARA A ETERNIDADE

Kissel Goldblum
Professor, Universidade de Vassouras, Vassouras, Brasil
kisselgrj@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é exibir uma via pela qual a mente humana pode alcançar uma perspectiva eterna da natureza. Espinosa expôs a possibilidade de nossa mente compreender a essência dos corpos sob uma perspectiva eterna, que não está relacionada com a existência atual e presente dos corpos. Neste sentido, pretendo mostrar a importância em direcionarmos nosso entendimento à busca de uma via que supere o ponto de vista da duração, tão fundamental para a realização do verdadeiro conhecimento da Natureza. Conhecimento que exigirá algo mais do que interpretações, significantes e significados. No *Tratado Teológico-Político,* notamos que nossa mente, só pelo fato de conter em si, objetivamente, "a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas" (ESPINOSA, 2008, TTP, p. 17). Se quisermos, realmente, entender a Natureza, precisamos nos considerar de maneira interna, e não externa a ela. Mostraremos que apenas através de uma análise não antropocêntrica dos gêneros do conhecimento de Espinosa podemos vislumbrar a conciliação entre a essência da Substância e a essência do modo e, assim, participar adequadamente da Natureza. "Por fim, vemos também que o raciocínio não é o mais importante em nós, mas somente como uma escada que nos permite nos elevarmos ao lugar almejado" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, p. 150).

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Conhecimento; Natureza; Eternidade; Intuição.

> Em outros termos**,** o mundo deve ser estetizado**,** o que significa se furtar ao problema propriamente dito e transformar novamente e de uma outra maneira o sujeito num sujeito puramente contemplativo, reduzindo a nada a "ação". Outra possibilidade é elevar o princípio estético à categoria de princípio modelador da realidade objetiva. No entanto, para isso é preciso transformar em mito a descoberta do entendimento intuitivo.
>
> Lukács, *História e Consciência de Classe*

Compreender é uma espécie de afecção porque ao entender nos alegramos, não é uma função meramente racional. Mas como formalizar e explicar essa dinâmica? Em outras palavras, por que ficamos felizes ao entender? Nos últimos parágrafos do*Breve Tratado* Espinosa afirma: cada "coisa corpórea particular não é outro senão uma certa proporção de movimento e do repouso" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §14, p. 160). Assim, o corpo humano é também uma certa proporção de movimento e repouso, de tal forma que o que determina o equilíbrio desta proporção está na mente do corpo ou, o que é o mesmo, na sua essência objetiva. Portanto, "se o repouso vem a aumentar e o movimento a diminuir, assim é causada a dor e a tristeza que denominamos frio. Pelo contrário, se o movimento é que cresce, assim é causa da dor que denominamos calor" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §14, p. 160) — desta dinâmica, origina-se toda a multiplicidade das sensações. As forças externas que nos impedem de entender perfeitamente a mente do corpo que nos constitui nos entristecem, nos afastam da ideia adequada de nossa proporção original, "daí se origina a alegria que denominamos repouso, exercício agradável e contentamento" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §14, p. 161).

Se a *natureza naturada* não introduz nada de novo na essência eterna de Deus (ESPINOSA, 2015a, PM, PII, cap. IV, p. 229), poderíamos nos questionar sobre a razão pela qual Deus a gera. A Natureza produz da maneira como se compreende — quando entendemos, agimos, porque, ao entender, apreendemos a causa da produção. De fato, sabemos que a razão da existência é a mesma pela qual ela existe. Sendo assim, devemos nos questionar sobre o que buscamos saber quando procuramos uma razão para a existência. Como Deus é imanente à duração, não existe uma razão para além da ordem das coisas fixas e eternas expressas aqui e agora, existentes em ato. A Natureza não é capaz de entender sua essência sem produzir as coisas que decorrem no movimento da extensão e no intelecto do pensamento. Destarte, o tema da *definição* é basilar no conhecimento da Natureza para Espinosa, porque o movimento e o intelecto, ou seja, a atividade da extensão e do pensamento, perseveram por meio de definições. A Natureza está sempre produzindo e se compreendendo, "segue-se daí que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir" (ESPINOSA, 2013, EII, P7, cor., p. 87). Ela não se exprime de maneira formal (nos seus modos), sem se entender de maneira objetiva (nas modificações). Quer dizer, quando a Natureza se expressa, ela também está se explicando. Espinosa sempre lembra que toda ação da Natureza é necessária, tudo o que se expressa revela a verdade de sua produção.

> Com efeito, só temos potência para compreender ou conhecer na medida em que **participamos** da potência absoluta de pensar, que corresponde à ideia de Deus. Quando Espinosa lembra, ao contrário, que Deus se faz conhecer imediatamente, que ele é conhecido por si mesmo e não por outra coisa, ele quer dizer que o conhecimento de Deus não precisa nem de signos, nem de procedimentos analógicos (DELEUZE, 2017, p. 156, grifo nosso).

É certo que os homens nunca alcançarão o conhecimento verdadeiro da Natureza enquanto insistirem em conhecê-la através de algum signo ou de qualquer relação analógica, a qual exija um intermediário. Neste sentido, Espinosa sempre enfatiza para atentarmos à distinção entre *imaginação* e *intelecto* ou entre *ente de razão* e *ente real*. Para o autor, é impossível ao homem conhecer Deus por meio de palavras ou símbolos[1]. Abandonar os significados é o primeiro estágio em direção ao conhecimento da Natureza. Deleuze, em *Cursos de Spinoza*, afirma: "Espinosa disse mil vezes que Deus não fabrica nenhum signo, ele se expressa. [...] isto é, ele revela relações. E revelar relações não é nem místico e nem simbólico" (DELEUZE, 2019, p. 32, tradução nossa). Quiçá, podemos fazer uma analogia com a *Alegoria da Caverna*, especificamente na primeira parte da dialética ascendente. Nas entranhas da Terra, no mundo dos mortos, os prisioneiros "acorrentados e imóveis desde a infância só podem ver o que se encontra diante deles no fundo da caverna: as sombras" (MARCONDES, 2002, p. 65). O primeiro estágio da libertação da caverna passa por reconhecer que o hábito e o costume fizeram com que estes homens vivessem por toda vida achando que as sombras eram a luz natural.[2]

Vico, na *Nova Ciência*, realiza um cotejo entre os estágios do desenvolvimento cognoscível do ser humano e o desenvolvimento histórico das sociedades humanas.[3] O autor explica que todas as sociedades

1 "**Deus pode fazer-se conhecer aos homens: jamais por palavras**. [...] Assim estimamos impossível que Deus possa fazer-se conhecer aos homens por meio de algum signo exterior" (ESPINOSA, 2014, BT, cap. XIV,§10, p. 146, grifo nosso).

2 Poderíamos, facilmente, fazer uma relação com o TTP entre as revelações dos poetas e o conhecimento advindo da luz natural.

3 "Todas as nações gentílicas, já que todas tiveram os seus Júpiteres e os seus Hércules, foram, nas suas primícias, poéticas" (VICO, 1979, p. 16). De forma correlacionada, quando

arcaicas desenvolveram certos mitos para explicar a natureza porque a imaginação é o primeiro estágio do conhecimento humano. Sabemos que os povos antigos possuíam a imaginação muito viva e abundante em seu pensamento, talvez porque ainda não havia dado tempo para os homens desenvolverem os gêneros do conhecimento — o "pensamento do homem ocidental antigo era envolvido na imaginação" (FRANKFORT, 1977, p. 3, tradução nossa). Podemos entender essa suplantação da imaginação como parte de um processo natural, como parte da superação da infância pela qual toda pessoa tem que passar. As crianças tendem a explicar o mundo através de monstros e fantasmas, ou seja, por meio de imagens, posto que ainda não conhecem a causa do funcionamento da natureza. Ainda não tiveram tempo de conhecer as causas daquilo que as determina, ou seja, em termos espinosanos, a criança se constitui, em sua maioria, de ideias inadequadas. A infância é determinada por uma certa preponderância das paixões sobre as ações. Agora podemos entender um pouco melhor este cotejo que Vico realiza entre o período da infância humana e o período das primeiras sociedades, as quais explicavam a realidade por meio de narrativas mitopoéticas.

crianças, baseamos nosso aprendizado na repetição de sílabas, gestos etc. Notamos que a criança humana, antes de ser capaz de formar os gêneros inteligíveis das coisas, interpreta a realidade por meio de gêneros fantásticos: na exteriorização de monstros e explicações surrealistas, devido ao óbvio desconhecimento das causas da natureza. "Nas crianças vigoríssima é a memória, e, pois vívida em excesso a fantasia, que outra coisa não é senão memória ou dilatada ou compósita. É a evidência das imagens poéticas que precisou de forjar-se o primitivo mundo infante" (VICO, 1979, p. 46). Deduzimos que os primeiros poetas assim o foram em virtude de sua natureza imaginativa. Neste sentido, como mostra Giambattista Vico, as línguas provavelmente começaram pelas vozes monossilábicas, assim como começam a falar todas as crianças; relativamente, as antigas sociedades humanas desenvolveram-se nas selvas, a partir dos meios mais rudes e simples, depois nos tugúrios, aldeias, cidades, e, até edificarem-se as academias.

A imaginação, o primeiro gênero do conhecimento de Espinosa, trata da experiência vaga**,** que os sentidos representam mutilada. Por exemplo, podemos saber que iremos morrer porque vimos outros morrerem. Neste mesmo sentido, sabemos que o óleo alimenta o fogo, que a água o apaga, que a regra de três é uma maneira de conhecer uma quantidade que tenha para outra conhecida a mesma relação que possui entre si dentre dois valores numéricos etc., sem que exatamente saibamos a causa do funcionamento de todos estes processos. E como, em um primeiro momento, as coisas imaginadas oferecem um conforto maior aos homens do que a razão e a intuição, porque exige um esforço muito menor, tendemos a utilizar as imagens da imaginação para explicar as causas daquilo que não conhecemos e, assim, permanecemos apaixonados por nossas ilusões. Os "homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza" (ESPINOSA, 2013, EI, Apêndice, p. 71). No campo da imaginação, cada um julga as coisas de acordo com a disposição dos movimentos fortuitos de seu cérebro. Desta forma, tomam "as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas" (ESPINOSA, 2013, EI, Apêndice, p. 71). Alguns não superam a imaginação e vivem por toda vida se constituindo de ideias inadequadas.

Para superar os significados necessitamos atentar à diferenciação das *ideias* e das *imagens* das coisas ou, de uma outra perspectiva, distinguir as *palavras* das *ideias*. Desta maneira, não confundiremos as *ideias com* as *palavras* (nem com as *imagens*). A concepção tradicional de verdade, definida como correspondência, ensinou que as ideias resultam do contato de nossa mente com as coisas extensas e, assim, as ideias foram encaradas

como meras pinturas mentais.[4]**No entanto, a ideia não consiste nem nas palavras e nem nas imagens,** "a qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo de pensar) não consiste nem da imagem de alguma coisa, nem em palavras" (ESPINOSA, 2013, EII, P49, esc., p. 149).

Quando imaginamos, o pensamento reúne características extrínsecas, imagens, e aí entra a linguagem. A imaginação definida nos termos dos primeiros aspectos pelos quais conhecemos as coisas são ideias inadequadas, advindas da experiência vaga. Estas ideias não se explicam por si próprias. Não obstante, o entendimento não passa pela supressão das ideias inadequadas, mas em utilizar aquilo que há de positivo nelas para conceber cada vez mais ideias adequadas possibilitando que as ideias inadequadas ocupem uma mínima parte em nós. Afinal, a ideia adequada é aquela que expressa sua produção, que se explica ao se exprimir, expressando sua própria causa. A ideia inadequada é inexpressiva — ela nos dá certos indícios, no entanto, não nos explica sua própria causa. Ela permanece sempre à margem da ideia verdadeira.

"Imaginar é sentir os vestígios que se encontram no cérebro devido ao movimento dos espíritos" (ESPINOSA, 2015a, PM, PI, cap. 1, p. 199). Por conseguinte, sucede que imaginamos imagens como entes reais.Por exemplo, quando tratamos o *início*, a *distância*, o *inferno*, a *justiça* etc., como ideias, só procedemos deste modo porque confundimos a imaginação com o intelecto, todavia estas palavras não são ideias, já

4 "Com efeito, aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos estão convencidos de que essas ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias, mas apenas ficções que fabricamos pelo livre arbítrio da vontade" (ESPINOSA, 2013, EII, P49, esc., p. 149).

que não possuem ideado. Contudo, dizer que a ideia concorda com seu ideado, realmente, não define nada intrínseco da ideia, porque a compara com algo externo a ela — o ideado. Para dar uma definição intrínseca, precisamos definir a forma lógica das ideias que não se confunde com as maneiras pelas quais nós as compreendemos.[5] Para compreender a Natureza de uma perspectiva eterna da mente humana é preciso superar as maneiras pelas quais temos tentado compreender as coisas[6], e ousar compreendê-las como são tudo o que é: *entes reais*. Os modos tradicionais são modos de conhecer que exigem algum dispositivo intermediário, alguma "ferramenta epistemológica" que possibilite "ao homem conhecer a Natureza". Se seguirmos nessa trilha, cairemos "por causa disso em grandes erros, tal como aconteceu a muitos até hoje" (ESPINOSA, 2015a,

5 "Donde também é fácil ver com quanto zelo cabe precaver-se na investigação das coisas, a fim de não confundirmos os entes reais com os entes de razão. **Uma coisa com efeito é inquirir a natureza das coisas; outra, inquirir os modos pelos quais as coisas são por nós percebidas**". (ESPINOSA, 2015, PM, PI, cap. 1, p. 201)

6 Ou seja, temos tentado compreender a natureza através dos *entes de razão*, como se estes funcionassem como uma espécie de intermediário entre nós e a natureza, e que toda teoria do conhecimento estivesse, de certo modo, resumida nesta operação (a saber, desenvolver um método, ou um algoritmo, capaz de "decifrar" a Natureza e de interpretá-la perfeitamente). No entanto, negligenciamos, primeiro, que, também como vimos, a Natureza não tem nenhum fim nas suas ações. Toda ideia de finalidade não passa de ficções da mente humana, e, em segundo, ainda que tivesse – como entre *os entes de razão* e os *entes reais* não se dá nenhuma conveniência –, nunca conheceríamos estes por meio daqueles. Não obstante, o autor da *Ética* está dizendo que a epistemologia correta é aquela que se propõe a explicar como a própria Substância conhece os *entes reais*. Não como uma suposta substância humana poderia conhecê-los. A razão aponta à intuição, este é o gênero do conhecimento capaz de conhecer a Natureza. Veja bem, a razão não funciona como um dispositivo epistemológico capaz de "traduzir", "interpretar" ou "explicar", a Natureza, não é esta a sua função, ainda que a tenhamos tratado como tal. A razão revela o trampolim, ela não é capaz de interpretar o salto. E neste sentido, tal comoWittgenstein preconizou em sua grande obra: do que não se pode falar, deve-se calar.

PM, PI, cap. 1, p. 201). Espinosa não expôs uma metodologia com a qual o homem pode conhecer a natureza, mas, de modo distinto, revelou as próprias maneiras pelas quais a natureza mesma se compreende.[7]

Todo o conhecimento parte da imaginação. A partir das noções gerais, conhecemos as ideias adequadas, conhecemos a via para a qual devemos nos empenhar em dirigir todos os nossos pensamentos. Em segundo lugar, as ideias adequadas mostram qual deve ser a melhor percepção, mostram o caminho para chegar à nossa perfeição (ESPINOSA, 2015b, TIE, §49, p. 53). O "**verdadeiro Método não é buscar um signo da verdade** [...], mas que o verdadeiro Método é a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias sejam buscadas na devida ordem" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §36, p. 47). Por este motivo, Espinosa afirma, algumas vezes, que o primeiro passo é distinguir entre as ideias verdadeiras e todas as demais percepções. A disciplina e a rotina serão também fundamentais para chegar e conservar este nível de entendimento. Neste sentido, angariar uma forma reta e objetiva de viver para não perder tempo com os imprevistos ordinários.

Quando entendermos que conhecer as maneiras pelas quais podemos conhecer é o próprio conhecimento, saberemos que "tal Método será perfeitíssimo quando tivermos a ideia do Ente perfeitíssimo" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §49, p. 53). De tal modo que o segundo gênero do conhecimento — a razão — funciona como índice desta ideia perfeitíssima, mas que, todavia, não a alcança. A razão "nos anuncia o sumo bem a fim de despertar-nos para que o busquemos e nos unamos a ele,

7 Novamente: "Não há nada fora da substância. A própria substância tem que responder por si mesma sendo entendida: tem que se entender" (KAUFFMAN, 1940, p.91, tradução nossa).

união que é nossa suprema salvação e felicidade" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, §6, p. 150). O Ente perfeitíssimo, ou seja, a Natureza, só pode ser compreendida quando nos unimos a ela, quando **participamos** dela, e não quando a interpretamos com os signos da imaginação. União que só ocorre por meio do terceiro gênero do conhecimento, esta é a fonte da maior satisfação que na mente pode existir.[8] A superação da interpretação subjetiva envolve compreender que é do terceiro gênero do conhecimento que nasce o amor intelectual de Deus, não "enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus" (ESPINOSA, 2013, EV, P33, p. 399).

É a expressão que estabelece o entendimento e revela a causa de sua produção. Portanto, a expressão conecta Deus (natureza naturante) e seus modos de ser (natureza naturada). A Natureza compreende tudo que expressa, porque ao expressar a explica — produzimos como nos entendemos. Neste sentido, é que todas as ideias verdadeiras são expressivas e as ideias inadequadas inexpressivas (como todas as características extrínsecas). Quando expressamos uma ideia adequada, revelamos a causa da sua produção de uma perspectiva interna e não externa à coisa; de outro modo, quando definimos a coisa por ideias extrínsecas, permanecemos da perspectiva das formas da minha *percepção*, ou seja, permanecemos externos à coisa. Nesta conjuntura, o máximo que podemos fazer é comparar a ideia verdadeira com a coisa que *percebo*. Por exemplo, se digo que uma suposta característica da ideia verdadeira de *sol* é que ele "'nasce' dia após dia", estou apenas comparando a ideia

8 Cf. ESPINOSA, 2013, EV, P32 e P33, p. 399. Vale notar que nestas proposições, Espinosa revela mais claramente que o terceiro gênero do conhecimento envolve a alegria, e daí decorre que precisamos compreender este gênero, também, como uma afecção.

de sol (inadequada que possuo) com o sol mesmo que vejo todos os dias. Este exemplo deixa mais claro o porquê das ideias extrínsecas, de fato, não explicarem nada da ideia verdadeira, posto que não afirmam nada da coisa, mas do modo como as percebemos; ou seja, conservamos a noção tradicional de verdade como correspondência. Contudo, necessitamos conceber o conteúdo material, assim como a forma lógica verdadeira da ideia, e estes só podem ser alcançados quando entendemos a causa de sua produção na expressão.

O objetivo supremo da doutrina espinosana é conhecer as coisas por meio da *ciência intuitiva* — "o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento" (ESPINOSA, 2013, EV, P25, p. 393). Conhecer a Natureza não é conhecer o conjunto de todas as coisas particulares, mas conhecer nossa potência de compreender ou nosso *entendimento*: ela descreve o caminho para o conhecimento e deduz, a partir dele, a condição da beatitude como plena efetivação de nossa potência. É porque conhecemos como conhecer que podemos conhecer as coisas na sua mais íntima singularidade e não ao contrário, quer dizer, não é porque conhecemos cada coisa que sabemos o que é conhecer. Nem poderíamos querer conhecer algo antes de saber o que é conhecer e como a Substância conhece.

Na EV23, Espinosa afirma que a "mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno". Este algo eterno é a ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, quer dizer, um modo de pensar, que pertence à essência da mente. Quando a mente compreende as coisas da natureza sob a perspectiva da eternidade, não compreende as coisas a partir de suas características na existência e duração, mas a partir de uma

perspectiva eterna da essência dos corpos. De tal modo, que esta perspectiva só é realmente alcançada por meio do terceiro gênero. "Quem conhece intuitivamente pode ser comparado com um Buda" (WIENPAHL 1979, p. 116, tradução nossa). Quando alcanço uma perspectiva eterna das essências das coisas, converto-me em uma ideia verdadeira ou em um modo de ser ente real. Devemos considerar que o conhecimento intuitivo é um modo de comportar-se afetivamente, e não é meramente racional.

> Por fim, vemos também que o raciocínio não é o mais importante em nós, **mas somente como uma escada** que nos permite nos elevarmos ao lugar almejado; ou como um bom espírito que, fora de toda falsidade e engano, nos anuncia o sumo bem a fim de despertar-nos que o busquemos e nos unamos a ele, união que é nossa suprema salvação e felicidade (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, §6, p. 150, grifo nosso).

Espinosa expôs uma dinâmica de conhecimento da Natureza que só pode se realizar quando compreendermos as coisas da extensão e as ideias do pensamento de um ponto de vista interno, e não externo às coisas. Para alcançar essa perspectiva, é necessário buscar suplantar, de algum modo, o ambiente da existência, posto que "a eternidade não pode ser explicada pela duração" (ESPINOSA, 2013, EV, P29, p. 395). A "vida pessoal no tempo, segundo Espinosa, não importa; não são essas unidades circunstanciais e contingentes dadas pela memória que constituem nossa essência eterna" (PINHEIRO, 2009, p. 47).

Talvez, a proposição mais importante e enigmática que devemos analisar seja a EV36. Quando Espinosa afirma que o amor intelectual de Deus, pelo qual ele ama a si mesmo, é o mesmo amor intelectual que a mente tem para com Deus, enquanto compreende a natureza de uma

perspectiva da eternidade (cf. ESPINOSA, 2013, EV, P36, p. 401), notamos que o autor insere uma modificação, propriamente um afeto, para elucidar a união entre a mente humana e Deus. Uma categoria que não pode ser compreendida apenas por uma atividade meramente racional, pois esta não será capaz de, realmente, fruir as coisas que compõem a Substância e realizar esse amor. Fruição que só será adequadamente efetivada quando ascendermos a uma perspectiva eterna das coisas do mundo. Ascensão que, por sua vez, apenas atingiremos quando vislumbrarmos uma maneira de participar ou de se envolver nisso que a consciência imaginativa só é capaz de interpretar. Há uma qualidade da mente humana que não está retida na matriz da experiência da duração, capaz de conceber o infinito como atual em todas as coisas. Espinosa afirma que nossa salvação consiste neste amor constante e eterno para com Deus, o que é o mesmo que dizer: no amor de Deus para consigo mesmo. Também podemos intitular este amor de *satisfação do ânimo*. Para *fruir* da natureza das coisas, devemos entender que só alcançaremos seu cume, sua singularidade, quando concebermos, perfeitamente, o "conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §13, p. 33).

A tradição cartesiana concebeu uma Substância infinita distinta das coisas que gera no mundo, causando-as apenas de forma análoga às coisas que cria. Por outro lado, para Espinosa, a Substância é causa de si, do mesmo modo como é causa das coisas que expressa. Descartes desvelou Deus como causa eficiente das coisas que origina; todavia, para Espinosa, ele ignorou que apenas a causa formal é causa de si. O autor das *Meditações* (1979) negligenciou a compreensão de uma razão lógica pela qual a causa de si é expressa. Os modos não compõem a essência da Natureza sem constituir sua existência, tampouco podem exprimir a

essência sem exprimir a existência lógica que dela sucede. É neste sentido que a existência se concilia com a essência. Assim, a causa de si tem uma razão lógica formal não só por analogia, mas eficientemente. Deus age como existe.

Os atributos não podem ser compreendidos como espelhos que refletem a Substância, mas como elementos autômatos. Tendemos a pensar que somos nossos corpos, mas nossos corpos não pensam que pertencem a quem pensamos que eles pertencem, eles cumprem sua própria agenda e cadeia de apetite. Não podemos enxergar os atributos como simples características. Eles são, de certo modo, atribuidores, não são apenas qualidades atribuídas a algo. Eles possuem um valor expressivo, estão em um eterno movimento. Eles não são mais meros acidentes ou coisas subjetivas. Eles exprimem uma essência infinita.

"A experiência da nossa eternidade não se refere ao conhecimento das afecções do corpo, nem ao conhecimento da essência do corpo" (MOREAU, 1994, p. 547). Quando o autor nos diz que a mente pode viver sem o corpo, sabemos que alguma coisa resta desta vida para a eternidade.[9] Deduzimos que são elas as ideias adequadas que, por sua vez, são expressões do infinito para o infinito. É nestes momentos que podemos afirmar que Deus conhece a si mesmo. A expressão é fundamental para apreendermos a dinâmica de conhecimento espinosana. Ao se exprimir, a Natureza se explica. A explicação é um envolvimento com isso que se explica. Envolver é explicar. A expressão é, assim, uma manifestação das particularidades na totalidade. A Substância se expressa no todo, ou seja, o todo envolve suas partes. A essência de Deus age formalmente

9 "A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno" (ESPINOSA, 2013, EV, P36, p. 401).

nos modos que constituem sua natureza, e objetivamente na ideia que exprime essa natureza. A essência objetiva é uma potência de Deus. Não existe um ser que seja a causa de todas as coisas sem que também seja causa de fato das ideias. Para tudo que existe de maneira formal há uma ideia que objetivamente corresponda a esta formalidade.

Participamos emanativamente: tudo é emanado. A participação acontece enquanto há entrega: entregamos para participar. A modificação compartilha da ação, ou seja, da expressão durante o tempo em que, definido absolutamente por aquilo doado, coincide com o concessor. Quando a mente humana compreende a eternidade, compreende o amor intelectual de Deus para consigo mesmo — esta coincidência reúne causa emanativa e a causa imanente.[10] A modificação causa, mas esta causa está para além de sua total compreensão em um sentido cognoscível. Nenhuma "coisa criada pode existir por sua natureza sequer um instante, mas é continuamente procriada por Deus" (ESPINOSA, 2015a, PM, cap. 12, p. 259). A Natureza que emana, emana porque apreende, e compartilha de uma emanação da qual as coisas se originam e coincidem — o que emana causa o mundo, não obstante, é causa pois compartilha de uma emanação. A imanência absoluta se expressa absolutamente em todas as modificações. Observamos a natureza da perspectiva da eternidade, na qual compreendemos diretamente Deus por meio das essências formais das coisas do mundo. **A imanência não opera por analogia**; "todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele" (ESPINOSA, 2013, EI, Apêndice, p. 63).

10 Arriscaria relacionar esta passagem com o trecho das Teses de Feuerbach: "A coincidência da mudança das circunstâncias com a mudança da atividade humana ou com a mudança dos próprios homens só pode ser concebida e entendida racionalmente como prática revolucionária" (MARX, 1990, p. 1).

Afirmarmos que, por meio das essências das partes, podemos alcançar o entendimento de Deus.

> É preciso considerar que uma causa passageira é aquela cujas produções são exteriores ou fora de si mesma, como alguém que joga uma pedra no ar. Ou um carpinteiro que constrói uma casa. Ao passo que uma causa imanente age interiormente e se detém em si mesma, sem sair de modo algum. Assim, quando nossa alma pensa ou deseja alguma coisa, ela é ou se detém nesse pensamento ou desejo sem dele sair, sendo sua causa imanente. É dessa maneira que o Deus de Spinoza é a causa deste Universo, onde está e não além (SPINOZA, 2014, p. 344).

É na expressão que Deus se explica e se compreende. Deus se expressa no mundo e o mundo exprime suas particularidades. A parte eterna de cada atributo é a propriedade pela qual Deus produz tudo o que a mente concebe como existente na duração. Por meio dos Modos, Deus informa suas modificações da potência que lhes é devida; neste caminho Deus e seus atributos se harmonizam. Cada modificação possui uma *aptidão* — ou *poder* —para agir, existir e perseverar na sua existência; em outras palavras, cada parte tem sua potência. Padecemos, exatamente, quando não somos a causa adequada dos acontecimentos que nos envolvem e nos explicam. Sofremos quando somos afetados por partes da natureza que não podemos explicar por nós mesmos (ESPINOSA, 2013, EIV, P2, p. 273), de outro modo, agimos quando somos causa adequada dos eventos que nos envolvem. Deste modo, somos, assim, conscientes do alinhamento existente entre nossas ações e o eterno amor de Deus para consigo mesmo.

Procuramos mostrar como o primeiro e segundo gênero do conhecimento de Espinosa — a imaginação e a razão — não podem superar o campo das significações. Seus objetivos não são, propriamente,

dar significado às coisas, mas desvendar o caminho para o conhecimento verdadeiro da natureza. Este não pode ser objeto de interpretação, ele só pode ser alcançado por meio da expressão da ideia adequada. As ideias adequadas são as ideias expressivas – intrínsecas. Apenas a definição genética nos conduz à verdade das coisas posto que nos coloca na perspectiva de suas criações. Os significados que criamos para definir as coisas não as explicam adequadamente, talvez, no máximo, nos deem uma certa referência, mas não constituem definições genéticas ou causais de Deus. A revelação desta verdade genética é uma expressão. A "oposição entre as expressões e os signos é uma das teses fundamentais do espinosismo" (DELEUZE, 2017, p. 201).

Devemos notar que o fato do efeito depender da causa não pressupõe que a causa eficiente seja a única razão do movimento existente, porque se buscarmos seguir a cadeia lógica das causas de qualquer efeito na duração, seguiremos em um infindável abismo. Se o mundo não possuísse leis internas que estruturassem a dinâmica de suas mudanças, ele não mudaria nunca. Todas as causas das coisas móveis e singulares na existência expressam imanentemente uma causa formal. E esta mesma dinâmica revela (através da expressão) sua estrutura e conteúdo formais. Todavia, a mente humana, ao não refletir sobre si mesma, reflete sobre as imagens desta estrutura e conteúdo. Deste modo, não supera a ideia clara e distinta, permanecendo no conhecimento do efeito, mesmo que cada vez mais distinto e claro.[11] Apenas a causa da ideia, à medida que

11 Como, por exemplo, quando a psiquiatria avança cada vez mais na distinção e clareza do efeito de uma certa patologia no corpo humano, e assim, desenvolve cada vez mais "remédios" que busquem "desligar" o efeito no lugar exato da aparição na duração no corpo humano. Todavia, neste sentido, não superam a ideia clara e distinta do efeito em busca de sua causa imanente.

se expressa na expressão, revela a essência íntima das modificações dos Modos da Substância.

A Substância expressa a essência formal, que é o que de fato produz imanentemente o mundo. A Natureza se expressa em si e para si, e, neste sentido, todos seus modos são os mesmos, ela compreende tudo o que explica e envolve. A ideia adequada surge porque a compreendemos: produzimos como nos entendemos. Agimos quando compreendemos e padecemos quando nos apaixonamos. A expressão da Natureza envolve, ao mesmo tempo, sua compreensão e sua explicação. Ela não se expressa de maneira formal, sem se entender de maneira objetiva. Quer dizer, quando a Natureza se expressa, ela também está se explicando. Espinosa sempre lembra que toda ação da Natureza é necessária, tudo o que se expressa revela a verdade de sua produção.

> Com efeito, só temos potência para compreender ou conhecer na medida em que **participamos** da potência absoluta de pensar, que corresponde à ideia de Deus. Quando Espinosa lembra, ao contrário, que Deus se faz conhecer imediatamente, que ele é conhecido por si mesmo e não por outra coisa, ele quer dizer que o conhecimento de Deus não precisa nem de signos, nem de procedimentos analógicos (DELEUZE, 2017, p. 156, grifo nosso).

Os homens nunca alcançarão o conhecimento verdadeiro da Natureza enquanto insistirem em buscar conhecê-la através de algum signo ou de qualquer relação analógica que exija intermediários. Enquanto o homem fundamentar o conhecimento da Natureza na compreensão de seus signos, tomará "as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas" (DELEUZE, 2017, p. 156). A ideia verdadeira não é um significado verdadeiro, mas uma ideia adequada, ela é aquela que expressa sua própria causa, que se explica ao se exprimir; já a ideia inadequada é inexpressiva.

Para dar uma definição intrínseca, precisamos definir a forma lógica das ideias que não se confunde com as maneiras pelas quais nós as compreendemos.

Temos tomado a razão como a ferramenta epistemológica capaz de compreender a Natureza e conduzir o homem a uma vida superior. No entanto, Espinosa nos revela que sua verdadeira função não é propriamente entender a Natureza, mas "nos anunciar o sumo bem a fim de despertar-nos para que o busquemos e nos unamos a ele, união que é nossa suprema salvação e felicidade" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, §6, p. 150). Deus, ou seja, a Natureza, só pode ser compreendida quando nos **unimos** a ela, quando **participamos** dela. União que só ocorre quando concebemos Deus, não "enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus" (ESPINOSA, 2013, EV, P32, cor., p. 399). Amor que, de certo modo, conecta a natureza naturante e a natureza naturada. Conhecer a Natureza é conhecer nossa potência de compreender. Sendo assim, não poderíamos querer conhecer algo, sem antes saber o que é conhecer.

Constatamos que, em suma, na coisa extensa não há nenhuma outra modificação além do movimento e do repouso, "cada coisa corpórea particular não é outra senão uma certa proporção de movimento e repouso" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §14, p. 160). Logo, os homens também são uma certa proporção de movimento e repouso, de tal sorte que a essência objetiva, ou seja, a ideia verdadeira desta proporção, precisa existir no pensamento, a qual Espinosa chama de mente do corpo (cf. ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §15, p. 160). E à oscilação do equilíbrio desta proporção, para mais ou para menos, que, no *Breve Tratado*, o autor da *Ética* atribuiu às tendências opostas dos afetos, como

o calor e o frio (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §15, p. 160). Nesta esteira, "se a mudança ocorre em uma parte é causa de que ela retorne à sua primeira proporção, daí se origina a alegria que denominamos repouso, exercício agradável e contentamento" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §16, p. 160). "Sem a virtude, sem a direção do intelecto tudo leva a ruína, sem que possamos gozar de nenhum repouso, como se vivêssemos fora do nosso elemento" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, §2, p. 149). A essência de um corpo pode ser caracterizada por uma certa quantidade de movimento e repouso[12] que oscila de acordo com leis universais e eternas da Natureza.[13] A essência de um modo existe na medida em que é constituída por aquilo expresso pela Natureza. Enquanto não somos constrangidos por causas externas[14], temos a aptidão derivada das essências de nossos corpos de compreender os padrões de encadeamento lógico que nossos corpos devem seguir para receber e doar — precisamente, porque tudo o que ocorre, ocorre por um decreto divino. Deste modo, podemos expressar a causa adequada das coisas do mundo.

12 "A essência objetiva dessa proporção existente e que está no atributo pensante, dizemos que é a mente do corpo. Assim, se uma dessas modificações (o repouso ou o movimento) se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera na mesma medida; por exemplo se o repouso vem a aumentar e o movimento a diminuir, assim é causada ador ou tristeza que denominamos frio. Pelo contrário, se o movimento é que cresce, assim é causada a dor que denominamos calor" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, Apêndice, §15, p. 160).

13 "Na extensão, a propriedade que Deus tem necessariamente para doar a todos os modos concebíveis é precisamente o movimento e o repouso, posto que é unicamente pelo *movimento e repouso* que os corpos podem aparecer; e com todas as suas leis, produzir tudo que existe" (MATHERON, 2011, p. 699, tradução nossa).

14 "Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto" (ESPINOSA, 2013, EV, P10, p. 379).

Apontamos que Espinosa expôs uma teoria do conhecimento cujo objetivo maior é conduzir o homem à compreensão da Natureza por meio da *intuição*. Neste sentido, devemos abandonar, como vimos, de certo modo, uma concepção tradicional do conhecimento que não supera uma compreensão analógica da Natureza. A teoria do conhecimento espinosana concebe um entendimento que só se realiza, verdadeiramente, na medida em que **participamos** da natureza divina da singularidade de cada coisa. Esta participação será mais perfeita quanto mais perfeita forem minhas ações, que, por sua vez, dependem da perfeição do conhecimento que possuímos de Deus. Podemos dizer que a tranquilidade de meu espírito[15] e a consequente felicidade ou satisfação de meu ânimo[16] (nossa beatitude) dependem do entendimento da Natureza que possuo, pelo "qual somos induzidos a realizar apenas aquelas ações que o amor e a generosidade nos aconselham" (ESPINOSA, 2013, EII, P49, esc., p. 155)[17] e a "suportar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade da qual se segue a essência do triângulo" (ESPINOSA, 2013, EII, P49, esc., p. 155).[18]

Espinosa expôs uma teoria do conhecimento muito particular cujo objetivo maior é direcionar o homem à compreensão da Natureza por meio do terceiro gênero do conhecimento — da *ciência intuitiva*.

15 Nesta esteira, Espinosa afirma: "Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas" (ESPINOSA, 2013, EV, P42, esc., p. 409).

16 Pois "quando se goza dele não se quer trocá-lo por nenhuma outra coisa do mundo" (ESPINOSA, 2014, BT, PII, cap. XXVI, §3, p. 149).

17 Ver em "*o quanto desta doutrina é útil*" nº1.

18 Ou seja, que a soma de seus três ângulos é igual à soma de dois ângulos retos.

Este tal gênero exige algo mais do que uma compreensão racional e analógica da Natureza, exige a apreensão de uma maneira pela qual o homem é capaz de **participar** da Natureza. Esta participação será mais perfeita quanto mais perfeita forem nossas ações. A equanimidade de nosso espírito[19], e sua consequente felicidade ou beatitude, depende da qualidade da potência do conhecimento que temos da nossa natureza. Não "passa mais pela ideia de Deus, nem por uma correspondente potência de pensar, para chegar, em conclusão, a uma potência infinita de existir. Ela opera imediatamente na existência pela potência de existir" (DELEUZE, 2017, p. 95). Nossa verdadeira potência de pensar se revela na medida em que compreendemos adequadamente a mais íntima e a mais vívida relação de união entre a existência presente de nossos corpos e a eternidade de Deus.

19 Nesta esteira, Espinosa afirma: "Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas". (ESPINOSA, 2013, EV, P42, esc., p. 409).

ABSTRACT: The purpose of this article is to show a way in which the human mind can reach an eternal perspective of nature. Spinoza has exposed the possibility for our mind to understand the essence of bodies from an eternal perspective, which is not related to the present and actual existence of things. In this sense, I intend to show the importance of directing our understanding to the search for a way that surpasses the point of view of duration, so fundamental for the realization of true knowledge of Nature. Knowledge that will require something more than interpretations, signifiers and meanings. In the *Theological-Political Treatise*, we note that our mind, just because it contains in itself, objectively, "the nature of God and of its participation, has the power to form certain notions that explain the nature of things". If we really want to understand Nature, we need to consider ourselves in an internal way, and not external to it. We will show that only through a non-anthropocentric analysis of the genres of Spinoza's knowledge we can glimpse the conciliation between the essence of the Substance and the essence of the mode, and thus participate adequately in Nature. "Finally, we also see that reasoning is not the most important in us, but only a ladder that allows us to rise to the desired place" (*Short Traetise*).

KEYWORDS: Spinoza; Knowledge; Nature; Eternity; Intuition.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, R. (1979). *Meditações Metafísicas*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural.

DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2019). *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EDUECE.

ESPINOSA, B. (2013). *Ética*. 3ª edição. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

_____. (2014). *Breve Tratado.* Belo Horizonte: Editora Autêntica.

_____. (2015a). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.* Belo Horizonte: Editora Autêntica.

_____. (2015b). *Tratado da Emenda do Intelecto.* Campinas: Editora Unicamp.

_____. (2008). *Tratado Teológico-Político.* 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.

FRANKFORT, H. (1977). *The intellectual adventure of ancient man*. Chicago: The University of Chicago Press.

KAUFFMAN, F. (1940). "Spinoza's System as Theory of Expression", In: *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 1, n. 1, pp. 83-97.

MARCONDES, D. (2002). *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

MATHERON, A. (2011). *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition.

MARX, K. (1990). Teses sobre Feurbach. São Paulo : Conrad Editora.

MOREAU, P. F. (1994). *Spinoza : l'expérience et l'éternité.* Paris. Presses Universitaires de France.

SPINOZA, B. (2014). Obra Completa. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva.

VICO, G. (1979). *Princípios de uma Ciência Nova Acerca da natureza comum das nações. Coleção Os Pensadores.* São Paulo: Editora Abril.

WIENPAHL, P. (1979). *The Radical Spinoza*. New York: New York University Press.

INDIVIDUO Y COMUNIDAD EN SPINOZA[1]

Wolfgang Bartuschat

Conferencia dictada en Katwijk, el 20 de mayo de 1995

Traducción del alemán de
Cecilia Abdo Ferez
Pesquisadora, CONICET-UBA/FSOC-UBA,
Buenos Aires, Argentina
ceciliaabdo@conicet.gov.ar

RESUMEN: En esta conferencia se sostiene que el intento de retrotraer la política en Spinoza a sucesos describibles físicamente, que se puede leer en el texto homónimo de A. Matheron, es falso. La presentación tratará la ontología de Spinoza: se quiere mostrar que ella no se puede interpretar físicamente. La interpretación se dirige igualmente contra la hipótesis de J. Bennett en su libro *A Study of Spinoza's* Ethics, para quien la filosofía de Spinoza es interpretada bajo la prioridad del atributo extensión y, con ello, según un modelo físico.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza, ontología, física, política, comunidad.

1 BARTUSCHAT, W. (1996). Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza. In: *Medeligen vanwege het Spinozahuis* 73. Delft: Eburon

I

El título de mi presentación es la traducción del título de un libro importante sobre Spinoza: *Individu et communauté chez Spinoza*, de Alexandre Matheron (París, 1969;segunda edición, 1988), que está dedicado a un análisis de las partes 3 a 5 de la *Ética*, inclusode la teoría política allí integrable. La tesis central de Matheron es que la construcción de comunidad, ineludible para la autopreservación del singular, surge en el mecanismo de un juego de fuerzas de los afectos humanos, que se desenvuelve análogamente a lo que sucede en el campo de la física, en la auto-organización de cuerpos singulares hacia una unidad corporal de cada vez mayor complejidad, que encuentra su culminación en la unidad de la entera naturaleza. En mi opinión, un tal intento de retrotraer la política a sucesos describibles físicamente, es falso de raíz. Pero también me parece insostenible como interpretación de Spinoza, porque es inconciliable con presuposiciones fundamentales de su ontología. Esto es lo que quiero mostrar hoy, en primeralínea. Por esto, mi presentación no tratará sobre la teoría política de Spinoza, como quizá su título permitapresuponer, sino sobre su ontología. Desde ella quiero mostrar que ella no se puede interpretar físicamente. De allí es que mi interpretación se dirige igualmente contra la que ha dado Jonathan Bennett en su libro *A Study of Spinoza'sEthics* (Indianápolis, 1984), en el cual la filosofía de Spinoza es interpretada, en general, bajo la prioridad del atributo extensión y, con ello, según un modelo físico.

Bajo el título "Individuo y comunidad" quiero discutir hoy una característica de la ontología de Spinoza, que puede sintetizarse como sigue: cuando cosas singulares tienen algo en común, eso en común puede entenderse a partir de algo que es atribuible a la cosa singular

misma. Esto implica que una cosa singular es algo en sí misma y no solo una parte de una totalidad que la abarca, de cuya estructura surgiría lo que es común a las cosas. Formulado con el título de mi presentación: bajo comunidad debe entenderse una comunidad de individuos, que la preceden como individuos, en tanto una comunidad resulta, primero, a partir de ellos. De esa determinación relacional se derivan importantes consecuencias para la ética y la política, sobre las cuales no puntualizaré en esta ponencia. Me restrinjo aquí a fundamentar la relación con la ontología de Spinoza, formulada como tesis. Por supuesto, no debiera quedar sin considerar, en este aspecto, que la ontología de Spinoza debe ser vista como el fundamento para la ética y la política, al menos en el sentido de que esos campos no pueden discutirse, adecuadamente,*contra* la ontología.

II

Ciertamente algo habla a favor de entender la filosofía de Spinoza como una metafísica del campo, en la terminología de Bennett, o también como una metafísica de la estructura, como diría Matheron, o como ha hecho (esto no es tan conocido) HenrichRombach, en su sección sobre Spinoza en "Sustancia, Sistema, Estructura" (Friburgo/Munich, 1966, pp. 9-97). Algo habla a favor de eso, si se parte de que el principio fundamental de esa filosofía es una sustancia junto a la cual y esto es, fuera de la cual, no solo no puede haber otras sustancias, sino ninguna otra cosa (tampoco lo que Spinoza llama modos). Los modos son *en* la sustancia que, por su parte, no es trascendente al mundo, sino el concepto integral de lo que es. Por eso, cada singular debe determinarse a partir de su lugar dentro de un campo cerrado, o también, como lo expresa Rombach, a partir de su función dentro de ese campo.

Pero la ontología de la sustancia constituye solo una parte del libro *Ética*(el primero, como se sabe), y de ella no se sigue de ninguna manera la totalidad de lo que se desarrolla en las otras partes. El punto de partida de mis propias investigaciones sobre la filosofía de Spinoza han sido dos sitios en la *Ética* que no se encuentran en la primera parte, pero que tienen relación de una manera decisiva con esa parte, esto es, con la ontología. El primer sitio es la introducción a la segunda parte, que, intitulada "De natura et origine mentis", no trata sobre el alma en general, sino solo sobre el alma *humana*. Allí Spinoza dice de sí, como autor de la *Ética*, que procederá a explicar lo que debe seguirse con necesidad de la estructurade Dios, antes expuesta. Pero que no podrá tratar de todo, porque de ella se deben seguir infinitos muchos (esto es, infinitos muchos modos, de infinitas muchas maneras, esto es, bajo infinitos muchos atributos), sino sólo de aquello que pertenece al contexto de su teoría del alma humana y de la más alta felicidad, que a ella le compete. Esto ciertamente no es una limitación querida, que se debe imponer trivialmente una esencia singular, que no puede investigarlo todo. La tematización del alma humana es, antes que eso, un punto de vista esencial para la ontología, porque (así reza mi tesis), recién en referencia a él se puede demostrar lo que ocupa a la ontología dela sustancia, esto es, demostrar que de la sustancia se siguen infinitamente *muchos*, que son*realmente diversos*, lo que compone una multitud de singulares, realmente diferentes. Esta pretensión no puede explicarse a través de un análisis de la estructura de la sustancia, sino que debe mostrarse *tomando como punto de partida* un singular. Y por eso es el alma humana un candidato pertinente, porque puede ponerse en una *relación* con la sustancia y por eso, puede mostrarse en él, como modo finito, que una singularidad finita se sigue de una sustancia infinita.

El segundo sitio se encuentra al final de la *Ética*, en el escolio a la proposición 36 de la parte V, es decir, allí donde se habíamostrado que el alma finita puede comprenderse a partir de la sustancia infinita y que se comprende entonces como lo que es desde la eternidad, como un modo eterno de esa sustancia. Esto es, donde se demuestra efectivamente en él, como algo finito, lo que ya había afirmado la ontología de la primera parte. Allí se dice: "Pues aunque en la parte primera he mostrado, en general (generaliter), que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios en lo tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma (ipsa essentia) de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios". Spinoza no ha concluido esto a partir de una cosa singular cualquiera, sino exactamente a partir del alma humana, que se sabe concebida por Dios y dependiente de Él. Y eso nos afecta, así dice Spinoza, de otra manera, porque el hombre se comprende aquí no como un caso de lo que es, en general, sino en su singularidad, en la que él, por fuerza de ese comprenderse, no está más determinado desde fuera, esto es, por las cosas de su entorno, de las que es una mera parte. Esta demostración desde la singularidad no es sólo relevante para el alma humana singular, en tanto puede ser dada desde ella una teoría de la libertad humana, sino también para la ontología de la sustancia, porque recién ella muestra que de Dios se sigue efectivamente un singular.

Y este estado de cosas,sin dudas, desafía la ontología de Spinoza, en tanto en ella se afirma que de Dios se sigue no sólo *en bloc* la totalidad de lo que es, sino también modos singulares finitos, que son realmente diferentes de otros modos. La tesis de que el spinozismoculminaría en que la realidad es solo una y que las diferencias no serían reales en el mundo,

sino relativas a nuestra precaria fuerza de conocimiento, es pseudo-spinozismo. Ni Matheron ni Bennett representan esa tesis sin sentido. Pero es justamente cuando la realidad del singular es tomada como un rasgo esencial del spinozismo, que ella debe ser demostrada desde un principio fundamental de esa filosofía. Pero una tal demostración no puede darse en la forma de una deducción a partir de la sustancia divina, desde la cual se derivan solo modos infinitos, pero no modos finitos. Ciertamente los modos infinitos pueden interpretarse como estructuras generales que subyacen a todos los modos finitos y, por lo tanto, como algo que es común a todos los modos finitos. Por supuesto una tal interpretación ha presupuesto que los modos finitos son reales; esto es, ha supuesto que no son nuestras ficciones, sino que existen, sin que ese hecho haya sido deducido de una constitución específica de los modos finitos. Si se caracterizara a los modos finitos sólo desde los modos infinitos, no es garantizable que eso común,tal como se entienden los modos infinitos, sea *algo común a los modos finitos*. Spinoza piensa, de hecho, que no es ese el caso. Y por eso la tematización del alma humana, que empieza con la parte II de la *Ética* y culmina en la parte V, tiene un tal significado eminente: el alma humana es un modo, que puede caracterizarse por un rasgo, con cuyo auxilio se puede demostrar la dependencia de un*singular*, que es finito, de la sustancia divina. Para esta demostración Spinoza se apoya en un rasgo, que distingue no a la sustancia, sino solo al alma humana: en una forma del *conocer*.[2]

La forma de conocimiento, a partir de la cual es producida toda otra demostración de la esencia de una cosa singular, es, como sabe

2 Lo he expuesto detalladamente en mi libro *Spinoza'sTheorie des Menschen*, Hamburgo, 1992.

todo conocedor de Spinoza, la *scientiaintuitiva*, de la cual trata la parte V de la *Ética* y de la cual Spinoza dice, en aquel escolio sobre el que me apoyo, que sería mucho más poderosa (potior) que el segundo género de conocimiento. El segundo género de conocimiento, que Spinoza juzga menor, es la *ratio*, que llama aquí un conocimiento universal (cognitio universalis). Lo llama así por su objeto, que es uno general: las estructuras generales del mundo. Este género de conocimiento, aunque no sea menos adecuado que el otro, tiene para Spinoza un *status* menor, porque no permite concebir un singular desde su objeto, desde el universal. El otro género de conocimiento, el conocimiento intuitivo, no es más alto por su precisión, sino por su objeto, que es un singular, que no es caso de un universal; que es conocido como singular a partir de su causa, a partir de la sustancia divina. Todos los que interpretan a Spinoza como un teórico orientado al campo de la física, no pueden ni empezar con este género de conocimiento, sino con aquel otro, la ratio.

Es característico de la ratio, y con esto arribo explícitamente al tema anticipado en el título de mi presentación, que se relaciona con un *universal*, que tiene el carácter de un común (commune). Según Spinoza es esta relación lo que la convierte en un conocimiento adecuado. Lo común, que ella conoce, son en primer lugar los modos infinitos, que deben entenderse como las eternas estructuras del mundo, que permanecen iguales a sí mismas.[3]De ellas se dice que son algo que es común a todas las cosas (ómnibus communia) y que por eso son tanto en la parte, como en el todo (aeque in parte ac in toto) y que, por eso, el hombre (que a causa de su finitud no puede tener un conocimiento de la totalidad) pue-

3 Dejo de lado, en este contexto, la tesis de Spinoza de una especificación posible de ese universal por propiedades específicas (ver EII, proposición 39), que presenta un problema.

de tener un conocimiento que es adecuado y en tanto tal, verdadero -así desarrollado en la proposición 38 de la parte II, que prepara el género de conocimiento racional. Porque los modos infinitos y, en tanto tales, también eternos, se siguen con necesidad de la naturaleza infinita y eterna de Dios, sus conceptos no son, así concluye Spinoza, construcciones subjetivas de un entendimiento consustanciado con el mundo de la vida. Conceptos de ese tipo son llamados por Spinoza "nociones universales" (notiones universales), porque ellos se ganan a través de la comparación que abstrae, a partir de la empiria, y que, a sus ojos, son ontológicamente insignificantes (Hombre, Caballo, Perro, nombra como ejemplos). A diferencia de ello, se trata de nociones comunes (notiones comunes), que articulan algo en común de dos maneras. Se dirigen a algo que,en su universalidad, efectivamente es común a todas las cosas, y son efectivamente comunes a todos los hombres que conocen, porque no pueden ser formados de manera arbitraria. Spinoza concluye del primer momento al segundo, aprovechando su teoría de un paralelismo entre los atributos: de lo común determinado del mundo corporal, que subyace a todos los cuerpos (leyes del movimiento en base al modo infinito "movimiento y reposo"), deriva sus conceptos correlativos, que están a la base de todos los actos de conocer y que, por eso, son comunes a todos los hombres, de manera diferentea los conceptos meramente universales.

Quisiera mostrar ahora que esa forma de lo común, aunque no sea ganada por medio de abstracciones, en relación a los hombres a los que es atribuida, es una determinación abstracta y que, por eso, la ratio que se dirige ala communia del mundo corporal es un conocimiento meramente universal (cognitio universalis), que no tiene por objeto nada que sea común a los individuos, sino algo que es exterior al individuo y, justamente por eso, no es nada común *a los individuos*.

Para fundamentar esa tesis, se precisaría una caracterización más cercana de la individualidad. Para ello retomo primero la ontología de la sustancia. La proposición clave de la primera parte de la *Ética*, que expone la ontología, no es, como opina Bennett, la proposición 15, sino la proposición 16, a la que se refiere también, por otra parte,a la introducción de la segunda parte, que resume la quintaesencia de la primera parte: que de la naturaleza de Dios se siguen infinitamente muchos, de infinitas muchas maneras. La proposición 15 contiene que todo, lo que es, es en Dios ("quicquid est, in Deo est"), y por eso, sin él, no puede ser ni ser concebido. La proposición 16 contiene que todo, lo que es, se sigue ("sequitur") de la necesariamente determinada naturaleza de Dios y especifica en qué manera puede ser y ser concebido, esto es, como efecto de una causa. La proposición 15, como en particular ha explicitadoMartialGueroult (*Spinoza*I/Dieu, París 1968, cap. VII), trata una mera propiedad de Dios (proprium) con el Ser-En;en cambio, la proposición 16 trata de la naturaleza o la esencia de Dios, que es caracterizada a partir de que produce algo, esto es, modos, como efectos de su propio poder [Macht]. La naturaleza de Dios es,por consiguiente, lo que formula el primer corolario de la proposición 16:esencialmente causa (causa) o, lo que significa lo mismo, *poder* (potentia) [Macht]. Recién por la teoría de la causalidad de Dios,Spinoza puede tener en cuenta una determinación fundamental del mundo (que es un conjunto de los modos), sobre la cual se asienta también una metafísica del campo: el momento de su divisibilidad y el momento de la caducidad de las partes, que se asienta sobre ella. En Dios no hay partes, porque Dios es indivisible (y por ello, tampoco en el atributo extensión). Partes puede haber recién en algo diverso de Dios, y la diversidad de los modos respecto de Dios está garantizada, para Spinoza, en que uno es el efecto y el otro, la causa.

Lo propio del Ser-En de algo en Dios caracteriza también a la esencia de Dios, que es poder causativo. Esto formula la proposición 18: la causalidad de Dios es causalidad inmanente, cuya productividad se llena en las cosas y no se reserva un resto de mera potencialidad para sí. La esencia de Dios se llena en esa forma de productividad en las cosas, porque todas las cosas son en Dios, porque Él, por fuerza de su causalidad, es *en todas las cosas*. De ahí se sigue un teorema esencial del spinozismo: cuando hay cosas singulares, entonces cada cosa singular es necesariamente caracterizada por eso que es caracterizada la esencia de Dios. Con otras palabras: cada cosa es, en sí misma, poder esencial (potentia) y con ello, esencia *actuante*. Exactamente esto formula la proposición clave, que cierra la ontología de la primera parte de la *Ética*, la proposición 36. Afirma: "Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto(nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur)". Todo, lo que es, está determinado a producir algo por sí. Es esencialmente causa qua potentia.

Dediquémonos ahora, en un segundo paso, a la teoría de la cosa individual, como la desarrolla Spinoza en la parte III de la *Ética*. Ahí, la determinación de la cosa singular, de ser esencialmente poder, es modificado en la medida en que ese poder toma necesariamente la figura de un *esfuerzo* (conatus), que la cosa singular intenta hacer valer contra lo que le es exterior. Spinoza ha descrito ese poder de la cosa singular como *conatus in suo esse perseverandi*(E III, 7), como un esfuerzo, en el que la cosa está en relación a sí misma y a la vez, a lo externo a ella, contra lo cual busca conservarse. Eso exterior son, obviamente, otros modos finitos que, por su parte, son conatus, de manera tal que el conatus de una cosa se articula sólo en la trama con el conatus de otras cosas, en relación a los cuales ella sólo puede desplegarse más o menos (esto es, en la manera

de estar por principio limitada). Cada limitación de la actividad de una cosa desde afuera es un padecer (pati), de manera que el *agere*, que es cada modo, por definición, porque es *potentia*, no es ya un actuar en sentido estricto (agere), que recién se presenta cuando una cosa hace algo solo a partir de sí misma (ver E II, def. 2). Igualmente, cada cosa es, según su determinación originaria, hacer. Por ello, cada padecer es una restricción del hacer. Bajo esta presuposición es posible, por principio, que una cosa pueda actuar solamente a partir de sí misma. En la realización de una tal actividad, es libre; cuya realización sólo puede llevar a cabo un modo determinado, el hombre y sólo ese modo -Spinoza no deja ninguna duda de eso (ver la parte V de la *Ética*: De libertate humana). La realidad de la libertad humana reside en que un modo finito está, de hecho, en una trama, en un campo de relaciones, pero que no tiene su ser a partir de esa trama. Y es, en los hechos,a partir de una tesis de la ontología que Spinoza funda su teoría de la libertad humana.

Esa fundamentación se basa en el pensamiento central de la coincidencia entre ser y comprensibilidad [Begreifbarkeit]. Este pensamiento se introduce, ciertamente, ya en las definiciones de la primera parte de la *Ética*. La sustancia es lo que "quod in se est et per se concipitur" (def. 3) y modo es lo que "quod in alioest, per quodetiamconcipitur" (def. 5). Con esta coincidencia está relacionado otro pensamiento central, que es introducido en el axioma 4 de la primera parte: que el conocimiento de algo es el conocimiento de ese algo, por su causa. De la reunión de ambos momentos se sigue que cada modo tiene su ser de su causa y que puede ser conocido en su ser, cuando es conocido por su causa. El pensamiento fundamental ligado con ello, que cada existente es por principio *inteligible* (que no es introducido definitoria ni axiomáticamente, porque se precisa su demostración), está bajo la condición fundamental de que esa causa

no es trascendente a la cosa, condición que procura cumplir la teoría de la causalidad inmanente de Dios.

Desplacémonos sobre el suelo de esta forma de causalidad, esto es, dentro de la parte I de la *Ética*. Allí se afirma: lo que Dios produce inmediatamente, esto es, de acuerdo a su propia naturaleza, son modos infinitos, que, como Dios mismo, existen necesariamente y son eternos (proposiciones 21-23). Ellos pueden ser entendidos como la totalidad de eso que es, a la que se le atribuyen determinadas marcas estructurales, de las cuales Spinoza puede decir que son comunes a todas las cosas del mundo. Al mismo tiempo, los modos finitos pueden ser entendidos sin problema como partes de un modo infinito, así comprendido, y por ello, como momentos de una trama, que es la totalidad del mundo. Pero: ningún camino conduce desde los modos infinitos a los modos finitos. La proposición 24, que abre la teoría de los modos finitos, no deriva tales modos de productividad alguna de los modos infinitos. Se parte, mucho mas, de que los modos finitos están dados y luego se muestra que ellos, presupuesto que los hay, no pueden ser sin la sustancia divina, ni en existencia ni en esencia. Muestra con ello que las cosas no son otra cosa que modos. Por los modos finitos se afirma entonces, en un primer paso, la productividad de Dios, sin mediación por los modos infinitos. Con cuya infinitud se hace compatible, en un segundo paso, que un modo finito solo puede ser causado por Dios en tanto, en su determinación, sea causado por otro modo finito, para el cual vale lo mismo; lo que lleva a una cadena de la disposición causal de todos los modos finitos (proposición 28).

Con esta teoría se relacionan 3 implicaciones:

1. Los modos infinitos no producen modos finitos; por tanto, entre ellos no hay relación causal. Si la totalidad, como se entienden los modos infinitos, no produce las partes de esa totalidad, entonces un ser singular, aunque sea parte de una totalidad, no tiene su ser por medio de esa totalidad.

2. Una relación causal existe, por el contrario, entre los modos finitos de cada atributo. Ella debe ser diferenciada, sin embargo, en tanto causalidad mundana, de la causalidad inmanente de Dios.[4] La causalidad mundana produce el concreto y temporal existir y hacer de una cosa, en cambio la causalidad divina, la esencia de esa cosa, esto es, que cada cosa en sí misma es potentia y con ello, actividad.

3. Una cosa finita solo puede ser producida por otra cosa finita (esto es, ser su efecto), porque es ya causa. Y este rasgo originario no es gracias al modo infinito ni a los otros modos finitos, sino solo gracias a la sustancia divina, cuya causalidad inmanente hace que cada cosa, en sí misma, sea potentia. Sobre un modo finitoson efectivos otros modos finitos, en tanto producen las maneras en las cuales se exterioriza su potencia, que no es activa por sí, de acuerdo a la finitud de toda cosa. El modo infinito,por el contrario, no tiene ningún efecto *en relación a los modos finitos*. En vistas a aquello que distingue a los modos finitos (el cambiar continuamente), él no es otra cosa que la figura del completo universo, que permanece siempre igual a sí misma (facies totius universi),

4 Ver CURLEY, 1969, p. 45 y siguientes.

que se sostiene pese a los concretos cambios que puedan surgir, en singular, en la relación de los modos finitos entre ellos.

III

Con estas disquisiciones puedo empezar a decir algo sobre individuo y comunidad en Spinoza. Quería mostrar que el concepto base en el campo de los modos finitos, de acuerdo a la causalidad inmanente de Dios, es el de poder (potentia) [Macht], el cual, siempre en su modificación como esfuerzo (conatus), sólo es atribuible a un individuo. En relación a eso, esto es, en relación a una cosa singular, Spinoza usa el concepto de lo común (el latín communis) con dos significados, que deben ser diferenciados, aún cuando él no se mantenga con claridad suficiente en esa diferencia. Lo común puede ser entendido como una determinación que le es exterior o interior al individuo. Mi tesis es que una determinación exterior, mientras permanezca exterior a los individuos, no contiene nada que sea verdaderamente común a ellos, porque no permite caracterizar suficientemente aquello que es un individuo.

Para lo común exterior vale lo siguiente: en tanto un modo no es potente por sí [selbstmächtig], él está puesto necesariamente en un campo de seres, que lo rodea y que es más que él mismo. Ese campo está determinado por estructuras, que son precedentes al poder de un modo singular y por medio de las cuales siempre está ya determinado su poder, lo mismo que el poder de los otros modos finitos. Tales estructuras comunes se permiten evidenciar en, al menos, tres maneras.

1. El axioma 5 de la primera parte de la *Ética* afirma: "Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden

entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra". Esto es: no están en relación causal mutua. Ese axioma formula que los modos sólo pueden ser efectivos entre sí, cuando son modos de un mismo atributo común. El necesario terreno común excluye de otra manera un interaccionismo entre modos de diversos atributos, esto es, entre el psíquico y el físico.

2. Agregado a esto, es común a modos finitos, que están bajo el mismo atributo, que están también bajo el modo infinito de ese atributo. Esto fue desarrollado por Spinoza, en especial, para los modos del atributo extensión, esto es, para sucesos corporales. A ellos es común el participar del modo infinito movimiento y reposo (motus et quies), de lo que Spinoza concluye que las leyes, que se dejan derivar de eso, son comunes a todos los cuerpos. "Todos los cuerpos se mueven o están en reposo", afirma el axioma 1 de la física incluida en la parte II,luego de la proposición 13, y "cada cuerpo se mueve, sea más rápido, sea más lento", el axioma 2 de esa misma física. Todos los cuerpos tienen, por lo tanto, algo en común, desde una determinada perspectiva ("in quibusdam", lema 2). De ello dice Spinoza no sólo que se puede conocer adecuadamente, sino que también concluye (como ya he indicado) que hay determinadas ideas o conceptos que son comunes a todos los hombres (ideae sive notiones omnibus hominibus comunes, E II, 38, corolario). Esta conclusión, extraida desde el paralelismo del devenir de cadenas de sucesos en el campo de lo corporal y de lo espiritual, conduce al supuesto de que hay algo así como un entramado categorial común en el acervo de conocimiento humano.

3. Finalmente, se puede filtrar una ley general desde el concreto interaccionismo de los modos finitos de un atributo.A esto loha presentado Spinoza, en particular, en su exposición de los afectos, cuyo núcleo es una teoría genética de los afectos, en la que ellos pueden derivarse de su origen, del conatus humano. En esa derivación se puede describir también la manera determinada de su juego (por ejemplo, la reversión de alegría en tristeza y de amor en odio), de manera tal que se puede mostrar una regla común a todos los afectos, que subyacería a los afectos, en la inestabilidad de la vida afectiva, en su supuesta falta de reglas. Por lo que podemos liberar a la teoría de los afectos, de los afectos.[5]

Estas tres formas de lo común, la del atributo, la del modo infinito y la de una regularidad de los sucesos concretos de la vida afectiva, son exteriores a un individuo, porque le son atribuidas desde una perspectiva, que no es la del individuo en sí. Bajo este aspecto de la atribución y en vistas a la forma de lo común, se muestra una diferencia decisiva entre lo corporal y lo espiritual. Porque un cuerpo no puede tomar ninguna perspectiva, no puede atribuirse él mismo ninguna determinación, de manera que todas las determinaciones bajo las cuales puede ser puesto, deben permanecerle exteriores. De otra manera sucede con el alma, presupuesto que aquel aspecto, el de adoptar una perspectiva, en la que algo es *para él*, constituye al alma esencialmente.

5 Ver WIEHL, 1983.

En tanto para un cuerpo aquel aspecto no es constitutivo, una descripción de su constitución desde el modo infinito es también adecuado a los ojos de Spinoza. Por eso Spinoza determina la mismidad de un cuerpo singular por una regla de movimiento y reposo de sus partes, que mantendría constante la forma que compone el cuerpo. Leibniz lo vio temprano y objetó críticamente, contra Descartes y con ello también contra Spinoza, que de esa manera los cuerpos singulares no se pueden identificar, en el campo físico.[6] Solamente bajo las leyes de las magnitudes de movimiento, los cuerpos se ensamblan con otros cuerpos según leyes mecánicas hacia cuerpos más complejos, desde los cuales pueden ser diferenciados de nuevo en partes corporales y pueden tomar otra figura, de manera que sólo se puede hablar de la naturaleza como un todo como de un individuo, en lo que concluye la física de Spinoza, en los hechos (ver comentario al lema 7). Es la naturaleza una, que conserva su figura más allá de cómo se modifiquen las partes en ella. La objeción de Leibniz me parece correcta y Spinoza no lo hubiese contradicho, aún cuando con seguridad hubiese contradicho la solución de Leibniz de atribuirle a los cuerpos un momento de lo espiritual, en favor de su identidad. Porque Spinoza creía que un cuerpo singular como mera parte de un ensamble corporal no era otra cosa que caduco. Por eso no utilizó el dinamismo inscripto en el concepto de potentia, que estalla el mecanismo cartesiano, para su teoría de los cuerpos.

Por cierto que le corresponde a cada cuerpo singular también una potentia propia (Spinoza no podría afirmar otra cosa, dado el concepto

6 LEIBNIZ (1993). *Discours de métaphysique*, parágrafos 17 y 18. Ver también su correspondencia con De Volder, un semi-spinozista (LEIBNIZ (1978).*DiePhilosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, tomo 2) y KLEVER (1988).

de Dios): porque Dios está, por fuerza de su atributo extensión, también *en cada cuerpo*, obviamente. Pero el cuerpo no tiene nada de ese dato ontológico, porque no puede ponerse a sí en relación con Dios. Solo aquel modo tiene algo de ello, que lo puede hacer, y ese es aquel que puede saber de Dios, esto es: el alma humana. Recién aquel que comprende su potentia y esto significa, que comprende su causa (y esas causas no son los otros modos, sino la sustancia una), se constituye como un modo que hace algo desde sí y no se pierde a sí en el campo que le es exterior. También al alma le subyace el atributo pensamiento, como a un cuerpo el atributo extensión (no importa cómo conozca, si inadecuadamente y determinado entonces de manera confusa, desde afuera, o adecuadamente y por ello, desde sí). Pero sólo en el conocimiento adecuado es el atributo algo para él, y solo allí comprende él, a la vez, su propia potentia. En él es activo, cuando él comprende su propio poder como conocer adecuadamente, esto es, se comprende a sí mismo como una esencia puramente cognoscente.

Spinoza ligó estos hechos con una tesis de la comunidad, que no tiene sentido relacionar con cuerpos: una verdadera comunidad solo tienen los hombres que conocen de una manera determinada. Porque sólo ellos son los que, en los hechos, *concuerdan* en algo, en que hacen algo a partir de ellos mismos. De esa tesis se concluye, al mismo tiempo, que no puede haber algo común entre los hombres en la vida afectiva, aún cuando esa vida se rija por determinadas leyes generales. Porque estar sometido a la afectividad significa no saber precisamente de esas leyes que, por ello, le son exteriores al hombre conmovido por la afectividad. Los hombres en sus afectos tienen ciertamente algo en común y es lo común más general, que están sometidos a todos los afectos. Pero no tienen nada en común en el sentido de que ellos *concuerden* en algo *por sí mismos*,

no cuando los afectos son pasiones (passiones) y por eso, expresión de una potentia que en su agere es un mero pati. En la proposición 32 de la parte 4 dice Spinoza por eso: "en la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza", y por "en naturaleza" debe entenderse "desde sí mismos".

Aquí Spinoza une lo común de los hombres a un convenir (en latín: "convenire"), que obviamente contiene otra cosa que tener eso común (commune) que se atribuye a las cosas meramente de afuera. Pero Spinoza no siempre usa el término "convenire" de manera unívoca. También en relación a cuerpos dijo, en la explicación a su física en el lema 2: "Omniacorpora in quibusdamconveniunt". Fundó esta concordancia en la demostración de ese lema de que todos los cuerpos encierran el concepto de uno y el mismo atributo y que ellos, porque participan del modo infinito movimiento y reposo de ese atributo, pueden moverse ya sea más lento o más rápido y, de manera general, a veces se mueves y a veces pueden reposar (possunt). Recurrióal concepto de potentia para "conveniencia" (possunt, es decir), pero de una manera completamente abstracta. No es visible en qué medida los cuerpos singulares, de cuya concordancia se trata, tendrían un poder que les sea propio, cuando pueden describirse, en la peculiaridad de su naturaleza, sólo desde su atributo y desde el modo infinito de ese atributo.

En vistas a aquello que se funda en la constitución del alma, Spinoza exige para "concordancia" expresamente más. Fundamenta como sigue, en la demostración, la proposición que dice que los hombres en sus pasiones no convienen en naturaleza (E IV, 32):"Al decir que las cosas concuerdan (convenire) en naturaleza se entiende que concuerdan en potencia (por la proposición 7 de la parte III [¡la proposición del conatus!]), pero no en impotencia o negación; y, por consiguiente (ver

Escolio de la proposición 3 de la parte III), tampoco en pasión; por ello, los hombres, en la medida en que están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza". Una impotencia, como señalan las pasiones, es incapaz de determinar positivamente una cosa, cuya positividad sin embargo es requerida, para que pueda decirse de una cosa que concuerda con otra distinta. A esa demostración se agregael siguiente escolio, que caracteriza brillantemente la filosofía de Spinoza: "Esta cuestión es también evidente por sí misma (per se patet); en efecto, quien dice que lo blanco y lo negro concuerdan sólo en que ninguno es rojo, está afirmando, absolutamente, que no concuerdan en nada. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre concuerdan solo en que ambos son finitos, impotentes, o en que ninguno de los dos existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, o, finalmente, en que ambos son ilimitadamente superados por la potencia de las causas exteriores, ese está afirmando rotundamente que la piedra y el hombre no concuerdan en cosa alguna, pues las cosas que concuerdan solo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen (quod non habent), no concuerdan realmente en nada". Esto es: El hecho de que las cosas sean modos y estén bajo una regularidad estructural general, que se deriva de la sustancia divina o de los modos infinitos, no dice absolutamente nada en relación a la concordancia de esas cosas. La concordancia de dos tiene como presupuesto una determinación interna de cada uno de ellos y sólo puede llamarse una forma de actividad (potentia), en la que el individuo hace algo desde sí. Que esto sea el caso en los cuerpos, Spinoza no puede mostrarlo, en tanto el poder del cuerpo está definido por estar bajo una regularidad del movimiento, en la que un cuerpo está determinado por el poder de otros cuerpos y con ello, desde afuera. Análogamente, por cierto, la pasión de un hombre es también expresión de su poder, de su conatus, pero

ese poder, que está definido desde fuera, se demuestra en verdad como impotencia.

La consecuencia que extrae Spinoza es clara. Ella formula la proposición 35 de la parte IV: "Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (ex ducturationis)". Lo hacen, dice Spinoza en la demostración, porque ellos realmente actúan en uso de la razón y por ello, producen algo a partir de sí. Ellos hacen algo desde su propia naturaleza bajo una determinada presuposición, que esa naturaleza pueda ser comprendida como razón; y esa presuposición se colma cuando el hombre se comprende a sí mismo también como una esencia cognoscente racional. A ese comprender le llama Spinoza "conocimiento intuitivo". En él un individuo se conoce a sí mismo desde Dios y esto, de una manera en la que concuerda con cada otro individuo. Y por eso (esto formula la siguiente proposición, la proposición 36), el bien más alto, al que Spinoza antes (en la proposición 28), determinara como el conocimiento de Dios, es común a todos (omnibus commune). Es un bien en el que todos pueden contentarse (gaudere possunt) en igualdad (aeque), esto es, sin competencia y sin la tensión de la vida afectiva.Aquí, la base de lo común es un poder hacer real, en el que el singular aporta algo y que es expresión de cada poder singular, que se articula como uno propio solo en el acto de conocer.

Spinoza por eso ha distanciadoexpresamente el conocimiento adecuado de la forma de conocer en la que el hombre percibe las cosas "según un orden común de la naturaleza (ex communi naturae ordine)", una manera de percibir en la que el hombre conoce confusa e inadecuadamente, porque sigue un orden que no es nada para él y le permanece

por eso externo (E II, 29, esc.). La impotencia humana la ha definido Spinoza desde algo común que permanece externo al hombre (E IV, 37, esc. 1): que el hombre es determinado a hacer por cosas que son externas a él (a rebus quae extra ipsum sunt), que le hacen hacer "lo que la común constitución de esas cosas exteriores exige(quae rerum externarum communis constitutio postulat)". Y en oposición a ello, él define el poder humano como lo que está en mayor medida cuando el hombre hace aquello que exige su propia naturaleza, en sí sola considerada (ipsa ipsius natura, in se sola considerata) (ibid).

Desde esta propia perspectiva, debe advenir algo común que no puede ser lo común de las estructuras que subyacen, por las cuales cada uno está, desde siempre, ya determinado. Lo común descrito por Spinoza, que promueve una comunidad de los sabios, puede ser dependiente de que existan estructuras comunes en el mundo, que puedan conocerse. Pero no *adviene por causa* de tales estructuras comunes. Porque tales estructuras se conservan también, cuando el hombre no conoce adecuadamente. Recién cuando él las comprende se produce una comunidad y ese comprender no es producido por aquellas estructuras. Así, desde lo común entre cuerpos podría arribarse a ideas que son comunes a todos los hombres (ideae comunes), como Spinoza hace, orientado por su paralelismo físico-psíquico. Lo común entre las ideas, cuya marca es sustraerse del capricho de la formación meramente subjetiva, promueve recién lo común entre los sujetos espirituales cuando un alma singular no sólo se sirve de esas ideas inconscientemente, sino que también las conoce y esto significa, cuando *usa de hecho* su razón latente.

Por eso, no hay analogía estructural entre lo corporal y lo espiritual, en vistas a lo común (commune). De los cuerpos puede haber

una teoría de lo que les es común, que es lo universal,sonsacado de los cuerpos individuales. De las entidades espirituales no puede haberla, porque lo que les es común no es algo extraído del singular y de su ser activo, sino un común,que resulta recién del actuar de hecho que llevan a cabo los singulares. Pero el actuar de hecho es contingente, porque no es la consecuencia necesaria de lo que se deriva de Diosy tampoco la consecuencia de las estructuras universales del mundo, que se deducen de Él.

Cuando lo que es común a los hombres son actos de razón reales, esto es, llevados a cabo, entonces una teoría estructural de lo universal no puede mostrarlos más como *posibles*. En el escolio a la proposición 36 de la parte IV, que liga lo verdaderamente común al acto de conocer, Spinoza busca contradecir esta consecuencia, que parece ser devastadora para su sistema, por medio de la mirada a lo meramente posible, en tanto dice: "el hecho de que el supremo bien del hombres sea común a todos, no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad (potestas) de gozar de ese supremo bien".

Pero para ello Spinoza exige más de lo que la teoría de Dios puede dar. Que la naturaleza del hombre sea razón, no puede ser deducido de la naturaleza de Dios, sino que precisa de una demostración solo a partir de los hombres. No se sigue de Dios, sino solo de hombres, que usan su razón. Spinoza intenta mostrar de ese uso, en la *Ética*, que podría determinar al hombre en la totalidad de su existencia, porque el hombre experimentaría en él, que depende de Dios. Pero no es una experiencia

que él hace *porque* sea dependiente de Dios.[7] Recién *si* la hace, identifica al mismo tiempo, sin poder fundamentarlo, aquello que pretende la ontología de la sustancia: que un modo singular no puede ser ni ser concebido sin Dios y que por eso tiene algo en común con otros modos.

Con esto no he dicho nada todavía de lo que esta teoría de lo común tiene de consecuencias para una teoría de la comunidad, como reclama una teoría política. Pero no quería hacer eso hoy. Sólo quería demostrar que el concepto de naturaleza humana de Spinoza no puede interpretarse físicamente. Si esto es correcto, resta implícito sin dudas, que la política (aún cuando ella no pueda sustentarse, por buenos motivos, en el uso de la razón de los individuos como principio de la comunidad), no puede retrotraerse a formas organizativas cuyo principio sea un juego de fuerzas de afectos humanos, que se desenvolvería como el cuerpo singular se ensambla, según leyes físicas, en un complejo de cuerpos, en el cual ellos tendrían algo, que les es común.[8]

7 Ver mi llamada disertación, en el escolio 5 (Cap. VIII)

8 Ver al respecto mi introducción en la edición bajo mi cuidado del *Tratado Político/ Tractatus politicus* de Spinoza. Hamburgo, 1994.

RESUMO: Nesta conferência, argumenta-se que a tentativa de retroceder a política em Espinosa a eventos passíveis de descrição física, como apresentada no texto homônimo de A. Matheron, é incorreta. A exposição deste argumento terá como centro a ontologia espinosana, com o objetivo de mostrar que esta não pode ser entendida fisicamente. Esta crítica se dirige igualmente contra a hipótese de J. Bennett (em seu livro *A Study of Spinoza's Ethics*), para quem a filosofia de Espinosa é interpretável sob a prioridade do atributo da extensão e, com isso, segundo um modelo físico.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, ontologia, física, política, comunidade.

ABSTRACT: In this lecture it is argued that the attempt to trace Spinoza's politics back to physically describable events, which can be read in A. Matheron's text of the same name, is false. The presentation will deal with Spinoza's ontology: it is intended to show that it cannot be physically interpreted. The interpretation is also directed against the hypothesis of J. Bennett in his book *A Study of Spinoza's Ethics*, for whom Spinoza's philosophy is interpreted under the priority of the attribute of extension and, therefore, according to a physical model.

KEY-WORDS: Spinoza, ontology, physics, politics, community.

REFERENCIAS

BARTUSCHAT, W. (1992). *Spinoza's Theorie des Menschen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

_____. (1994). *Baruch de Spinoza, Politischer Traktat / Tractatus po-*

liticus, neu übersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner.

BENNETT, J. (1984). *A Study of Spinoza's* Ethics: Indianapolis: Hackett Publishing Company.

CURLEY, E. M. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza: Dieu*. Vol. I. Paris: Aubier-Montaigne.

KLEVER, W.N.A. (1988). "Burchard de Volder (1643-1709), a crypto-spinozist on a Leiden cathedra" In: LIAS 15, pp. 191-241.

LEIBNIZ, G.W. (1978) *Die philosophischen schriften*. (Gerhardt, B. ed.), 7 vols.

_____. (1993) *Discours de Métaphysique et correspondence avec Arnauld*. Paris: Vrin.

MATHERON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. 2 ed. Paris: Éditions de Minuit.

ROMBACH, H. (1966). *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenchaft*. Freiburg/München: Alber.

WIEHL, R. (1983). *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen.

A PENÚRIA DAS PALAVRAS. SPINOZA E A LINGUAGEM

Carmel da Silva Ramos
Doutoranda, Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
ramoscarmel@gmail.com

RESUMO:A radical crítica à linguagem efetuada por Spinoza, que insiste em seu necessário potencial falsificador, parece equipará-lo aos seus contemporâneos. Mais do que isso, parece introduzir um problema insolúvel para a possibilidade de comunicação unívoca da verdade — incluindo a expressão de sua própria filosofia. Neste artigo, procuro refletir sobre esta crítica e propor uma alternativa ao caráter imaginativo das palavras, apostando na distinção entre linguagem e método. Esta proposta interpretativa permitirá reclassificar a posição spinozista e manter sua originalidade frente às demais concepções de seu período histórico.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; Método; Comunicação; História da Filosofia Moderna; Spinoza; Descartes.

> Certamente, minha linguagem não mata ninguém. No entanto: quando digo "essa mulher", a morte real é anunciada e já está presente em minha linguagem; minha linguagem quer dizer que essa pessoa que está ali agora pode ser separada dela mesma, subtraída à sua existência e à sua presença e subitamente mergulhada num nada de existência e de presença; minha linguagem significa essencialmente a possibilidade dessa destruição; ela é, a todo momento, uma alusão resoluta a esse acontecimento.
>
> Maurice Blanchot, *A literatura e o direito à morte* (BLANCHOT, 1997, p. 311)

Se há uma operação epistêmica característica do período clássico, esta é, como demonstram as conclusões de Michel Foucault, a substituição do império da semelhança pela soberania da representação (FOUCAULT, 1966, pp. 61-91). Este abismo recém aberto entre os signos e os seres encontra uma expressão evidente no *Quixote*, o primeiro dos romances modernos: em sua primeira parte, o personagem dedica-se a provar a correspondência de sua existência com os signos dispostos, enquanto Lei, nos romances de cavalaria, procurando tornar a experiência consoante ao texto. Mais ainda, deve demonstrar a veracidade dos signos organizados enquanto escritura, atestar, por meio de sua representação, que a linguagem obtém uma contraparte nas coisas mesmas. Já na segunda parte do romance, o personagem mesmo converte-se em livro, e necessita fundar um sistema semiótico a partir do qual suas vivências anteriores possam ser protegidas e justificadas. Dom Quixote se depara com personagens que leram sua narrativa, desconhecida para ele mesmo, devendo, agora, conquistar sua semelhança consigo próprio e ser-lhe fiel.

O romance dobra-se sobre si mesmo, uma vez que não se trata, como outrora, de justificar a semelhança com as narrativas exteriores, mas sim de, convertido em signo, fazer a si próprio corresponder a um outro signo. Assim, a noção de representação se origina a partir da decepção com a semelhança, realocando a relação associativa que, no Renascimento, palavras e coisas possuíam, para um sistema de referências imanente dos signos. Este paradigma permite compreender a fundação de novos regimes discursivos no século XVII, como a probabilidade e a análise combinatória, e, sobretudo, a própria literatura.

Tal descontinuidade não se restringirá ao campo das percepções, mas determinará, também, uma desconfiança quanto ao uso da linguagem. Francis Bacon já listava, enquanto impedimentos ao conhecimento, os *ídolos do foro*: aqueles encontrados no comércio entre os homens, manifestado sobretudo através da fala (BACON, 2003, Livro I, §39, 43, 59, 60, pp. 40-42; 48-49). As palavras "obstruem o entendimento", o "violentam" e o "confundem" (BACON, 2003, Livro I, §43, p. 42), porque são constituídas de acordo com a percepção do homem vulgar, necessariamente limitada e atenta ao aspecto mais óbvio dos objetos. Tal qual Bacon, Descartes enumera, nos *Princípios*, as quatro principais causas do erro, cuja última é "o fato de ligarmos nossos conceitos a palavras que não correspondem exatamente às coisas" (DESCARTES, 2002, ATIX-2, 60-61, p. 97). A traição das palavras é reenviada a uma deslealdade anterior, da qual dependem: o uso irrefletido da memória. A confiança irrestrita no significado das palavras faz com que não se pense mais no conceito por ela representado, confiando mais à memória do que ao entendimento. Esta memória jamais armazenará, na palavra, um conceito tão distinto da coisa, de modo que, ao assentir puramente ao verbo, os indivíduos terminam por afirmar aquilo que não entendem, mas que creem ter en-

tendido outrora; ou, pior, dão crédito ao significado das palavras, e dos conceitos que representam, tal como receberam de outros indivíduos. O culto às palavras é inserido numa crítica mais ampla aos preconceitos acumulados desde a infância, dada a dimensão herdada da linguagem enquanto estrutura que escapa ao arbítrio individual (DESCARTES, 2002, AT IX-2, 58-59, pp. 91-93). As noções permaneceram, na juventude, aliadas a um esquecimento de sua origem: admitidos como "veríssimos e evidentíssimos como se tivessem sido conhecidos pelos sentidos ou nela colocados pela natureza" (DESCARTES, 2002, AT IX-2, 59, p. 93).

A pergunta que gostaria de propor, neste artigo, é a seguinte: face à linguagem, Spinoza é, como Descartes e Bacon, um clássico? Foucault parece acreditar que sim, mas a ausência de uma discussão mais minuciosa do spinozismo em seu trabalho é, no mínimo, digna de nota. Em *As Palavras e as Coisas*, no capítulo dedicado à descrição da *episteme* clássica, há apenas uma menção nominal, em que Spinoza é igualado a Descartes e a Malebranche quanto à função que dedica à imaginação (FOUCAULT, 1966, p. 84). O tratamento quase imperceptível que Foucault dedica a Spinoza poderia estar baseado no simples fato de que o tema da linguagem simplesmente não é o foco da doutrina deste último. Ora, mas o mesmo não poderia ser dito de Descartes? O cartesianismo certamente possui uma teoria das paixões, uma doutrina da liberdade, uma concepção *sui generis* de Deus, mas não há um espaço privilegiado para a reflexão sobre os signos, e, no entanto, Foucault consagra, sobretudo às *Regras*, uma parte importante da construção de seu argumento sobre a crítica que o século XVII promove à noção de semelhança. O quase silêncio de Foucault sobre Spinoza poderia sugerir que ele é, em relação

à modernidade, como diria Negri, uma anomalia selvagem?[1]

A penúria das palavras[2]

As considerações spinozistas sobre a linguagem estão dispersas ao longo de seus textos: em geral, a linguagem surge menosprezada no interior de um argumento, para fazer referência ao caráter meramente verbal de determinadas entidades conceituais ou operações[3]. A palavra está a uma distância considerável do ser: a quimera ou "aquilo cuja natureza envolve aberta contradição" (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, Nota, p. 197), como um círculo quadrado, nada é além de uma palavra (*verbum*), pois não existe na imaginação, tampouco no entendimento (ESPINOSA, 2015c, CM, I, III, p. 215). É possível exprimir, na linguagem, um círculo quadrado, mas, do ponto de vista de sua realidade, trata-se de mera negação. Uma análise do uso ordinário dos termos verdadeiro e falso permite igualmente concluir que, ao invés de termos transcendentais, que se referem a propriedades dos entes, as expressões não têm realidade senão imprópria ou retoricamente (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI, p. 215). O vulgo começou por atribuir verdade e falsidade às narrações: julgando verdadeira aquela

1 O silêncio de Foucault quanto a Spinoza é notado por Lorenzo Vinciguerra em seu trabalho *Spinoza et lesigne* (2005, p. 11).

2 *Verborumpenuriam*. Cf. ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87.

3 Para fazer referência aos textos de Spinoza, empregarei as seguintes abreviações: KV (*Korte Verhandeling van God, de MenschendeszelfsWelstand*), PPC (*Renatides Cartes PrincipiorumPhilosophiæpars I, &II*), CM (*Cogitata Metaphysica*), TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*), TTP (*Tractatus Theologico-Politicus*), TP (*Tractatus Politicus*) e E (*Ethica Ordine Geometrico demonstrata*). Para a *Ética*, utilizei as seguintes: apêndice (ap.), axioma (ax.), corolário (cor.), definição (def.), definição dos afetos (da.), definição geral dos afetos (dga.), demonstração (dem.), escólio (esc.), explicação (expl.), postulado (post.), prefácio, (pref.) e proposição (p.).

que correspondia a um acontecimento e falsa aquela que não. Retirando o termo de seu uso comum, os filósofos recuperaram a expressão para tratar da conveniência entre ideia e ideado; e, como as ideias nada são senão narrações ou "histórias mentais da natureza" (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI p. 217), transferiram os termos também para as coisas "mudas" (*res mutas*) (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI, p. 217), as quais se dizem verdadeiras ou falsas na medida em que expressam ou não algo que é em si. No uso dos vocábulos "verdadeiro" e "falso", então, isola-se uma característica intrínseca ao objeto e, dada a distância entre palavras e coisas, admite-se que se afirme ou negue algo que não pode ser efetivamente da coisa separado. A verdade nada é para além da ideia verdadeira; assim como a brancura não pode ser compreendida como uma propriedade que paira além do corpo branco. Assim, as expressões contraditórias, meramente ficcionais, são igualadas a determinadas propriedades na medida em que são simplesmente denominações extrínsecas das coisas, atribuições retóricas, que até podem existir na linguagem, mas que são desprovidas de ser. Daí porque, ao longo dos *Cogitata Metaphysica*, Spinoza denuncie os "filósofos verbalistas" (*Philosophos verbales*) e "gramaticistas" (*grammaticales*) (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, p. 199), cujo raciocínio emerge dos nomes às coisas, ao invés de das coisas aos nomes; e que tome as disputas sobre nomes como polêmicas fúteis, vagas e vazias (ESPINOSA, 2015c, CM, I, III, p. 211). É que as palavras vivem afastadas das coisas, e, por isso, podem trair, fingir, mentir: em suma, dar voz à negação.

Não é apenas, porém, a composição arbitrária entre signos exteriores que a linguagem permite: o fingimento pode se dar também em relação a mim mesmo. As palavras proporcionam um fenômeno próximo do autoengano: o fingimento sobre suas próprias capacidades e estados mentais. Assim como para a ilusão do livre-arbítrio, já tantas ve-

zes denunciada por Spinoza: os homens se dizem livres, ou seja, reputam a origem de suas ações à sua vontade, mas com isso apenas exprimem "palavras das quais não têm nenhuma ideia" (ESPINOSA, 2015a, EII, P25, esc., p. 191). Nutrem esta opinião pois, conscientes de suas ações, creem-nas independentes das causas que as determinam. Além disso, alguns, ao confundirem palavras e ideias, acreditam poder "querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras" (ESPINOSA, 2015a, EII, P49, esc., p. 221). Para compreender este fenômeno, é preciso insistir na diferença entre ideias e palavras. Enquanto para Descartes a ideia é como um quadro, ou seja, representa de forma neutra um objeto ou um conceito, cuja afirmação ou negação só poderá acontecer posteriormente num juízo operado pela vontade (cf. DESCARTES, 1973, AT IX-1, 29, p. 109), a ideia, para Spinoza, é nela mesma afirmação ou negação, pois a vontade não é uma faculdade específica do intelecto, mas apenas a volição que a ideia, nela mesma, envolve (ESPINOSA, 2015a, EII, P49, esc., pp. 217-229). A ideia carrega já em si mesma um desejo, de modo que as palavras, se não corresponderem a ele, serão simplesmente vazias de ser. Para evitar a confusão entre palavras e ideias, portanto, é necessário separar a natureza da ideia, que é um produto do pensamento, das palavras e demais imagens, formadas por movimentos corporais, que envolvem o conceito de extensão.

Estas considerações iniciais ainda não nos permitem concluir a total impossibilidade da linguagem para expressar o ser: elas apenas introduzem um ruído em seu poder expressivo. Na verdade, tal como Bacon e Descartes, Spinoza pode estar apenas atentando para o uso cauteloso que devemos fazer dos termos da linguagem. No TIE, novamente as palavras são associadas à potência humana para o fingimento: a capacidade da mente para fingir é tanto maior quanto maior for seu desconhecimento

das coisas, ou seja, quanto menos ela inteligir (ESPINOSA, 2015b, TIE, §58, p. 61). O conhecimento da natureza da alma impede que se possa fingir sua corporeidade, assim como o conhecimento da essência do corpo nos impossibilita pensar uma mosca de extensão infinita. Os exemplos se multiplicam: "árvores falarem, homens mudarem num instante em pedras e em fontes, espectros aparecerem nos espelhos, o nada fazer-se algo, e também Deuses mudarem em bestas ou em homens" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §58, p. 61) — são *quimeras (chimæra)* ou *ficções (fictiones)*, cuja possibilidade verbal se sustenta, como vimos, dada a distância entre palavras e coisas. Tais considerações remetem à capacidade da linguagem para expressar a falsidade. Que pensar, no entanto, quanto ao uso dos nomes para expressar essências de coisas, como a natureza imaterial da alma, a finitude do corpo da mosca, a existência de Deus, e as demais entidades que, ao menos a princípio, tendemos a considerar como reais ao invés de quiméricas? Ora, enquanto as quimeras parecem existir apenas na linguagem, as palavras existem na imaginação: são signos das coisas (*signa rerum*), constituídas arbitrariamente e conforme a compreensão do vulgo (ESPINOSA, 2015b, TIE, §89, p. 83). Parece haver uma gradação, então, das quimeras ou ficções, cuja existência é meramente linguística, para as palavras, que pertencem à *imaginação*. A reserva quanto às palavras parece de fato inscrever Spinoza na tradição que se inicia com ídolos de Bacon, atravessa a denúncia das causas dos erros elencadas por Descartes nos *Princípios*, para, enfim, atingir sua definição das palavras como produto da imaginação, compostas "na memória de maneira vagante a partir de alguma disposição do corpo" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §88, p. 83), podendo, assim, ser fontes de muitos erros. Conceitos cuja expressão verbal é *negativa*, tais como "incorpóreo", "infinito", "incriado", "imortal", etc., muitas vezes fazem referência a entidades intelectuais cuja natureza é, na verdade, *positiva*, mas que as palavras, enquanto produtos da imaginação,

não são capazes de exprimir. Como é mais fácil imaginar o contrário do corpóreo, do finito, do criado e do mortal do que compreender, em sua positividade, tais conceitos, as palavras traduzem essa disposição imaginativa via negação. Para aqueles que organizam seu pensamento pelas palavras ou nomes, são gerados, então, diversos preconceitos em relação à essência de determinadas entidades.

A natureza imaginativa ou sígnica[4] das palavras é confirmada por uma proposição decisiva da *Ética* (ESPINOSA, 2015aEII, P18, esc., p. 171), a qual enuncia a seguinte lei: se o corpo humano for afetado por dois ou mais corpos em simultâneo, a imaginação posterior que a mente fará de um destes corpos a encaminhará à consideração do outro. O corpo exterior, ao agir sobre o corpo humano, imprime nele determinados vestígios *(vestigiis)*: e, no caso de ter sido afetado simultaneamente por dois corpos, estes vestígios serão tomados em simultâneo; ou, então, a consideração de um destes corpos isoladamente remeterá a esta ação fundadora, na qual está sempre relacionada, como signo, ao outro. É assim que se estrutura a memória: "alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano" (ESPINOSA, 2015a, EII, P18, esc., p. 171). Isto basta para demonstrar que não é por uma relação de semelhança ou algum princípio ordenador intrínseco que as imagens se mostram à imaginação: a regra, se há alguma, é tão somente uma espécie de eco da ocasião primeira do encontro do Corpo humano com os objetos externos. Segue-se que a palavra, enquanto entidade imaginária ou sígnica, só pode sustentar, com

4 Para um estudo completo do signo em Spinoza, remeto mais uma vez aos trabalhos de Lorenzo Vinciguerra (2005; 1998).

o objeto da qual é representação, uma relação arbitrária. Distingue-se, de um lado, a concatenação das imagens provenientes dos encontros dos corpos, que é pessoal e arbitrária, e, de outro, a concatenação das ideias na mente, que é universal e ordenada segundo as causas primeiras. Assim se explica o funcionamento geral da linguagem: a palavra *pomum* fará um romano pensar no fruto que não é em nada semelhante ao som articulado por aqueles termos. O que o *pomum* e o fruto têm em comum é simplesmente a concomitância de seu aparecimento: o fato de muitas vezes este indivíduo ter ouvido a palavra enquanto via o fruto. Da mesma forma, um soldado, ao encontrar vestígios de um cavalo na areia, é imediatamente conduzido ao pensamento do cavaleiro e da guerra, mas um camponês, ao pensar no cavalo, associará a ele o arado e o campo. De modo que os signos, e as palavras incluídas, narram a história pessoal do indivíduo, à maneira como costumeiramente a memória, a partir dos encontros corporais, concatenou determinadas imagens. A memória é uma série de imagens que se desloca de um signo a outro sem qualquer princípio ordenador intrínseco, e as palavras são manifestações desta arbitrariedade.

Isto parece significar que as palavras só podem se referir, na mente dos indivíduos, a entidades singulares. Como pensar, então, a comunicação? A linguagem não necessita se basear em entidades universais para garantir um mínimo de regularidade na referência aos mesmos objetos? A resposta de Spinoza, neste momento, é mais uma ocasião para listar a impostura das palavras: elas não só permitem as ficções, mas são o canal de expressão das ideias transcendentais (Ser, Coisa, algo) e universais (Homem, Cavalo, Cão) (ESPINOSA, 2015a,EII, P40, esc.1, p. pp. 197-199). Os termos (*termini*) transcendentais existem pela única razão de o corpo só ser capaz de forjar distintamente e em simultâneo uma quantidade

limitada de imagens. Se esta quantidade for ultrapassada, as imagens passarão a se confundir; e, como a mente é capaz de imaginar tantos corpos quantas imagens forem formadas em seu corpo (ESPINOSA, 2015a,EII, P17, cor., p. 167; EII, P18, P. 169), a confusão do corpo rapidamente dará lugar a uma confusão na mente. Os corpos serão agrupados, sem distinções, em atributos gerais como os de Ser, Coisa, etc., de modo que a singularidade de cada uma destas imagens será abolida. Os termos universais têm uma origem similar. São forjadas em simultâneo, no corpo, uma grande quantidade de imagens, contendo propriedades singulares, de modo que a imaginação não poderá abarcar as pequenas diferenças entre os corpos, tampouco a quantidade deles. Ela só poderá considerar distintamente as propriedades nas quais estas diversas imagens convêm na medida em que o corpo humano é por elas afetado. Por isso, a mente exprimirá através de um universal, por exemplo, homem, todos os infinitos singulares pelos quais o corpo foi afetado, apagando suas particularidades. Tanto os transcendentais quanto os universais, portanto, são *termos* (*termini*) ou *nomes* (*nomina*) que "significam ideias confusas em sumo grau" (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199). Isto explica a origem dos diversos ruídos na comunicação: sob o nome de homem, alguns entendem "o animal de estatura ereta" (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), outros, "um animal que ri" (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), outros ainda "um bípede, sem penas" (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), porque foram mais frequentemente afetados por determinados corpos singulares, e se acostumaram a forjar, pela imaginação, um conjunto de imagens em detrimento de outro. Os transcendentais e os universais são expressões singulares que se querem universais.

Enquanto os transcendentais pertencem a um vocabulário mais técnico e filosófico, os universais fundamentam a própria linguagem

ordinária.[5] Se entendermos que os universais são a condição básica da linguagem, a conclusão que obtivemos para as palavras poderá ser generalizada para a comunicação. Ora, as palavras exprimem apenas recortes confusos dos corpos externos, interpretações, ao invés de essências; logo, quando digo homem, considero imagens diferentes daquelas que meu interlocutor considerará ao escutar o mesmo som. A linguagem é sempre expressão determinada da história corporal e imaginativa de um indivíduo singular. Portanto, um diálogo só pode ser uma estranha situação em que dois indivíduos apresentam, cada um à sua maneira, um uso específico da linguagem, como um monólogo a dois — um pouco como os personagens de Racine, que entram em cena apenas para entoar longos e articulados solilóquios.

De fato, o teor intrinsecamente falsificador da linguagem encaminhou alguns comentadores a conclusões extremas. Diante deste quadro, David Savan (1958) se pergunta se é possível, por fim, que Spinoza transmita adequadamente, empregando a linguagem, sua própria filosofia. Savan acredita que um desvencilhamento do caráter imaginativo das palavras em direção a algo como um uso uniforme das mesmas não é possível no interior do spinozismo. Como evidência de sua interpretação, elenca uma série de contradições engendradas pelas palavras dispostas ao longo da *Ética*: por exemplo, o fato de Spinoza empregar a expressão ser (ESPINOSA, 2015a,EI, defs. III e VI, p. 45), já outrora denunciada como um transcendental vazio (ESPINOSA, 2015a,EII, P40, esc.1, pp. 197-199); ou então, na definição de Substância, lançar mão da operação de conce-

5 Que Spinoza está consciente de uma distinção entre a linguagem em seu uso comum e em sua acepção filosófica é patente pela explicação que fornece para o afeto da indignação, cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, da., XX, p. 349.

ber *(intelligere)*, a qual, ainda na *Ética*, fora classificada como igualmente fictícia, uma vez que não há uma faculdade absoluta de entender — tampouco de desejar ou de amar — para além das próprias ideias (ESPINOSA, 2015a,EII, P48, esc., p. 215). A proposta positiva de Savan é apostar nos entes de razão: modos de pensar que auxiliam a mente a "reter, explicar e imaginar as coisas entendidas" (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, p. 197) e que não possuem qualquer existência para além da mente. Segundo ele, a *Ética* compreenderia a linguagem como um auxílio em direção à transmissão da verdadeira filosofia. Como não possuem existência independente, não pretendendo corresponder a qualquer objeto real, os entes de razão não encaminhariam, como as palavras, necessariamente aos preconceitos, pois podem ser tomados como meios para um fim, e abandonados tão logo a verdade filosófica fosse corretamente compreendida.

Contra esta interpretação, Pierre-François Moreau (MOREAU, 1994, pp. 315-319) apóia-se numa ideia apresentada em carta de Spinoza a Pierre Balling (Carta XVII). Seu interlocutor havia erigido a hipótese de que experimentara um presságio: teria ouvido gemidos de seu filho, parecidos com aqueles que ele emitira quando doente, os quais foram tão logo seguidos de seu falecimento. Ainda que os gemidos não passem de produtos da imaginação, o presságio, sob certas condições, é um fenômeno real. Os efeitos da imaginação, como os gemidos, podem provir seja do corpo, seja da alma. No segundo caso, a imaginação segue os traços do entendimento, encadeando as imagens como este último concatena as demonstrações. O paralelo entre as imagens e as demonstrações será tal que para cada conhecimento do intelecto a imaginação formará, de imediato, uma imagem correspondente. Estas imagens, então, provindo da constituição da alma, podem ser como presságios de coisas futuras, já que a alma dispõe, ainda que confusamente, do poder de pressentir o que

acontecerá. Tal tese soa, aliás, perfeitamente consequente com o necessitarismo spinozista: a cadeia de causas está desde sempre determinada em Deus (EI, P 29, P32, P33, P35, P36), e pode ser que a alma humana tenha acesso a ela confusamente. Tendo em vista que Spinoza jamais afirmou categoricamente a impropriedade intrínseca da linguagem para exprimir o ser, e considerando que as palavras são imagens, também elas podem ser organizadas em paralelo à ordem do intelecto — fundando, então, um modo adequado de expressão, incluindo o da filosofia. Seguindo esta proposta, Céline Hervet (HERVET, 2012. p. 183) distingue entre as noções comuns e os termos universais. Assim para o caso de "homem": contra a proposta aristotélica, que se apóia no gênero e na diferença específica para defini-lo, Spinoza apresenta uma definição de homem que atenta para sua constituição, ou seja, para o fato de possuir mente e corpo (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, cor, p. 149), corpo este cuja formação obedece à lei geral de movimento e repouso à qual todos os demais corpos estão submetidos (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, Lema I, p.151). Trata-se de uma noção comum, pois retira propriedades comuns dos objetos a partir do encadeamento do entendimento (Cf. ESPINOSA, 2015a, EII P40, esc. 2 p. 201) e não das imagens corporalmente forjadas. A palavra "homem" pode reenviar, portanto, tanto a esta noção comum – como parece ser o caso no Prefácio à *Ética*IV, com a ideia de *naturæ humanæ exemplar* (cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, prefácio, p. 377) — quanto à sua imagem universal, que, como vimos, é confusa e particular à história de cada indivíduo.

Apesar de Moreau e Hervet terem encontrado um caminho possível para um uso uniforme das palavras, parece-nos que sua hipótese ainda não desfaz por completo o problema aventado por Savan. Embora as contradições detectadas por este último sejam algo artificiais e dependam, no mais das vezes, de uma compreensão simplificada dos conceitos

spinozistas, que desconsidera os contextos argumentativos em que as expressões surgem[6], seu artigo contém, a nosso ver, uma intuição importante. A separação entre linguagem e ser introduz a possibilidade de ruído na comunicação. Esta simples possibilidade é suficiente para que a linguagem não seja o canal conveniente para a expressão da filosofia, que exige a univocidade conceitual. Basta que sejam na maior parte das vezes o veículo da inadequação para abrir o caminho para o equívoco, e, portanto, para serem descartadas enquanto canal comunicativo próprio à expressão da verdade filosófica, que é una e eterna. Talvez possamos fornecer uma alternativa à questão lançada por Savan sem que precisemos, ao mesmo tempo, enfraquecer o problema. A linguagem é, salvo em casos raros, fonte de equívoco, mas talvez Spinoza tenha escolhido escrever algumas de suas obras num gênero textual que justamente não pode ser a ela remetido.

UMA ALTERNATIVA AOS SIGNOS

O que é, afinal de contas, o *more geometrico*? Como nota Charles Ramond (RAMOND, 2007, p. 127), a expressão surge uma única vez na *Ética*, notadamente no Prefácio da Terceira Parte: Spinoza a emprega para caracterizar a forma como preferiu tratar dos afetos humanos, distanciando-se tanto de Descartes, que, embora tenha se empenhado em compreender os afetos por suas causas primeiras, supunha uma intervenção direta da alma sobre o corpo, e, portanto, a possibilidade de domínio desta sobre aqueles; quanto dos filósofos moralistas, os quais amaldiçoaram ou ridicularizaram os afetos, considerando-os como vícios

6 As contradições listadas por Savan são dissolvidas, uma a uma, por Parkinson (1973).

ou desvios da natureza humana (ESPINOSA, 2015a, EIII, pref., p. 235). Já neste trecho, o *more geometrico* é tomado como alternativa ao cartesianismo e ao moralismo, sendo, como eles, um método de pensamento. Ao invés de simplesmente uma figura retórica, esta ordem diz respeito a uma maneira de pensar, a qual pretende alcançar demonstrações a partir de razões certas. A expressão *ordine geometrico*, análoga a ela, vem compor o título do tratado em questão: *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, de tal forma que este modo específico de demonstrar, que investe nas definições, axiomas, e proposições, não se encontrará apenas no tratamento dos afetos na Parte III, mas ensaiado ao longo de toda a obra.

Não encontramos, no entanto, uma reflexão metodológica ou justificativas mais elaboradas para a adoção deste método ao longo da *Ética*. Na verdade, para compreender a escolha spinozista pelo método euclidiano ou exposição sintética é necessário recuarmos ao TIE. Spinoza busca conquistar, neste texto, um método que encaminhe diretamente à fruição do sumo bem, ou seja, "o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §13, p. 33) e o posterior compartilhamento deste saber com os demais indivíduos (ESPINOSA, 2015b, TIE, §14, p.33).[7] O método pode ser dividido em três segmentos principais: deve, primeiro, distinguir a ideia verdadeira, mostrando em que sentido não pode ser confundida com as ideias falsas, fictícias e dúbias; em seguida, deve apresentar regras pelas quais as coisas podem ser conhecidas através da norma da ideia verdadeira conquistada, forjando uma teoria da definição e da dedução consequentes e, por último, tem de

7 Sobre o desejo que aquele que vive conduzido pela razão tem de compartilhar a fruição do bem com os demais indivíduos, ver também ESPINOSA, 2015, EIV, P37, pp. 431-439.

"constituir uma ordem para não nos fatigarmos com inutilidades" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §49, p. 55). É certo que Spinoza atingiu ao menos os dois primeiros escopos do método: os parágrafos finais do TIE inserem considerações a respeito do conhecimento das coisas singulares, bem como sobre a potência do intelecto, que parecem ainda permanecer no interior de sua segunda seção. Sabemos que o texto permaneceu para sempre inacabado, e talvez a estranheza de seus parágrafos finais, que parecem vagar sem rumo, se explique pela hipótese de Deleuze, segundo a qual Spinoza teria interrompido a redação do TIE por lhe faltar o conceito das noções comuns (DELEUZE, 2003, p. 157). Seja como for, basta, para nós, seguir as teses correspondentes à primeira e segunda partes do método para entrevermos uma conexão essencial entre o modo de exposição da *Ética* e a forma de pensamento considerada ideal por Spinoza.

A primeira parte do método constata inicialmente que é supérfluo regredir ao infinito numa busca por um método preliminar que o legitime (ESPINOSA, 2015b, TIE, §30, p. 43). Isto se explica por duas razões: primeiro porque, tal como nas coisas naturais, por exemplo, para forjar o ferro, foi preciso um martelo, e, para, fazê-lo, é necessário ainda outro martelo e assim se constrói uma cadeia de instrumentos que remete ao infinito, os homens dispuseram de instrumentos inatos com os quais puderam, aos poucos, forjar ferramentas e objetos de uso mais complexos, também o intelecto dispõe de uma "força nativa" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §31, p. 45), com a qual pode confeccionar utensílios intelectuais, partindo do mais simples e rudimentar até que atinja uma sabedoria mais elaborada (ESPINOSA, 2015b, TIE, §31-32, pp. 43-45). O questionamento pela origem dos instrumentos, então, tende não apenas a afastar o intelecto do reto caminho para a conquista do verdadeiro, mas a conduzi-lo a uma situação de ceticismo generalizado em que simplesmente não há

conhecimento algum, de tal forma que este comportamento de incessante dúvida produziria um indivíduo correspondente a um autômato desprovido de mente.[8]

Esta primeira justificativa apela para a experiência que temos da potência do intelecto para forjar por si próprio instrumentos mentais. Uma razão suplementar recorre à natureza mesma das ideias verdadeiras. Distingue-se Pedro, um ente real, da ideia de Pedro, que constitui a essência objetiva deste ente. Enquanto real, a ideia de Pedro é igualmente inteligível, e pode ser, ela mesma, objeto de outra ideia: a ideia da ideia de Pedro — e assim ao infinito. A experiência mental de possuir cada uma destas ideias se traduz no fato de que sei o que é Pedro, que também sei que sei, e, caso queiramos prosseguir na cadeia de ideias, que sei que sei que sei. Ora, para compreender a essência objetiva de Pedro, não é necessário que eu percorra esta cadeia reflexiva de ideias: basta simplesmente que eu tenha, em primeira instância, a ideia de Pedro, ou seja, que possua sua essência objetiva. A certeza, portanto, não é uma propriedade exterior à ideia — o saber que se sabe —, mas está compreendida como propriedade intrínseca da primeira destas ideias, da mais simples ideia de Pedro. O método, então, não pode ser a busca por esta certeza, como se ela fosse um signo exterior à verdade, mas deve-se conduzir em direção apenas à aquisição da ideia verdadeira e a uma *reflexão* sobre ela. A primeira parte do método se constitui, portanto, como "conhecimento reflexivo ou ideia da ideia" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §38, pp. 47-49) — não a ideia reflexiva nela mesma, que exprime o saber que se sabe, mas a construção de uma cadeia reflexiva a partir das propriedades desta ideia

8 A comparação entre o cético e o autômato é desenvolvida em ESPINOSA, 2015b, TIE, §47, p. 53.

verdadeira, obtendo conclusões a respeito de nossa potência de inteligir. É certo que o método será tanto melhor quanto mais perfeita for a ideia que toma como norma, daí porque ele será perfeitíssimo se se dirigir conforme a norma do Ente perfeitíssimo, isto é, Deus (ESPINOSA, 2015b, TIE, §38, pp. 47-49).

Feito isso, é necessário ingressar na segunda parte do método, que deverá forjar ideias claras e distintas a partir da pura mente e, em seguida, concatenar tais ideias conforme a ordem da natureza (ESPINOSA, 2015b, TIE, §91, p. 85).Para conceber ideias claras e distintas é necessário conhecer os objetos através de sua essência ou de sua causa próxima. Se a coisa for incriada, ou, o que é o mesmo, se for causa de si própria, deve ser concebida através de sua essência; se for criada, quer dizer, se para a sua existência foi preciso uma causa suplementar, deve ser concebida através de sua causa próxima (ESPINOSA, 2015b, TIE, §92, p. 85). Para conquistar a essência, o melhor caminho não é a via axiomática, pois os axiomas se aplicam a infinitas coisas e, assim, não conseguem atingir perfeitamente os singulares. Mais próprio para o conhecimento destas coisas será a busca por uma definição, que pode circunscrever de modo preciso uma essência particular afirmativa. Daí porque a primeira seção desta segunda parte do método consiste numa teoria da boa definição, estabelecendo suas condições e o modo de as descobrir. Eis a teoria da *definição* spinozista: a definição perfeita "deverá explicar a essência íntima da coisa" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 85); e, mais especificamente ainda, descrever o processo de construção daquele objeto. Considere-se o caso do círculo. Defini-lo como "uma figura cujas linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais"(ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 87) é apenas enumerar uma de suas propriedades, que, apesar de estar conectada a sua essência íntima, ainda não a revela por completo. Ao

contrário, defini-lo como "uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87), compreende sua causa próxima e descreve, ainda que com um grau de ficção (ESPINOSA, 2015b, TIE, §72, p. 71)[9], o processo de construção mental do círculo. Dela se pode derivar a primeira definição que citamos: a propriedade de que as linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais. Portanto, para as coisas criadas, duas são as condições básicas da boa definição: primeiro, que se defina pela causa próxima e, segundo, que esta definição seja virtualmente exaustiva, no sentido de que permita que todas as demais propriedades daquele objeto sejam corretamente inferidas (ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87). Com relação à coisa incriada, são quatro as exigências de sua definição: que não faça referência à causa (já que o ente é sua própria razão de ser), que sua existência seja dada, que não seja explicada por abstrações e, como na definição das coisas criadas, que permita a dedução de todas as suas demais propriedades (ESPINOSA, 2015b, TIE, §97, pp. 87-89).

Sobretudo nas passagens finais do TIE, Spinoza insiste que devemos ordenar nossa mente conforme a disposição da natureza. A mente deve tê-la como um modelo (*exemplar*) (ESPINOSA, 2015b, TIE, §42, p. 51), de tal modo que "reproduza [*referat*] objetivamente a formalidade da natureza, tanto no todo quanto em suas partes" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §91, p. 85), cuidando para não "perverter" (ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 87) sua essência, ordem e união(ESPINOSA, 2015b TIE, §99, p. 89). A ideia de *reprodução* deve ser aqui entendida em termos miméticos, ou seja, introduzindo uma busca por semelhança entre intelecto e natureza? A intenção de criar, com a natureza, uma conexão via imitação não parece

9 Ver também HERVET, 2012, p. 193.

facilmente decorrer da descrição do método definitório e dedutivo que vimos acima. Trata-se, parece, de estabelecer uma espécie de paralelismo entre a ordem do intelecto e a ordem da natureza, de obter uma configuração matemática das ideias conforme a norma da ideia verdadeira: e não de fazer dela a cópia aproximada de um original arquetípico. Além disso, e esta parece ser uma consequência mais séria desta interpretação, a busca por semelhança pressupõe uma fratura inicial entre original e cópia: neste caso, entre a mente e a natureza, o que implicaria a consideração do indivíduo dotado de mente como uma entidade separada das demais coisas naturais, como um império dentro de um império[10]. O empenho em conquistar a semelhança parece partir de uma exteriorização primeira do indivíduo em relação à natureza, a qual é insistentemente recusada por Spinoza, e ainda denunciada como principal fonte do modo de vida supersticioso. Parece mais consequente supor que já estamos ontológica e inescapavelmente unidos à natureza: precisamos do método apenas para nos conscientizarmos desta união, a fim de, em última análise, experimentarmos nossa própria eternidade.

Resta saber como comunicar, por meio da linguagem, a verdade. Como *escrever* as definições e as deduções? Ora, sua formulação discursiva mais exata parece ser o modelo sintético. Segundo Descartes, o modo de escrever dos antigos geômetras obedece a uma ordem e a uma maneira de demonstrar (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 121-123, pp. 176-178). A ordem concerne ao modo como as proposições devem ser encadeadas: o que vem primeiro deve ser conhecido sem a ajuda do que vem depois, e as proposições seguintes devem ser demonstradas recorrendo a estas conclusões anteriormente demonstradas. Já a maneira de demonstrar

10 *Imperium in imperio*. Ver ESPINOSA, 2015a, EIII, pref., p. 233

pode optar tanto pela *análise* ou *resolução* quanto pela *síntese* ou *composição*. A análise "mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas" (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 121, p. 176); e tem o mérito de engajar o leitor no texto, construindo um itinerário quase espontâneo de aceitação das teses, posto que o envolve na experiência de sua conquista. Por isso, em termos de compreensão da verdade, a análise é extremamente eficiente, e seu resultado é fazer com que o leitor tome a coisa a ser demonstrada como se fosse uma invenção de seu próprio engenho. Este mérito é, ao mesmo tempo, também seu defeito: embora produza uma experiência irrefutável da verdade, a análise exige maior grau de atenção, pois é fácil nela se perder e do caminho se desviar caso se perca um passo que seja do itinerário da descoberta; é fácil *teimar* em não aceitá-lo e julgar que este trajeto é apenas um processo cognitivo particular dentre outros, uma vez que, dele, não se deduz claramente a necessidade da passagem das premissas às suas conclusões. Diversamente, a síntese pode tanto examinar as causas por seus efeitos quanto os efeitos pelas causas, servindo-se, para tanto, "de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas" (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 122, pp. 176-177). Nela, a necessidade da conclusão é extremamente clara, e o leitor teimoso ou pouco atento, "por mais obstinado e opiniático que seja" (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 122, pp. 176-177), não pode duvidar do modo como as consequências estão contidas em seus antecedentes argumentativos. Apesar de atestar a necessidade e a suficiência dos argumentos, a síntese não garante qualquer experiência subjetiva da verdade, e o aprendizado, que, para Descartes, ao menos do que se pode deduzir da exposição das *Segundas Respostas*, exige que as teses sejam incorporadas ao raciocínio do leitor, não será oferecido de maneira inteiramente satisfatória. Sua posição é a de que a análise tem uma função pedagógica mais eficaz,

sobretudo no que concerne aos assuntos metafísicos. Enquanto que para a Geometria a síntese se presta mais perfeitamente, uma vez que as noções primeiras desta área estão mais de acordo com os sentidos, as noções primeiras da metafísica estão frequentemente envolvidas por uma teia de preconceitos acumulados desde a infância, os quais devem ser expurgados para a compreensão dos saberes referentes a esta ciência. A justificativa para a escolha da forma meditativa é, logo, a superioridade didática da análise à qual ela dá voz, o fato de colocar autor e leitor numa espécie de diálogo silencioso, empenhados num percurso comum de aquisição do verdadeiro.

Já Luís Meyer, prefaciando os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, manifesta uma posição diversa acerca da síntese. Segundo ele, a síntese ou o método matemático é "a melhor e mais segura via para indagar e *ensinar* a verdade" (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 33, grifo meu) — é superior não apenas na exibição da necessidade e suficiência da cadeia demonstrativa, mas também em termos pedagógicos. No entanto, ele constata, a síntese costuma ser empregada apenas para tratar de assuntos matemáticos, fazendo coincidir a forma de exposição com o tema a ser discutido. No mais das vezes, os tratados filosóficos[11] optam por um método algo aleatório, descrito como aquele em que "todo o assunto é deslindado através de definições e divisões continuamente concatenadas entre si e aqui e ali entremeadas por questões e explicações" (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 33). Esta falta de rigor expositivo e mesmo de negação da aplicação de qualquer método que fosse, seja analítico ou sintético, gerou apenas uma multiplicação de livros, os quais contém

11 Embora não os nomeie, Meyer muito provavelmente tem em mente os tratados escolásticos.

argumentos apenas prováveis, teses no máximo verossímeis, tão-logo destruídas por refutações, elas mesmas apresentadas sem método e, assim, em breve também demolidas. A falta de ordem cria um cenário de tagarelar incessante, que em tudo se opõe à imobilidade da demonstração verdadeira. Descartes teria sido, segundo Meyer, aquele que primeiro e mais eficazmente desenvolveu teses filosóficas próprias com ordem e certeza matemática, muito embora tenha pendido mais para a análise do que para a síntese. Apesar de conceder legitimidade aos dois métodos, Meyer prefere insistir na utilidade e comodidade da *síntese*: muitos não conseguem, pela análise, compreender a filosofia cartesiana, e, menos ainda, comunicá-la aos demais. A proposta do texto de Spinoza que vem em seguida, então, é desobstruir o caminho de ensino, apresentando ao leitor as teses cartesianas, outrora dispostas analiticamente, na ordem dos geômetras. Meyer não o afirma categoricamente, mas seu texto sugere que, contra Descartes, a necessidade das demonstrações deve ser priorizada em relação à descrição do itinerário de aquisição, uma vez que a análise ainda permite a tagarelice sobre as coisas (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 37). Opõem-se, aqui, dois usos distintos da linguagem: num primeiro, distante do ser, a linguagem tenta alcançá-lo sem sucesso; no segundo, idêntica a ele, o exprime e o reproduz de modo unívoco. A análise é insuficiente pois, ao narrar o descobrimento da verdade, justamente afasta-se dela, permitindo o equívoco derivado da constituição imaginativa da linguagem.

Há pelo menos duas maneiras de conceber, seguindo as teses spinozistas, os operadores sintéticos, quer dizer, as definições, axiomas e demonstrações: ou bem os tratamos como *signos*, e, neste sentido, são meras mediações linguísticas para os eventos cognitivos mentais, embo-

ra, como no caso da carta sobre os presságios, possivelmente ordenados conforme a ordem do intelecto; ou bem dá-se a eles um outro *status*, estabelecendo entre o texto e as demonstrações a mesma relação que estas últimas procuram metodologicamente manter com a natureza. Assim como a mente, ao aplicar o método da definição e da dedução, reproduz a ordem da natureza, o texto, ao reproduzir a ordem da mente, recorrendo à síntese, reproduz, ainda que indiretamente, a própria ordem da natureza. Aquilo que for geometricamente *escrito* deixa de receber o título de *linguagem,* já que a condição essencial desta última, como vimos, é sua origem imaginativa e alheamento fundamental do ser. Assim deve ser compreendida a célebre passagem de Spinoza em que as demonstrações são comparadas aos olhos da mente (ESPINOSA, 2015a, EV P23, esc., p. 555), expressão que surge também numa passagem do TTP, questionando aqueles que sustentam ser possível compreender os atributos de Deus apenas por uma crença não-demonstrativa, já que as coisas invisíveis "não podem ser vistas por outros olhos que não sejam as demonstrações" (ESPINOSA, 2019, G III, 170, p. 300). Sendo assim, as figuras gráficas da *Ética* são também instâncias mentais, pois o pensamento mesmo tem aquela estrutura discursiva específica. A escolha do método sintético de exposição não é, por conseguinte, um mero artifício textual, mas uma exigência da reprodução, no texto escrito, da ordem da natureza, bem como condição de possibilidade de comunicação unívoca da verdade.

Esta hipótese de leitura nos faz descartar algumas das consequências retiradas por Hervet quanto ao tratamento da linguagem no contexto filosófico. Ela acredita que a definição e a dedução são os movimentos mentais e gráficos que testemunham um grau de desenvolvimento complexo da linguagem, que, tal como no exemplo dos

instrumentos naturais e intelectuais, começam de um estado rudimentar das palavras com sentido pessoal e histórico até atingir a sabedoria plena da ordem geométrica, num movimento progressivo de aperfeiçoamento e purificação (HERVET, 2012, pp. 187-188; 190-191). Ademais, sustenta que a *ordine geometrico* revela um Spinoza preocupado com as condições pedagógicas de exposição e comunicação de sua filosofia, uma vez que a síntese permite um acompanhamento mais fluido dos argumentos, já que compreensível por todos (HERVET, 2012, p. 202). Por fim, julga que, através das demonstrações, organizando as palavras geometricamente, a linguagem pode exprimir a própria eternidade (HERVET, 2012, pp. 205-207). Ora, insisto que não podemos jamais negligenciar o divórcio que funda a linguagem, bem como sua origem imaginativa. Sob estas duas condições, a linguagem não pode ser aperfeiçoada, já que seus próprios meios de fabricação estão estruturalmente direcionados à formação de um canal que é necessariamente singularizado. Supor uma pedagogia do método geométrico, igualmente, só faria sentido se este método não fosse expressão do próprio pensamento — pois a pedagogia é um facilitador, um mecanismo para atenuar o rompimento originário das palavras com as coisas. Quanto ao terceiro e último ponto, é difícil pensar que a eternidade das demonstrações possa ser transmitida através do meio imaginativo que são as palavras. Os signos gráficos que encontramos dispostos na *Ética*, nomeadamente as instâncias do método geométrico, devido à identificação com a forma mesma do pensamento, portanto com a forma mesma do ser, não são, em sentido estrito, *linguagem*, mas *pensamento transcrito*; as palavras ali encontradas, por mais que se assemelhem ao latim, não são concebidas por Spinoza desta forma, mas, se quisermos, como uma espécie de linguagem *pura* e perene, que está compreendida no papel correspondendo de maneira fiel às ideias eterna-

mente inscritas no intelecto divino. É neste sentido que Spinoza afirma, já no TTP, que Euclides "pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua" (ESPINOSA, 2019, TTP, VII, VII, G III, 111, p. 231). Naquele contexto, tal transparência é retirada da máxima simplicidade e extrema inteligibilidade das ideias euclidianas, mas a mesma propriedade se segue do fato de ser uma exposição demonstrativa, que materializa a própria estrutura da mente para além de toda configuração linguística. Apesar de ecoar o latim, a escrita das demonstrações necessita expurgar da língua suas particularidades históricas mediante sua domesticação na ordem sintética, de tal forma que ela seja capaz de exprimir a eternidade e ser, por fim, transparente à leitura. A perversão interna do latim engendra uma espécie de terceira entidade independente, em que forma e conteúdo não mais se distinguem — uma espécie de "língua" da racionalidade que nasce e morre nas páginas da *Ética*.

Para responder à nossa indagação inicial, podemos afirmar que, face à *episteme* clássica, Spinoza ocupa uma posição dupla. De um lado, está de acordo com ela: a crítica à linguagem e sua separação em relação às coisas está nitidamente distribuída por vários de seus textos. De outro, há uma importante reivindicação do método de exposição sintético que permite que a verdade seja comunicada. Embora a síntese não seja, para Spinoza, uma linguagem em sentido estrito, não precisamos a todo tempo nos comprometer com aquilo que construímos em torno do operador de autoria. Se nos afastarmos por um momento do spinozismo que vínhamos construindo, podemos lançar um olhar externo para a *Ética* em que ela seja classificada como texto, que possui o método sintético como *linguagem*, no qual a concepção clássica é desprezada em direção a uma total identificação entre forma e conteúdo ou entre signo e ser.

Insistindo neste afastamento, a posição de Spinoza face à linguagem se bifurca em dois caminhos opostos, comprometendo-se com os limites epistemológicos de sua época e ao mesmo tempo projetando-se para além dela. Spinoza pertenceria a seu tempo sob o signo de seu afastamento, tal como Giorgio Agamben (2015) define o contemporâneo ao classificar a obra de Nietzsche.

THE PENURY OF WORDS: SPINOZA AND THE LANGUAGE

ABSTRACT: The radical critique of language made by Spinoza, which insists in its necessary potential to falsify, seems to equate him to his contemporaries. More than that, it seems to put an insoluble problem to the possibility of the unambiguous communication of the truth — including the expression of his own philosophy. In this article, I try to acknowledge this critique and propose an alternative to the imaginative character of words, investing in the distinction between language and method. This interpretation will allow us to reconsider the Spinozistic position and maintain its originality in face of other conceptions of his historical period.

KEYOWRDS: Language; Method; Communication; Early Modern History of Philosophy; Spinoza; Descartes.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. (2015). *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

BACON, F. (2003). *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.

BLANCHOT, M. (1997). *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco.

DESCARTES, R. (2002). *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. (1996). *Œuvres de Descartes* (11 vols). Publiées par Charles Adam et PaulTannery. Paris :Vrin.

_____. (1973). *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado

Júnior. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril s.a. Cultural e Industrial.
DELEUZE, G. (2003). *Spinoza: Philosophie Pratique*. Lonrai: Les Éditions de Minuit.
ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
_____. (2015b). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
_____. (2015c). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
_____. (2019). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s.a.
FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Éditions Gallimard.
HERVET, C. (2012). *De l'imagination à l'entendement*: La puissance du langage chez Spinoza. Paris : Classiques Garnier.
MAUREAU, P-F. (1994). *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
PARKINSON, G. H. R. (1973). Language and Knowledge in Spinoza. GRENE, M. (ed). *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books.
RAMOND, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.
SAVAN, D. (1958). "Spinoza and Language", In: *The Philosophical Review,* vol. 67, n. 2, pp. 212-225. (Abril, 1958).
VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe*. Paris :Vrin.
_____. (1998). "Spinoza et les signes des choses", In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 82, no. 1, pp. 31-48. Chose, Objet, Signe Chez Spinoza (Janeiro, 1998).

A HISTÓRIA DE UM ESPÍRITO: NARRATIVIDADE E TEMPORALIDADE NO *DISCURSO DO MÉTODO* DE DESCARTES

Frederico Duarte Pires de Sousa
Doutorando, Universidade Federal de Goiás,
Goiânia, Brasil
fredericodsousa@gmail.com

RESUMO: Este texto tem o intuito de resgatar, ainda que de maneira modesta, a *temporalidade* e a *narratividade* presentes no *Discurso do Método* (1637), e assim, situá-las em relação ao projeto cartesiano de legitimação de sua concepção de ciência e filosofia — etapa que marca a sua virada metafísica dada a condenação de Galileu em 1633. Complementando e aprofundando esta chave de leitura do pequeno ensaio de Descartes, traçaremos uma breve análise do sentido filosófico da figura da *Viagem* — presente de forma importante no corpo do texto. Neste espírito, nossa proposta é entender como a dimensão estética da obra dialoga com sua dimensão filosófica.

PALAVRAS-CHAVE:Descartes; Narratividade; Subjetividade; Temporalidade.

UMA MUDANÇA DE ROTA[1]

Não é preciso insistir na importância do *Discurso do Método* (1637) na evolução do pensamento de Descartes. Todos já a conhecemos. Trata-se de um ponto de virada estratégico em sua filosofia, afinal, prudente como era o nosso filósofo, com a condenação de Galileu pela Inquisição Romana em junho de 1633 (FRIEDMAN, 2011, p. 80), torna-se inevitável a interrupção do projeto de trazer ao mundo o seu *Mundo*, isto é, sua Física. Comentadores como Michael Friedman (2011, p. 80), Joceval A. Bitencourt (BITENCOURT, 2015, p. 87-111) e mesmo o grande Etiénne Gilson (GILSON, 2011, pp. 7-9) estão de acordo no que concerne à suposição de que a condenação de Galileu institui uma revisão fundamental no sistema cartesiano, com um Descartes não mais partindo da física, mas de uma busca por legitimação desta. Como enfatiza Gilson, "O filósofo não perdeu, entretanto, toda a esperança de publicá-la um dia [i.e. a sua Física]; vai trabalhar, pois, para criar uma situação mais favorável, e é o desejo de tornar possível a publicação do *Mundo* que comanda sua atividade durante os anos seguintes." (GILSON, 2011 p. 9). À vista disso, o *Discurso* aparece como uma primeira tentativa de oferecer via metafísica o caminho para a aceitação de sua física posto que ao verem que ele estaria a oferecer "[...] provas convincentes da existência de Deus e da imortalidade da alma bem como uma ciência capaz de transformar a condição humana, teólogos e sábios unir-se-ão talvez para solicitar-lhe a publicação do *Mundo* e garantir-lhe a possibilidade de editá-lo sem inquietudes." (GILSON, 2011 p. 9).

1 Trabalho em parte fruto das interlocuções travadas com o Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende (UFG), com quem realizei Estágio Docência na disciplina de Filosofia Moderna no primeiro semestre letivo de 2018 e a quem sou muito grato e devedor.

O *Discurso* surge, portanto, em um momento em que – dado o caso Galileu-Belarmino —, a luta contra a tradição escolástica havia se tornado mais profunda, mais complexa e, sobretudo, mais perigosa. Deste modo, é completamente compreensível o temor que vemos em Descartes em uma carta enviada ao Padre Marin Mersenne em 11 de novembro de 1633:

> Fiquei tão impressionado que quase decidi queimar todos os meus manuscritos ou, ao menos, não deixar que ninguém os lesse. Pois não poderia imaginar que ele [Galileu] – um italiano e, como soube, alguém que gozava das boas graças do Papa – pudesse ser considerado um criminoso por nenhuma outra razão além de tentar, como sem dúvida o fez, estabelecer que a terra se move […] Devo admitir que, se esta concepção é falsa, também o são todos os fundamentos de minha filosofia, pois ela pode ser demonstrada muito claramente a partir deles. (DESCARTES apud FRIEDMAN, 2011, p. 81).

Resquícios desta mesma angústia — a angústia de um iluminismo *avant la lettre*, a angústia de um Descartes que se revolta ao ver o pensamento ter sua marcha para a verdade interrompida abruptamente por motivos que não os de uma Razão em posse de si mesma —aparecerá também na composição do *Discurso*, mais especificamente no texto que abre sua última parte:

> Ora, faz agora três anos que eu chegara ao fim do tratado [*O Mundo*] que contém todas essas coisas e começava a revê-lo para entregá-lo a um impressor, quando soube que pessoas que acato, e cuja autoridade não tem menos poder sobre minhas ações do que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma opinião sobre física publicada um pouco antes por outra pessoa [Galileu]; não quero dizer que eu fosse dessa opinião, mas nela nada notara, antes de sua censura, que pudesse imaginar prejudicial à religião ou ao Estado, e que por conseguinte,

> me tivesse impedido de a escrever, e isso me fez temer que entre minhas opiniões também encontrasse alguma sobre a qual tivesse me enganado, apesar do grande cuidado que sempre tive em não aceitar novas opiniões sem que delas tivesse demonstrações muito certas e em não escrever as que pudessem resultar em prejuízo para alguém. (DESCARTES, 2011, [1637], pp.101-102).

É impossível não notar, a despeito da cautela cartesiana, uma crítica velada. Descartes é o filósofo da prudência: ele quer destruir um mundo, isto é fato, substituí-lo por uma nova imagem, porém, sem correr o risco de uma condenação. Ora, se "Un des préceptes essentiels de la logique cartésienne est de 'conduire' ses pensées 'par ordre'"[2](ALQUIÉ, 2011, p. 3), seria natural que, mesmo para destruir fosse preciso seguir em passos ordenados, que fosse preciso prudência. O filósofo das *Meditações* logo constatou que era necessário mostrar que a sua concepção de mundo dialogava não apenas com a verdade, mas também com a fé. Provavelmente, as razões cartesianas fossem mais interessadas do que um exame desatento pudesse nos sugerir: Descartes não apenas estaria preocupado em reformular a imagem do mundo (através de sua física) mas também pretendia oferecer o caminho de uma nova "escola". Em outras palavras, Descartes se dera conta da importância de oferecer um substituto à altura para a síntese tomista entre Aristóteles e a Cristandade. O que não é nenhuma surpresa, dado que em uma batalha pela verdade no campo das ideias, as academias sempre serão frentes de combate essenciais. Descartes o sabia. Daí a importância estratégica dos *Principia Philosophiae* (1644) — posto que "Descartes, en rédigeant les *Principia philosophiae*, avait l'intention de remplacer les manuels scolastiques"

2 "Um dos preceitos essenciais da lógica cartesiana é a 'condução' dos pensamentos 'por ordem'." (Tradução nossa).

(ARIEW, 2006, p. 56).[3] Daí também a importância da carta dedicatória à Sorbonne nas *Meditações*. A superação da tradição envolvia a instauração de um novo sistema de pensamento – inclusive em termos pedagógicos: uma nova escolástica, à cartesiana. A respeito destas pretensões da parte de Descartes, Secada, já nas primeiras páginas de seu *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, enfatiza:

> *Descartes moved within the world of Late Scholastic thinking*. Even in his writings on natural science, where he was undoubtedly in profound disagreement with the Aristotelians, he constantly expressed awareness of this opposition. *He saw himself as presenting a new philosophy, both natural and metaphysical, to take the place of Aristotle's and St Thomas Aquinas's. Since he wanted to take their place in the School, he was careful to avoid alienating the Scholastic establishment.* Nonetheless, he

3 "Descartes, ao escrever *Principia philosophiae*, tinha a intenção de substituir os manuais escolásticos." (Tradução nossa). Quanto à importância dos *Principia* na sorte do cartesianismo posterior bem como do interesse de seu autor em tomar para si o lugar do aristotelismo nas escolas, Roger Ariew acrescenta: "Ceux-ci [les manuels scolastiques] adoptaient normalement une forme quadripartite représentant la structure du programme d'études dans les collèges: logique, physique, métaphysique et éthique. Mais Descartes n'a produit, au mieux, qu'une physique partielle et ce qu'on pourrait appeler une métaphysique générale: il n'a pas achevé sa physique et il n'a pas écrit de métaphysique spéciale; il n'a pas produit de manuels de logique ou d'éthique qui auraient pu être utilisés par ses disciples. Ceci devait être perçu comme les grandes lacunes du programme cartésien et de l'aspiration à remplacer la philosophie aristotélicienne dans les écoles. Ainsi les cartésiens se sont-ils précipités pour combler ces lacunes." (ARIEW, 2006, p. 56). ["Os manuais escolásticos normalmente adotavam uma forma quadripartite, representando a estrutura do currículo nos colégios: lógica, física, metafísica e ética. Mas Descartes produziu, na melhor das hipóteses, apenas uma física parcial e o que se poderia chamar de uma metafísica geral: ele não completou sua física e não escreveu nenhuma metafísica especial; ele não produziu livros didáticos de lógica ou ética que poderiam ter sido utilizados por seus discípulos. Estas devem ter sido percebidas como as grandes lacunas do programa cartesiano e de sua aspiração a substituir a filosofia aristotélica nas escolas. Assim, os cartesianos correram para preencher essas lacunas." (Tradução nossa).]

> did not distort or hide his diverging views, views which were cast in concepts and terms borrowed from the Aristotelians and which were in no small measure motivated by their problems. Reluctantly but inevitably, Descartes even entered into Scholastic theological disputes about the Eucharist and about the relation of will and intellect in God(SECADA, 2004, p. 1, grifos nossos).[4]

Ora, com a condenação de Galileu, Descartes percebe que a querela acerca do movimento da terra não é apenas um problema de filosofia natural, que não se limita a uma mera disputa entre teses mais ou menos adequadas, mais ou menos verdadeiras. O sistema de pensamento precisaria ser rearquitetado e reconstruído por completo para aceitar sua *Física*. A relevância da clássica metáfora do cesto de maçãs dentro do plano maior de Descartes é bastante clara quanto a isto: basta uma maçã podre para corromper o todo — o cesto deve, portanto, ser esvaziado. Isto é dizer: o antigo sistema deveria ser demolido a partir de seus pilares. Um novo, fundamentado em novas e mais firmes bases, deveria tomar o lugar do anterior. Contudo, para que esta demolição e esta substituição pudessem ser efetivas, era crucial a ocupação dos espaços de circulação de ideias — donde, entre outros auxílios, a importância de Mersenne para o cartesianismo. Entretanto, era também de urgência capital demonstrar

4 Descartes movia-se no mundo do pensamento escolástico tardio. Mesmo em seus escritos sobre ciências naturais, onde ele estava, sem dúvida, em profundo desacordo com os aristotélicos, ele constantemente expressava conscientemente essa oposição. Ele se via apresentando uma nova filosofia, natural e metafísica, na intenção de tomar o lugar de Aristóteles e de São Tomás de Aquino. Como ele queria ocupar o lugar deles na escola, ele teve o cuidado de evitar alienar o *establishment* escolástico. No entanto, ele não distorceu ou ocultou suas visões divergentes, visões que eram expressas em conceitos e termos emprestados dos aristotélicos e que eram em grande parte motivadas por seus problemas. Relutante, mas inevitavelmente, Descartes inclusive entrou em disputas teológicas escolásticas sobre a Eucaristia e sobre a relação de vontade e intelecto em Deus. (Tradução nossa).

que este novo sistema era passível de ser legitimado – não apenas em termos de verdade e método, como também de Fé — diante daqueles que condenaram Galileu. Era preciso mostrar que seu sistema não era somente mais correto que o da escolástica tardia, mas que era inclusive — ao seu modo — mais cristão. É assim, precisamente neste anseio, que provar a existência de Deus e a Imortalidade da Alma tornam-se etapas cruciais do itinerário cartesiano após a década de 1630 — lembremos, à guisa de exemplo, que toda a quarta parte do *Discurso*, a bem da verdade, será dedicada a estas meditações "um tanto metafísicas", que receosamente Descartes desenvolve. A partir de então, será através de uma metafísica que não se aparta de Deus que os *mirabilis scientiae fundamenta* passarão a ser buscados:

> A nova estratégia de Descartes consiste em mostrar que suas doutrinas estão adequadamente de acordo com a fé, antes mesmo que surja a questão do copernicianismo; por essa razão, ele acrescenta uma carta dedicatória à Sorbonne, endereçada *Aos mais eruditos e distintos homens, o Reitor e os Doutores da sagrada Faculdade de Teologia de Paris*. (FRIEDMAN, 2011, p. 89).

Por isso, dado este contexto, o *Discurso do Método* é, insistimos, uma obra de virada. Trata-se do Rubicão filosófico de Descartes, determinando, em parte, a sua decisiva guinada para a metafísica. Um adendo se impõe: reconhecemos que a discussão quanto à teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas ocupe certa primazia no amadurecimento da metafísica cartesiana — e que talvez ela que de fato marque a primeira virada metafísica de Descartes. Como defendera Ferdinand Alquié, "Dès 1630, Descartes formule donc une théorie par laquelle il semble inaugurer sa métaphysique propre: la théorie de la création

des vérités éternelles"(ALQUIÉ, 2011, p. 50).[5]A teoria acerca da natureza criada das verdades eternas parte do pressuposto de que tais verdades foram livremente criadas — conforme a Sua vontade — por Deus. Ou seja, Deus não é constrangido por nenhuma necessidade, nem mesmo de ordem matemática, em sua criação. Apenas Ele, para Descartes, é uma existência necessária. Tudo o mais que ele cria e criou é contingente. Assim,

> Pour lui, la création divine porte également, et de la même façon, sur les existences et sur les essences. Celles-ci ne se rejoignent plus en Dieu, elles ne sont pas Dieu, elles sont le fruit d'un acte et d'un choix divins. Dieu a créé les vérités éternelles, c'est-à-dire les évidences logiques, les vérités mathématiques, les lois physiques, les essences des choses. […] Toute vérité essentielle étant créée par Dieu, l'esprit humain la constate, et c'est, en fin de compte, de l'acte divin que l'esprit humain reçoit sa passion. De lui-même il n'engendre rien et n'est la source d'aucune nécessité. Si Dieu l'avait voulu, les vérités seraient autres. En Dieu, au contraire, rien ne peut être passif, rien ne peut ressembler à l'entendement humain, qui constate ce qui, du dehors, lui est imposé. Il ne faut donc pas croire que Dieu ait voulu que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits « parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement »; mais c'est parce qu'il l'a voulu que cela est vrai(ALQUIÉ, 2011, pp. 51-52).[6]

5 "A partir de 1630, Descartes, portanto, formula uma teoria pela qual ele parece inaugurar sua própria metafísica: a teoria da criação das verdades eternas." (Tradução nossa).

6 "Para ele, a criação divina também se relaciona, e da mesma maneira, a existências e essências. Elas não se encontram mais em Deus, não são Deus, são o fruto de um ato e escolha divinos. Deus criou as verdades eternas, isto é, as evidências lógicas, as verdades matemáticas, as leis físicas, as essências das coisas. [...] Toda verdade essencial sendo criada por Deus, o espírito humano a reconhece e é, em última análise, a partir do ato divino que o espírito humano recebe sua passividade. Por si só, não gera nada e não é a fonte de nenhuma necessidade. Se Deus quisesse, as verdades seriam diferentes. Em Deus, pelo contrário, nada pode ser passivo, nada pode se assemelhar ao entendimento

Contudo, embora a teoria da criação das verdades eternas tenha sido exposta pela primeira vez em cartas trocadas com Mersenne em 1630 — ou seja, antes da redação do *Discurso* (1637) — e seguirá sendo retrabalhada por Descartes tanto nas *Réponses aux Objections* de suas *Meditações* quanto em cartas posteriores, nos anos finais de sua vida (ALQUIÉ, 2011, p. 50), de modo que possamos estar seguros de que "Descartes n'a jamais renoncé"(ALQUIÉ, 2011, p. 50)[7], devemos ter em mente porém que trata-se de uma teoria que "[…] ne figure dans aucun des exposés systématiques qu'il nous a laissés de sa pensée"(ALQUIÉ, 2011, p. 50).[8] Por isso[9], pensamos que mesmo que não seja lícito falarmos de um segundo Descartes a partir do *Discurso* — somente agora preocupado com a *metafísica* —, que ao menos possamos dizer: trata-se de um Descartes maduro quanto à metafísica. Afinal, é no *Discurso* que aparece, pelo menos em caráter mais sistemático, o *eixo temático central* de sua filosofia: ali estão os famosos quatro passos do método como uma espécie de reforma da lógica; uma moral provisória; o esboço sintético de sua física; e, o que é

humano, que vê o que lhe é imposto de fora. Portanto, não devemos acreditar que Deus desejava que a soma dos ângulos de um triângulo fosse igual a dois direitos "porque ele sabia que isso não poderia ser feito de outra maneira"; mas é porque ele queria que fosse verdade." (tradução nossa).

7 "Descartes nunca renunciou a ela." (tradução nossa).

8 "Não figura em nenhuma das exposições sistemáticas que ele nos deixou de seu pensamento." (tradução nossa).

9 Como a teoria acerca da natureza criada das verdades eternas não é o objeto central de nossa reflexão, preferimos sugerir ao leitor trabalhos que versam diretamente acerca do lugar destas teses no *corpus* cartesiano. Cf: BOUTROUX, É.(1927).*Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris: Félix Alcan; DEPRÉ, O.(1996). De la liberté absolue: A propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles. In: *Revue Philosophique de Louvain*, t. 94, n. 2, mai 1996, p. 216-242; GALLINA, L. (2017). Descartes e a criação das verdades eternas. *Griot*: Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, v.16, n.2, p.303-321, dezembro/2017; Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/764>.

de maior importância, é também aqui que Descartes apresenta o projeto de sua metafísica como fundamento de uma nova ciência — discussão que em muito antecipa o que aparece posteriormente nas *Meditações Metafísicas* (1641).

O texto do *Discurso*, logo se vê, é riquíssimo. Um texto com múltiplas camadas, aberto a múltiplas intuições. E embora algumas destas camadas já sejam demasiadamente exploradas pela literatura, obviamente que nosso intuito aqui jamais poderia ser o de esgotar uma tal obra. Neste espírito, optamos por uma chave de leitura. Porém, a dimensão do texto cartesiano que pretendemos ora revisitar foge um pouco ao caminho ortodoxo. Modestamente, pretendemos recuperar o sentido filosófico que este texto, escrito enquanto a *História de um Espírito*, apresenta no que diz respeito a sua temporalidade e a sua narratividade, sobretudo a partir da figura da *viagem*, e como estes aspectos ilustram, muito bem, este momento de virada na filosofia cartesiana.

AHISTÓRIA DE UM ESPÍRITO

O *Discurso do Método* não é um tratado do método como o *Novum Organum*(1620) de Francis Bacon (1561-1626) ou mesmo como o *Aristotelicae Animadversiones — Dialecticae institutiones* (1543) de Pierre de La Ramée (1515-1572). A despeito de todo o conteúdo epistemológico presente, o *Discurso*, Descartes insiste — seja por um jogo retórico ou não, fato é que ele o diz — é antes a história de um espírito, a história da *formação*[10]de um espírito: o seu. O notável é que Descartes, ambiguamente, ali enfatiza que "Nunca meu propósito foi mais do que procurar

10 Poderíamos nos atrever a chamá-lo de um *Bildungsroman avant la lettre*?

reformar meus próprios pensamentos e um terreno que é todo meu." (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 27-28). O objetivo do *Discurso*, deste modo, seria antes expor o caminho que havia trilhado Descartes do que insistir de forma autoritária e pretensiosa na aceitação unilateral do método por ele proposto. Prudência retórica? Talvez. Porém, mais do que qualquer conjectura, vale a letra do texto:

> […] *gostaria muito de mostrar, neste discurso, quais são os caminhos que segui, e de nele representar minha vida como num quadro* […] *Assim meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha.* […] Aqueles que se metem a dar preceitos devem achar-se mais hábeis do que aqueles a quem os dão; e se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas propondo este escrito apenas como uma *história*, ou se preferirdes, apenas como uma *fábula*, na qual dentre alguns exemplos que podem ser imitados, talvez também se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir, espero que ele seja útil a alguns sem ser nocivo a ninguém, e que todos apreciem minha franqueza. (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 9-10, grifos nossos).

Assim, Descartes não *prescreve* o método. Ele *dá o exemplo* através da *história* de sua própria formação. A força retórica do texto fica — não obstante toda a sua dimensão filosófica — a cargo do estilo da escrita: *uma narrativa de confissão*, um texto inteiramente escrito em primeira pessoa. Nada poderia fazer mais jus ao filósofo do *cogito*. Um Eu que se apercebe certo de sua existência aqui se presentifica o tempo todo enquanto um Eu-narrativo, um Eu que se narra: Eu sou, Eu existo, Eu escrevo. Jaakko Hintikka (1929-2015) em seu importante artigo *Cogito, ergo sum: inference or performance?*[11] (1962) já havia percebido esta dimensão performática do

11 HITTINKKA,1962.

Cogito. O *Cogito* não surge de um silogismo — isto quem também nos diz é o próprio Étienne Gilson, posto que: "[…] observar-se-á que, sendo o *primeiro princípio*, ela [a verdade do *Cogito*] é imediatamente evidente e não pode ser demonstrada com o auxílio de nenhum raciocínio: O *logo* contido em sua fórmula [*penso, logo existo*] não deve no-lo dissimular: não é um silogismo, é uma intuição." (GILSON, 2011, [1970], p. 59). O *cogito* é, deste modo, *uma intuição*— e mesmo uma intuição performática. Uma intuição que se faz em ato e por ela mesmo: causa e efeito de si própria, uma *ἐντελέχεια*por excelência. E no caso do *Discurso*, de uma performance narrativa. Isto posto, poderíamos inclusive dizer: o *Discurso do Método* é antes as *Confissões* Cartesianas[12], a narrativa de um *itinerarium mentis in*

12 Como bem perceberam Giulia Belgioioso e Franco Meschini (2004, p. 197), a ideia de relacionar o modo como Descartes optou por expressar e sistematizar seu pensamento em suas obras com espiritualidade inaciana e jesuíta — na tradição das meditações e confissões — não é um movimento exegético novo. A bem da verdade, a ideia segue por si mesma, afinal seria natural que Descartes, "[…] élève des jésuites au 'célèbre' collège de La Flèche, y ait alors assimilé le langage et les modalités d'une pratique spirituelle à laquelle il a fort probablement participé. Précisons toutefois qu'une pareille mise en relation peut être conduite selon au moins deux perspectives différentes: la première et plus évidente s'attache à mettre en lumière, sur le plan historique, l'enseignement reçu par Descartes dans ses années de formation chez les jésuites; la seconde s'efforce d'identifier, sur le plan théorique, la présence de cet enseignement dans la métaphysique de Descartes et, plus largement, dans l'ensemble de sa philosophie.".["[...] aluno no 'célebre' Collège de La Flèche, ele assimilou então a linguagem e as modalidades de uma prática espiritual da qual provavelmente participou. No entanto, deve-se notar que essa relação pode ser considerada a partir de, pelo menos, duas perspectivas diferentes: a primeira e mais óbvia, seria um esforço para evidenciar, no nível histórico, o ensino recebido por Descartes em seus anos de formação com os Jesuítas; a segunda, por outro lado, busca por identificar, no plano teórico, a presença desse ensinamento na metafísica de Descartes e, mais amplamente, no conjunto de sua filosofia." (tradução nossa)]. Cf: BELGIOIOSO, G; MESCHINI, F. A. (2004). Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes. In: *Quaestio*: Journal of History of Methaphysics. N. 4, Bélgica: BREPOLS Online pp. 197-227.

veritatem, do que um tratado do método. Dimensão que Alexandre Koyré (1892-1964) notou acertadamente quando em suas *Considerações Sobre Descartes* (1938) enfatizou que:

> […] se no *Discurso*, essas *Confissões* cartesianas, Descartes nos conta a história de sua vida espiritual, a história de sua conversão ao Espírito, não o faz para no-la dar a conhecer no que ela tem de individual, de pessoal, de singular. Conta-no-la, pelocontrário, para nos fazer reflectir seriamente, para nos fazer ver nessa história individual, pessoal, o resumo, a expressão da situação *essencial* do homem do *seu tempo*. E para nos levar a realizar, com ele, os actos*essenciais*, os únicos que permitem ao homem superar e vencer o mal do *seu tempo*. E do nosso. Esse mal do seu tempo, essa situação existencial, podemos exprimi-los em duas palavras: *incerteza* e *confusão*. (KOYRÉ, 1992, [1938], p. 18).

Quanta atualidade em Descartes e em Koyré! Como bem traz estampada a imponente gravura de Goya (1746-1828) abaixo: "*El sueño de la razón produce monstruos*".


El sueño
de la razon
produce
monstruos

Eis a pertinência desta história do espírito presente no *Discurso*: ela nos presentifica em Descartes e mantém nossa razão desperta. Ela nos guia em direção à performance do *cogito*, ao desvelamento do método. Ela é a estrutura interna do próprio texto que funciona, para remetermos ao vocabulário conceitual de Wolfgang Iser (1926-2007), como um *leitor implícito*, isto é, o "conjunto de preorientações que um texto ficcional oferece, como condições de recepção, a seus leitores possíveis." (ISER, 1996, v.1, p.73). Afinal, como Paul Ricoeur (1913-2015) insiste, todo texto desvela um mundo possível, e neste desvelar, ele situa os modos como um leitor deve por ele e em relação a ele se orientar: "[Todo] texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar. As dimensões deste mundo são propriamente abertas e descortinadas pelo texto" (RICOEUR, 1995, p.132). Um texto dá as coordenadas para sua interpretação, embora isto não implique que a obra seja fechada — ela é sempre aberta a interpretações e ressignificações, mas ainda assim há um fio que conduz. Mesmo sem qualquer relação direta com a estética iseriana ou com a hermenêutica ricoeureana, Koyré bem o percebeu no texto do *Discurso* a importância dada por Descartes ao modo como este esperava ser lido, como, ali, a *dimensão estética* realiza, implicitamente, a *dimensão filosófica*.

Agora bem, se existe uma narratividade no *Discurso*, isto inevitavelmente nos coloca diante do problema do tempo. Afinal, só é possível narrar o que ocorre no tempo.[13] Deve haver, portanto, uma tempora-

13 Não esqueçamos todo o esforço da magistral obra de Ricoeur, *Tempo e Narrativa* (1983), em estabelecer uma relação direta e profunda entre a experiência humana do tempo e o ato da narração ao fundar tal relação a partir da tese de que o tempo é humano ao passo que se configura narrativamente, e a narrativa, por sua vez, só possui sentido enquanto é capaz de representar a vivência do tempo humano.

lidade imanente ao texto do *Discurso*, uma temporalidade que não se reduz ao encadeamento lógico dos argumentos ali apresentados. Que tempo é este? Ora, bem o sabemos, é o tempo do espírito. O tempo de um pensamento que retorna a si e se situa em relação a um projeto por si próprio estabelecido. O tempo de um espírito que através de seu presente lê em seu passado as aberturas para seu futuro. Neste aspecto o *Discurso* é bastante *claro* e *distinto*: suas duas primeiras partes reconstroem o passado — narram os primeiros passos de um Descartes, ainda vacilante, na sua busca por algo de certo e duradouro no que concerne a verdade; é também ali que conhecemos a formação escolar de Descartes, suas viagens pela Europa, ora em cortes, ora em exércitos.

É essa narrativa que abre a cadeia de argumentação que desemboca no método do qual já estaria em posse o filósofo. O método inaugura o presente de Descartes no texto. Aparece, justamente, a partir da segunda etapa, e segue se desenvolvendo até o quarto momento do *Discurso*, onde Descartes esboça sua metafísica. O *Discurso*, lembremos, é publicado em 1637, quatro anos, portanto, antes das *Meditações* — contudo, salvo o aprofundamento, o itinerário exposto em suas meditações em muito se assemelha ao que Descartes apresenta na parte IV do *Discurso do Método*. Na verdade, mesmo nos *Principia Philosophiae* (1644), a jornada mental pela evidência, pela clareza, pela distinção, trilha o mesmo caminho já anunciado pelo *Discurso*[14], um caminho que parte da dúvida e vai em direção ao Eu na busca pelo primeiro princípio indubitável. Há, assim, uma continuidade e um imediatismo em relação a estas três principais obras cartesianas. O que significa dizer que o que se encontra na quarta

14 Basta que se observem os artigos de I a VIII do Livro I da referida obra.

parte do pequeno ensaio se mantém de forma presente ao longo do desenvolvimento filosófico cartesiano. Logo, não é algo gratuito que aquilo que aparece na metade da história de seu espírito seja justamente o que o nosso filósofo tem como imediato de si. Ora, é ali, justamente, a origem do *cogito* no *Discurso*. A mais imediata e a mais evidente — salvo Deus talvez — das verdades, a primeira na ordem do conhecimento. Como acrescenta Koyré: "Le point de départ de la philosophie cartésienne est l'intuition immédiate mais indistincte du *cogito*, du moi, intuition dans laquelle le moi et Dieu sont donnés simultanément en un seul et même acte"(KOYRÉ, 1922, p. 129).[15]

O *cogito,* que no *Discurso* aparece em sua fórmula clássica "*Je pense, donc je suis"* — curiosidade bastante pertinente o fato de o francês não permitir a ausência de um sujeito pronominal – é portanto, uma verdade imediata, uma intuição que se performa: Sou Eu que penso, sou Eu que sou. Não se pode pensar por nós, não se pode ser por nós. E no caso do *Discurso*, é só no fio da narrativa, no desenlace da história de um espírito, que o Eu se apercebe certo de si. O *cogito* nos coloca, assim entendido no texto em questão, diante de um dos mais profundos e complexos conceitos da filosofia cartesiana: a *intuição*. Ora, já em suas postumamente publicadas *Regulae ad directionem ingenii* (1701) a intuição aparece como tema central para Descartes — ali, bem o considera o filósofo, há apenas dois atos do intelecto através dos quais se pode adquirir o conhecimento de algo, de um lado a dedução, do outro, a intuição. A respeito desta segunda, que é a que aqui nos interessa, nos diz Descartes:

15 "O ponto de partida da filosofia cartesiana é a *intuição imediata* mas indistinta do *cogito*, do eu, intuição na qual o eu e Deus são dados simultaneamente em um só e mesmo ato" (tradução nossa).

> Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e *atenta* forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas a luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a da própria dedução, embora esta última não possa ser mal feita mesmo pelo homem […] Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa […] (DESCARTES, 2012, [1701], p. 14).

Somente *atenta*, somente em posse de si, a inteligência, o espírito, pode intuir as verdades mais evidentes e claras, é somente uma inteligência *presente* que está apta a ter uma intuição do *cogito*. Basta que lembremos o texto das *Meditações* para vermos que o que impera é o tempo presente: "[…] após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, Eu existo, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a *enuncio*ou que a *concebo* em meu espírito." (DESCARTES, 2010, [1641], p. 142). O *cogito* é portanto o presente do espírito. É natural, assim, que apareça no presente do texto do *Discurso*.

Por fim, o futuro. A abertura que sua filosofia, seu método oferece ao porvir. É ali, ao fim do *Discurso*, na etapa que Étienne Gilson em sua edição comentada nomeou de "*Quelles raisons l'ont fait écrire*", que Descartes não apenas expõe os frutos pragmáticos — como financiamentos e auxílios em suas experiências — que espera colher de seu pequeno ensaio, mas, o que nos parece de maior importância, é aqui que Descartes procura legitimar uma futura aceitação de seu projeto de ciência — ocasionalmente abortado, como vimos, devido ao "caso Galileu". Há, portanto, uma força retórica no texto do Discurso que se abre para o futuro. Como bem enfatiza Bitencourt:

> Ao longo de toda a sua vida Descartes não perdeu a esperança de ter um dia suas ideias, defendidas em *Le Monde*, acolhidas pelos sábios e teólogos. Todas suas obras publicadas, *Discours de la Méthode* (1637), *Méditátions Métaphysiques* (1641)*, Principes de la Philosophie* (1644), *Les Passions de l'Âme* (1649), têm a mesma intenção: apresentar seu pensamento como a ciência verdadeira e tê-la, em substituição à velha ciência aristotélica-escolástica, adotada nas escolas da cristandade. (BITENCOURT, 2015, p. 102).

AS VIAGENS DE DESCARTES

Tal panorama, sem embargo, nos leva a endossar a interpretação de Bitencourt, que está convencido de que, no que concerne ao pensamento cartesiano,

> Há sempre em seu texto um silêncio, um subtexto, um dizer que não diz tudo, uma armadilha. Sua linguagem quase não é filosófica, está muito próxima da linguagem quotidiana, cheia de metáforas, de licenças poéticas, de sinais, de fábulas, armadilhas sedutoras que, em sua aparente simplicidade, vão conquistando o leitor que, ao ler, sente-se como se estivesse lendo um romance, uma fábula que fala do homem, do mundo e da vida. Esse recurso literário contém um elemento de simulação: a beleza do canto, que tem a intenção de seduzir a todos, não denuncia, de imediato, aos navegadores, os perigos que os aguardam ao aportarem em sua ilha. Nada em Descartes é sem propósito; pelo menos a ingenuidade não faz parte de seu espírito. Cada palavra é posta com intenção certa; ele escreve como se estivesse elaborando um cálculo matemático. O que está em silêncio, por trás de cada palavra que escreve, além da intenção de preservar-se, não se mostrando por inteiro, é a intenção de convencer, seduzir e conquistar a todos, para a sua filosofia, para a ciência. (BITENCOURT, 2015*,* pp. 109-110).

É portanto neste anelo de rastrear através de uma imagem, de uma metáfora, que toca até certo ponto esta temporalidade que ora ma-

peamos, que pretendemos, para concluir, recuperar as viagens cartesianas para nelas — através do problema do outro — melhor compreendermos esse anseio persuasivo no texto de Descartes de que fala Bitencourt. Para fazê-lo, regressemos um pouco em nosso itinerário. Dizíamos anteriormente que o *Discurso* é a história de um espírito, a história de um pensamento que se dobra sobre si, que retorna a seu passado a partir de seu presente tendo expectativas quanto a seu futuro. Agora bem, um retorno implica de antemão uma saída. Ou, caso se prefira, o *Discurso* pode de fato não ser a história de um retorno, porém, certamente é a de um encontro. O encontro do Eu com si. O *movimento* é o que move o texto do *Discurso*, afinal, retornando ou encontrando-se, é movendo-se em direção à Verdade que o Eu se desvela enquanto a primeira e mais evidente destas.

Ora, se o Eu se encontra, cabe perguntar: onde ele estava? Eis portanto, a importância dada por Descartes em sua narrativa às viagens que fizera. Essa importância, é claro, como bem já notara Koyré, não decorre do seu caráter singular e pessoal, mas enquanto metáfora, enquanto imagem do movimento. Afinal, viajar é mover-se. Assim, a imagem da viagem aparece em três momentos específicos da narrativa cartesiana: na primeira parte, quando, dada sua insatisfação com aquilo que teria aprendido anteriormente, Descartes narra sua decisão de viajar o mundo e tomar parte nas cortes e exércitos; quando o filósofo nos diz, pouco antes, que ler os antigos era qual uma conversação com estes — ler seria qual presentificar o passado; e ainda, uma terceira viagem, talvez a mais enfatizada, no fim da primeira e ao longo da quarta parte: uma viagem de retorno-encontro do Eu. Portanto, Descartes trilha a via para a verdade — o grande motivo de sua filosofia — através de um movimento metaforizado pela imagem destas três viagens.

A primeira, do ponto de vista temporal e narrativo, é a viagem no tempo histórico através da leitura dos antigos, posto que, para o nosso filósofo: "[…] a leitura de todos os bons livros é como uma conversa com as pessoas mais ilustres dos séculos passados, que foram seus autores, e mesmo uma conversa refletida na qual eles só nos revelam seus melhores pensamentos." (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 11-12). Esta é, portanto, uma primeira viagem, posto que ocorre já em seu período de formação filosófica. Um pouco adiante, também nesta primeira parte, Descartes ainda enfatizará que: "[…] conversar com as pessoas dos outros séculos é quase o mesmo que viajar." (DESCARTES, 2011, [1637], p. 13). É em vista disto que, como insiste Étienne Gilson (2011, [1970], p. 13), para Descartes conhecer e vivenciar o outro, seja de outra época, seja de outro território, é algo muito semelhante.

Isto posto, o que aqui nos importa é que ao assumir a leitura como uma recuperação imediata do passado, este outro, antigo, que se presentifica na atualidade, perde sua aura dogmática e inquestionável de tradição aceita, e se torna, como qualquer contemporâneo, apto a ser questionado naquilo que possui de questionável. A leitura dos antigos, assim, nos tempos de escola, ao ser tratada como uma viagem no tempo histórico por Descartes — que o coloca em um diálogo imediato com seus predecessores — lhe permite perceber todas as inconstâncias, as incongruências, todas as incertezas que alimentaram até então a filosofia. É por ler os antigos nestes termos que Descartes pode então concluir que:

> Nada direi da filosofia, a não ser que, vendo que foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde há vários séculos, e que, não obstante, nela não se encontra coisa alguma sobre a qual não se discuta e, por conseguinte, que não seja duvidosa, eu não tinha tanta presunção para esperar me sair melhor do que os

> outros; e que, considerando quantas opiniões diversas pode haver sobre uma mesma matéria, todas sustentadas por pessoas doutas, sem que jamais possa haver mais de uma que seja verdadeira, eu reputava quase como falso tudo o que era apenas verossímil. (DESCARTES, 2011, [1637], p. 16).

Na sequência, temos a segunda viagem à cartesiana, a viagem pelo mundo — ao menos pelo mundo Europeu. Nos diz Descartes:

> […] assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições, em recolher várias experiências, em experimentar-me a mim mesmo nos encontros que o acaso me propunha, e, por toda parte, em refletir sobre as coisas de um modo tal que pudesse tirar algum proveito. (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 17-18).

É em vista deste espírito itinerante, pois, que Descartes passará boa parte da sua curta vida a viajar: toma parte no exército de Maurício de Nassau (1604-1679) na Holanda em 1618, onde conhece o matemático Isaac Beeckman (1588-1637) para quem escreve sua primeira obra, o *Compendium Musicae* (1618); em 1619 dá início a uma longa jornada que envolve a Dinamarca, a Polônia, a Hungria, e que culmina, por volta de setembro, com seu alistamento no exército do Duque Maximiliano da Baviera (1573-1651). Em 1623, retorna brevemente para a França, com o intuito de vender suas propriedades e no mesmo ano decide visitar ainda a Itália, onde pode ser que tenha assistido ao Jubileu de Urbano VIII; divide o ano de 1625 entre a Bretanha e Paris. E assim, ora na França, ora na Holanda, Descartes,nascido na pequena cidade de La Haye, morre em 1650 em Estocolmo onde estava a convite da Rainha Cristina da Suécia.

Obviamente, um contato tão contínuo com o Outro não poderia trazer um resultado diferente que não fosse a superação da normatividade dos costumes e dos preconceitos adquiridos. Como bem coloca nosso filósofo:

> É verdade que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, e notava quase tanta diversidade quanto antes observara entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que disso tirava era que, vendo várias coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente aceitas e aprovadas por outros grandes povos, aprendia a não crer com firmeza em nada do que só me fora persuadido pelo exemplo e pelo costume; e assim desvencilhava-me pouco a pouco de muitos erros, que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. (DESCARTES, 2011, [1637], p. 19).

A inconstância e a obscuridade das opiniões presentes nos livros levam Descartes ao *livro do mundo*; o livro do mundo, embora também inconstante, mostra que os costumes, os preconceitos, o que fora adquirido em seu país, é apenas consensual. Assim, ambas as viagens de Descartes são imagens para a superação de um dogmatismo, seja vindo de uma tradição intelectual, seja de uma tradição moral. São signos de um *dégagement* do espírito. Isso não significa que Descartes seja um inimigo da diversidade, a questão é que não se pode fundar a ciência, ao menos uma ciência verdadeira, em um alicerce poroso como é o relativismo das opiniões.

Viajar, já o dissemos, é movimento. Para alguns a jornada é física, para outros, mental. Uns no espaço, nas belezas da natureza e dos povos. Outros, no tempo, nas belezas das ideias que o passado nos lega. Raros espíritos, por outro lado, fazem jornadas múltiplas e em ambos os planos, como fora capaz de fazê-lo Descartes. Não obstante, Descartes, insaciável, precisa fazer uma última viagem: uma viagem interior ao

próprio Eu – um eu que se apercebe certo, clara e distintamente, de sua existência. Deste modo nos diz Descartes que

> […] depois de ter empregado alguns anos estudando assim no livro do mundo e procurando adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças de meu espírito escolhendo os caminhos que deveria seguir (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 19-20).

Eis o retorno que chegaria ao *cogito*. Assim, como bem nos diz Koyré, "O Discurso… que poderíamos chamar *Itinerarium mentis in veritatem*, itinerário do espírito para a verdade […]" (KOYRÉ, 1992, [1938], p.27) nos mostra que é partindo da tradição e do mundo, mesmo que criticamente, que Descartes chega ao *cogito*. Três espaços, três tempos e um objetivo: a verdade. A ignorância não faz revoluções científicas: conhecer o outro, seja no espaço, seja no tempo, é requisito prévio ao bem-pensar. Ao se mover, Descartes mudou e mudou o mundo intelectual. E aí está também a essência da revolução copernicana, Copérnico viu na possibilidade de seu movimento enquanto observador — que ora de cá, ora de lá, observava as estrelas no firmamento — a possibilidade de uma terra móvel.

Afinal, é esta ida, este contato com outro, que pavimenta o caminho para a percepção cartesiana do Eu? Podemos questionar. O que não podemos negar, no entanto, é que Descartes esteve continuamente em contato com o outro, seja em suas leituras, seja em sua extensa correspondência, seja em suas viagens propriamente ditas. Foi apenas ao se isolar do outro, em um ambiente propício para suas meditações, foi só numa aprazível solidão, que este outro pôde ser suspenso, ainda que brevemente. E isto ocorre apenas porque a experiência mostrou a Descartes que os preconceitos adquiridos não podem servir de funda-

mento. O consensualismo, a diversidade e o relativismo são os defeitos que Descartes rastreia e toma como motivos para sua resistência ao dogmatismo ingênuo e aos preconceitos adquiridos. Deste modo, o contato com o Outro, com o diverso, é etapa fulcral no projeto cartesiano, é na diferença com o Outro que o Eu se vê como primeiro ponto imediato. O outro pode, fora da vida prática, ter sua existência suspendida; o Eu, contudo, é imediato. Porém, o que é primeiro na ordem lógica do conhecimento, o Eu, não é o primeiro, na percepção de sua certeza, na ordem temporal da vivência, é por isso que o itinerário do *Discurso* parte de uma História de um Espírito. E assim, ao contrário das *Meditações Metafísicas*, que começam com uma percepção imediata de um eu-meditativo — "Há já algum tempo *me apercebi* de que […]." (DESCARTES, 2010, [1641], p. 135, grifos nossos) —, o *Discurso*, por sua vez, começa tratando de todos: "O bom senso é a coisa mais bem distribuída no mundo pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm." (DESCARTES, 2011, [1637], p. 5).

Logo, as duas primeiras viagens de Descartes são condições de possibilidade para sua terceira viagem, a que garante o *cogito*, a que diferencia o corpo da alma, e — o que é mais importante para o projeto retórico cartesiano de ver algum dia assegurada a publicação de sua Física — é com esta terceira viagem que é possível, dentro do sistema cartesiano, conjecturarmos uma quarta viagem que nos levaria até Deus. Uma viagem em direção ao divino, ao perfeito, ao infinito, uma viagem — bastante agostiniana diga-se de passagem — de ascensão: o Eu que duvida, percebe-se em uma só intuição certo de sua existência e de sua imperfeição. Ora, o imperfeito logo supõe a existência do Perfeito já que o Perfeito, por ser positivo, é anterior ao imperfeito. Agora bem: o que

poderia ser a causa da ideia da perfeição em um ente imperfeito senão aquilo que é por excelência perfeito? Fica claro que o *itinerarium* cartesiano para a verdade é também um *itinerarium mentis in Deum* — isso Koyré já bem o havia denunciado (KOYRÉ, 1922, p. 61), inclusive nas vinculações entre a filosofia cartesiana e S. Boaventura — o que em muito corrobora a intenção de provar que sua concepção de mundo dialoga melhor com a fé do que a escolástica nos moldes aristotélicos. Coisa curiosa: é somente com a existência de Deus provada que, para Descartes, se pode trilhar de volta a sua viagem para o mundo:

> E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concluo evidentemente a existência de Deus e que a minha depende Dele […] E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá desta contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo. (DESCARTES, 2010, [1641], pp. 169-170).

EPÍLOGO

"[…] Só resta ao homem (estará equipado?)
A dificílima dangerosíssima viagem
De si a si mesmo […]"

O Homem, *As Viagens*. Drummond.

THE STORY OF A SPIRIT: NARRATIVITY AND TEMPORALITY IN DESCARTES'S *DISCOURSE ON THE METHOD*

ABSTRACT:This paper intends to redeem, even if modestly, the *temporality* and the *narrativity* present in the *Discourse on the Method* (1637), and thus, to situate them in relation to the Cartesian project of legitimizing its conception of science and philosophy — step that marks his metaphysical turn, given the condemnation of Galileo in 1633. Complementing and deepening this reading key of the small essay of Descartes, we will trace a brief analysis of the philosophical meaning of the figure of the Journey — present in an important way in the body of the text. In this spirit, our proposal is to understand how the aesthetic dimension of this cartesian work dialogues with its philosophical dimension.

KEYWORDS:Descartes; Narrativity; Subjectivity; Temporality.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, F. (2011). Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve. Edition numérique: Pierre Hidalgo. Grenoble: La Gaya Scienza/PhiloSophie.

ARIEW, R. (2006). *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*. In: *Révue de métaphysique et de morale*, n. 49, pp. 55-71. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-1-page-55.htm Acessoem: Jan 2017.

BELGIOIOSO, G; MESCHINI, F. (2004). "Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes", In: *Quaestio*: *Journal of History of Methaphysics*, n. 4, Bélgica: BREPOLS Online pp. 197-227. Disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.QUAESTIO.2.300141>.

BITENCOURT, J. A. (2015). *Descartes e a Morte de Deus*. São Paulo: Paulus.

DEPRÉ, O. (1996). "De la liberté absolue: A propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles", In: *RevuePhilosophique de Louvain*, t. 94, n. 2, mai 1996, p. 216-242

FRIEDMAN, M. (2011). "Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física", In: BROUGHTON, J. &CARRIERO, J. (orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e tradução: Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, pp.80-94.

DESCARTES, R. [1637] (2011). *Discurso do método*. Introdução, análise e notas por Étienne Gilson. Trad. Maria Ermantina Galvão et al. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. [1637] (2010). "Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências", In: *Descartes:* Obras escolhidas. Org. e trad. Guinsburg et. al. SãoPaulo: Perspectiva, pp. 59-121.

_____. [1641] (2010). "Meditações metafísicas", In: *Descartes: Obras escolhidas*. Org. e trad. Guinsburg et. al. São Paulo: Perspectiva. pp. 123-204.

_____. [1641] (2011). *Meditações metafísicas*. Introdução e notas por Homero Santiago. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. [1644] (2010). "Princípios da filosofia", In:*Discurso sobre o método e Princípios da Filosofia*. Trad. Norberto de Paula Lima e Torrieri Guimarães. São Paulo: Folha de São Paulo. pp. 55-110.

_____. [1701] (2012). *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermatina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.

GALLINA, L. (2017). "Descartes e a criação das verdades eternas", In:*Griot: Revista de Filosofia*(Amargosa, Bahia), vol.16, n.2, pp.303-321, dezembro/2017. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/764>.

ISER, W. (1996). *O ato da leitura*. vol. 1. São Paulo: Editora 34.

KOYRÉ, A. [1938] (1992). *Considerações sobre Descartes*. Trad. Hélder Godinho. 4. ed.
Lisboa: Editorial Presença.

_____. (1922). *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Editions Ernest Leroux.

RICOEUR, P. (2012). *Tempo e narrativa. vol.1 A intriga e a narrativa histórica.* Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1995). *Teoria da interpretação***.** Introdução e comentários de Isabel Gomes.Lisboa: Porto Editora.

SECADA, J. (2004).*Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

A MIOPIA DA *DIÓPTRICA*: MERLEAU-PONTY CRÍTICO DA MODERNIDADE

José Marcelo Siviero[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
sivierojm@gmail.com

RESUMO: Este artigo analisa, a partir da contraposição entre a noção cartesiana da mecânica de luz e a ideia da visão como posse à distância desenvolvida por Merleau-Ponty, a crítica à modernidade filosófica e aos seus paradigmas gerais de centralidade da razão. Trata-se, a rigor, de duas concepções distintas da sensibilidade: uma associada à mecânica, outra à existência. A luz enquanto movimento de partículas e corpúsculos não dá conta, segundo Merleau-Ponty, da visão enquanto instalação do sujeito numa situação mundana. Mais do que isso, a concepção contemporânea da visão permite, entre outras coisas, dar conta do problema da união substancial de corpo e alma, superando os impasses que a filosofia moderna não soube responder.

PALAVRAS-CHAVE: *Dióptrica*; Descartes; Merleau-Ponty; modernidade; visão.

1 Bolsista do Cnpq.

A aproximação entre Descartes e Merleau-Ponty é problemática, e não apenas por conta dos quase três séculos que os separam. A presença do autor do *Discurso do Método* e das *Meditações* é patente desde os primeiros escritos; haja vista as várias ocasiões em que Descartes é citado nominalmente em obras como *A Estrutura do Comportamento*, *Fenomenologia da Percepção*, *O Olho e o Espírito* e em diversas passagens e anotações do curso sobre o conceito de Natureza, dentre outros. A presença de Descartes nos textos de Merleau-Ponty, no entanto, não o qualifica como um cartesiano contemporâneo, ainda que heterodoxo, ou como um comentador rigoroso, ainda que controverso, das obras do primeiro, mas lhe fornece um mote ou questão central a ser trabalhada ao longo de seu trabalho filosófico. A abertura da *Estrutura do Comportamento* o testemunha quando explicita que "nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza—orgânica, psicológica, ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.1). Essas relações investigadas por Merleau-Ponty retomam vários tópicos presentes na *Sexta Meditação*, como a estreita ligação, ainda que confusa, entre mente (ou *alma*, para usar um vocabulário mais comum nas traduções mais antigas) e corpo.[2]

2 "A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa. [...] Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são mais do que modos de pensamentos confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo" (DESCARTES, 2004, p.175). Esse será o ponto de partida do *Tratado das Paixões*. No entanto, não é nossa intenção analisar os desdobramentos dessa obra neste artigo. Por outro lado, a união confusa se manifesta de maneira exemplar quando observamos a recepção dos fenômenos luminosos por parte do corpo, o que ficará mais claro ao longo do texto.

Engana-se, portanto, quem toma a filosofia merleau-pontyana como um amplo comentário aos tópicos cartesianos. A presença de Descartes, tal como a longa discussão da dualidade presente na *Fenomenologia da Percepção*[3], é antes um ardil filosófico ou uma manobra textual, com a finalidade de utilizar os problemas irresolutos e as teses consolidadas da filosofia de Descartes para construir seu próprio pensamento.[4] Nesse sentido, a união confusa, em que corpo e mente se esboroam e extravasam um no outro, para a qual Descartes não fornece uma solução, é utilizada como operador no desenvolvimento do pensamento merleau-pontyano. A relação entre as filosofias de Descartes e Merleau-Ponty é, portanto, não um pressuposto, mas uma retomada, a partir de um caso exemplar, de problemas clássicos da modernidade, que desembocarão

3 O dualismo cartesiano que Merleau-Ponty aparentemente critica, mas que na verdade é fruto dum exagero das teses cartesianas a fim de fornecer um problema para sua própria filosofia, pode ser facilmente observado na experiência ambígua da mão que toca e da mão que é tocada: "quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de 'tocante' e 'tocada' (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.137). A dualidade que o ardil merleau-pontyano busca defender (*existe-se como coisa ou existe-se como consciência*) é proposta para ser logo então refutada.

4 Acerca do ardil, Bonan apontará que "colocando o acento na separação da alma e do corpo, que no fundo é só um aspecto da filosofia de Descartes, a crítica do cartesianismo toca mais uma certa maneira de filosofar do que uma doutrina mais precisa" (BONAN, 2001, p.46). O recurso textual é ardiloso porque deixa intactas as teses capitais de Descartes, ao mesmo tempo em que subverte a ordem, a lógica e os operadores do desenvolvimento dos textos. O que leva a concluir que o que Merleau-Ponty propõe não é o abandono do terreno racionalista em que o cartesianismo se move, mas a crítica de seu estilo de argumentação. As teses cartesianas também não apontam um endosso total, como se a filosofia de Merleau-Ponty se consumasse numa apologética cartesiana, mas antes corroboram a centralidade da razão, muito embora esta razão deva ser alargada, isto é, abrangente para além dos campos tradicionalmente investigados pelos pensadores modernos. Trata-se, a rigor, de uma atualização da filosofia moderna.

no questionamento da centralidade da razão enquanto fundamento da ciência. No entanto, a discussão acerca da ciência moderna é muito ampla e dela não poderemos tratar especificamente aqui, ocupando-nos apenas do questionamento de seu paradigma central, a saber, o modelo quantitativo.[5]

Por isso, engana-se também quem toma Descartes como inimigo da sensibilidade ou idealista extremo: no *Primeiro discurso* da *Dióptrica* ele afirmaque "toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e sendo, dentre eles, o sentido da visão o mais universal e o mais nobre, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir" (DESCARTES, 2018a, p.127). Reparemos que Descartes fala em *conduta*, e não em verdade: é evidente que os sentidos nos ensinam algo sobre o mundo e instruem nossos atos, e nisso a visão exerce um papel exemplar. Ao guiar a ação, a visão também dispõe o sujeito a conhecer a verdade, mesmo constatando a existência de muitas ilusões de ótica e limitações naturais na sensibilidade corporal. Daí a importância da construção de instrumentos de amplificação (como lunetas, microscópios e binóculos), retificação (óculos e monóculos) e fabricação (a máquina de cortar e polir lentes); pertence à visão uma certa *técnica*, uma maneira de tratar o mundo que,

5 Na fábula que se desenha no relato biográfico do *Discurso do Método*, comenta Andrade que "só pode ser objeto da ciência o que pode ser de algum modo quantificável ou passar por um cálculo de dimensões. [...] Descartes propunha que todos os fenômenos da natureza fossem explicados em termos de movimento e de grandeza: por quantidades" (ANDRADE, 2017, p.10). Por isso o mundo será comparado a um relógio e o corpo a um autômato. Por conseguinte, "todas as ciências são obrigadas a se restringir ao estudo da quantidade e do movimento" (ANDRADE, 2017, p.11), o que será aplicado ao estudo dos fenômenos ópticos, como veremos na natureza corpuscular dos raios luminosos. É esse o questionamento que Merleau-Ponty dirige à ciência cartesiana.

por ser tão esclarecedora no que toca à utilidade, necessita ser aumentada, retificada e incrementada constantemente.

Para Descartes, o corpo, *res extensa*, é um autômato, tendo ossos, tendões e músculos como engrenagens, veias e artérias como condutos, órgãos como aparelhos, válvulas, dínamos e motores auxiliares e o cérebro como sistema de eclusas que comanda os vários fluidos circulantes, responsáveis por propagar movimentos e impelir mecanismos, que são representados na alma como percepções e afecções. Tal como com os outros sentidos, o olho é uma máquina de captar os caracteres sensíveis das coisas, reduzindo-se à câmara escura composta dum orifício de captação de luz (a pupila), preenchido por líquidos transparentes que possibilitam a refração dos raios (os humores), e por fim dotado dum anteparo para as imagens se plasmarem (a retina) e um nervo responsável por comandar seus movimentos e transportar as afecções até o cérebro. Todas as características sensíveis das coisas pertencem à extensão, e por isso são um tipo de figura que afeta os órgãos destinados à sua captação. No caso da visão, "a primeira parte opaca do olho recebe, assim, a figura impressa pela ação da luz revestida de diversas cores; e a primeira membrana, dos ouvidos, das narinas e da língua, intransponível ao objeto, extrai também da mesma forma uma nova figura do som, do odor e do sabor" (DESCARTES, 2012, pp.77-76).

A luz, que põe em movimento todo o aparelho da visão, é de natureza material (quantificável e mensurável, portanto); seus raios são bastões ou hastes, compostos duma substância muito diáfana e sutil, que penetram as pupilas e acionam os mecanismos e gatilhos do olho, que por sua vez impulsionam a contração e retração dos músculos, o fluxo de espíritos animais (produto dararefação do sangue quando de seu aquecimento nas cavidades cardíacas, "vento muito sutil", como afirma

Descartes) pelos túbulos dos nervos, seu trânsito pelo cérebro e pelo coração, e daí para o resto do corpo. É assim que, segundo Descartes, se opera a visão dos objetos externos. Regidos pelas leis mecânicas da extensão, os fenômenos ópticos possuem uma inclinação natural a se moverem, e o choque com as superfícies, dependendo de sua composição material, textura e densidade, acarretarão movimentos reflexos diferentes, por vezes imprevistos. É por isso que lentes côncavas são utilizadas na confecção de óculos e lentes corretivas: o formato, a curvatura e mesmo o material do corpo transparente afetam a refração. Descartes usa de metáforas como a de uma tina furada cheia de mosto de vinho, e de analogias como a da bola impelida por golpes de raquete. Na tina, o sumo dos bagaços de uva, apesar de manter a tendência de escorrer de forma linear, como convém a todo movimento, descreverá trajetórias oblíquas conforme o escoamento se distribui entre os dois orifícios cavados na base do recipiente; já a bola lançada quicará reta apenas em superfícies lisas, enquanto que em anteparos curvados ou tortuosos seu choque se refletirá em diferentes trajetórias, na maioria das vezes incongruentes.

> Assim também, todas as partes da matéria sutil, a qual toca o lado do Sol que está voltado para nós, tendem em linha reta para nossos olhos no mesmo instante em que estes são abertos, sem que umas impeçam as outras, e mesmo sem serem impedidas pelas partes grosseiras dos corpos transparentes que estão entre os dois, seja porque esses corpos movem-se de outras maneiras, como o ar, que é quase sempre agitado por algum vento, seja porque eles estão sem movimento, como talvez o vidro ou o cristal (DESCARTES, 2018, p.133).

Visão é movimento. A *Dióptrica* descreve, à maneira dos modernos, a caminhada do sujeito percipiente na direção do mundo percebido e os percalços de seu acesso ao ser pela percepção. A visão, tomada como

exemplar, oferece um modelo motriz do corpo inteiro. O corpo é uma *máquina*, autômatocapaz de mover a si mesmo pelo acréscimo duma alma ou substância pensante, sendo esta a única característica que diferencia o ser humano dos animais.

O que torna possíveis os fenômenos ópticos é o fato de que não existe vácuo; tudo é extensão, os corpos se justapõem, se chocam e se perpassam, são porosos, e há uma matéria sutil, espécie de éter ou substância difusa, a preencher e perpassar os espaços entre cada corpo. Por isso, a luz refletida e refratada dos objetos adentrará o olho como pequenos bastonetes ou projéteis ricocheteados pela superfície das coisas[6]. Sendo assim, mesmo elementos invisíveis, como o ar, os astros e corpúsculos microscópicos, por exemplo, não enviam suas luzes diretamente ao olho, necessitando do aporte de instrumentos como a lupa, os óculos e as lunetas para serem observados.

Debrucemo-nos sobre a descrição que Descartes nos oferece do fenômeno da luz. Ele observa que

> algumas vezes ocorreu-nos, ao caminhar à noite sem tocha por lugares um pouco difíceis, que seria necessário o auxílio de um bastão para conduzir-vos, e teríeis então podido constatar que sentis, pela extremidade do bastão, os diversos objetos que se encontravam no vosso entorno, e até mesmo poderíeis distinguir se havia árvores, pedras, areia, água, grama, lama ou qualquer outra coisa parecida. É verdade que esse tipo de sensação é um pouco confuso ou obscuro naqueles que não fazem um demorado uso do bastão, mas, considerando aqui aqueles que, tendo nascido

6 "Pensai, a seguir, que não existindo vazio na natureza […] e existindo, entretanto, muitos poros em todos os corpos que percebemos em torno de nós, […] é necessário que esses poros sejam preenchidos com alguma matéria muito sutil e muito fluida que se estende, sem interrupção, desde os astros até nós" (DESCARTES, 2018, p.132).

> cegos, serviram-se do bastão por toda sua vida, neles encontrareis uma sensação tão perfeita e tão exata que se poderá quase dizer que eles veem pelas mãos, ou que seu bastão é o órgão de algum sexto sentido que lhes foi dado na falta da visão. […] a luz, nos corpos que denominamos luminosos, não é outra coisa que certo movimento, ou uma ação muito rápida e muito viva, que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes […] [e] a ação pela qual movemos uma das extremidades de um bastão, deve passar assim em um instante até a outra extremidade (DESCARTES, 2018, p.130).

Podemos resumir a óptica cartesiana como essa transmissão imediata da luz refletida e refratada dos corpos extensos ao olho, órgão responsável, por sua vez, por propagar tais sensações luminosas às outras partes do corpo, que pode, como no caso do cego, ser substituído pelas mãos, ou por qualquer outro órgão à disposição. O movimento das partículas luminosas que colidem com as coisas materiais é assim impresso em cada um dos órgãos que estão em seu trajeto, e seus movimentos se engrenam até atingirem o cérebro, onde ocorrerá a ação (relativa ao corpo) ou a paixão (relativa à alma, por intermédio da glândula pineal) consequentes. Não há participação da razão nesse processo: animais como os gatos, que possuem uma visão mais ampla que a humana, vivenciarão os mesmos efeitos e serão dispostos a ações análogas, de modo que em seus corpos ocorre o mesmo processo que no corpo humano.

Porém, como são possíveis as ilusões de óptica, ou ainda aqueles sentidos enganosos de que nos falam copiosamente as *Meditações*, e que o método exige purgar a fim de se alcançar a verdade? Observamos que, ao captar diferentes colorações e texturas, nada ocorre na visão senão "diversas maneiras de mover ou de resistir aos movimentos desse bastão [de luz]" (DESCARTES, 2018a, p.131). A rigor, não existem ideias

eternas de cores[7] (bem como de outros caracteres visuais) às quais o exterior vem se adequar e corresponder, mas tão somente "a resistência ou movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele [o corpo] tem, em nada é semelhante às ideias que ele concebe desses corpos" (DESCARTES, 2018a, p.131). Via de regra, as representações elaboradas pelo intelecto, verdadeiras ou não, são baseadas no movimento, na resistência, na matéria e na textura (aspereza ou suavidade) dos objetos que devolvem a luz.

Trata-se duma concepção totalmente dependente da *res extensa* e de suas propriedades e atributos. Considerando-se a extensão como limitação intrínseca dos corpos às suas figuras, a teoria da refração que emerge daí é necessariamente uma teoria mecânica do choque, da colisão e dos movimentos enviesados, que se coaduna com a do corpo *partes extra partes*. Exageremos: mesmo a luz é *parte extra partes*, seus raios têm uma

7 Mesmo a rudimentar teoria cartesiana das cores (que surge de maneira tímida na *Dióptrica*, na qual tem uma importância secundária, mas que é examinada mais acuradamente nos *Meteoros*) leva em conta as leis mecânicas da extensão. Descartes argumenta que "deve-se pensar, do mesmo modo, que há corpos que, sendo golpeados pelos raios da luz, amortecem estes últimos, tirando-lhes toda sua força, a saber, aqueles que denominamos negros, os quais não têm outra cor senão a escuridão, enquanto há outros que os fazem refletir, alguns na mesma ordem que os recebem, a saber, aqueles que tendo a sua superfície toda polida, podem servir de espelhos, tanto planos como curvos, enquanto outros os fazem refletir confusamente para diversos lados e, novamente, dentre estes últimos, alguns fazem esses raios refletir sem aportar qualquer outra mudança em sua ação, a saber, aqueles que denominamos corpos brancos, enquanto outros aportam com isso uma mudança semelhante àquela que recebe o movimento de uma bola quando é enviesada pelo golpe de uma raquete, a saber, aqueles que são vermelhos ou amarelos ou azuis ou de qualquer outra das cores" (DESCARTES, 2018, p.136). A colisão e a refração são os critérios que determinam como tais objetos serão captados, quais das suas características serão acolhidas pelo olho e como suas representações serão elaboradas.

natureza corpuscular, de modo que "quando encontram alguns outros corpos, eles estão sujeitos a ser desviados por esses corpos, ou amortecidos" (DESCARTES, 2018a, p.134). É o que ocorre com o escoamento do mosto de uva na tina perfurada: embora a inclinação de seu movimento seja retilínea, e partes iguais do suco devessem se precipitar até o furo mais próximo, ocorre que suas trajetórias são oblíquas, o vazamento não é igual dos dois lados por conta das partes mais grosseiras ou espessas que estão próximas à borda do recipiente e que pressionam, conforme seu volume, o suco menos denso em direções diferentes. Do mesmo modo, uma bola arremessada contra uma superfície é amortecida caso o anteparo seja mole ou pastoso, ou refletida e desviada caso seja duro, polido ou curvado. O engano dos sentidos é consequência direta do material de que é feito o corpo onde a refração ocorre.

A luz não deixa de ser uma relação direta e imediata com as coisas, daí a importância da visão; por outro lado, a resistência oferecida pelas coisas desempenha um papel importante. Em toda refração há um grau de resistência, seja devido à curvatura da lente, à pastosidade e viscosidade do líquido e à aspereza da superfície dura. O que significa relacionara refração à resistência?

> quando seus raios passam obliquamente de um corpo transparente para outro, que os recebe mais ou menos facilmente do que o primeiro, eles são desviados de tal modo que se encontram sempre menos inclinados sobre a superfície desses corpos do lado onde está aquele que os recebe mais facilmente do que do lado onde está o outro, e isso exatamente na proporção daquele que os recebe mais facilmente do que o outro (DESCARTES, 2018, p.143).

Os raios de luz se chocam de modos diferentes conforme a massa da coisa onde refratam: tendem a ser absorvidos e a atravessar corpos

translúcidos, macios e pastosos, e retornam quando impactam contra corpos duros, maciços e de superfície plana. Como o olho é também uma cavidade preenchida por vários líquidos (os "licores"), que também refratam a luz que atravessa a pupila e as várias peles que o envolvem, vem daí que é essa refração, que desvia os raios conforme a matéria que os absorve ou reflete, que permite que os sentidos se enganem.

Porém, são os *sentidos*, enquanto faculdades sensoriais, que se enganam, ou é a alma que padece de seus efeitos? À guisa de exemplo, se a visão fosse em si mesma enganosa, então o olho não captaria luz alguma e todas as imagens que chegariam à alma seriam como sonhos e alucinações. O olho, câmara escura, suscita movimentos dos nervos e afeta o cérebro assim que é inundado de luz; de modo que não é ele que devemos acusar como enganoso. Sendo a luz matéria e extensão, segue-se que a teoria da percepção cartesiana operará sob duas vertentes: mecânica-fisiológica no que diz respeito às funções corporais, anímica e racionalista do ponto de vista da mente, o que corrobora a tese da dualidade substancial e sua união confusa. Sendo assim, temos uma primeira teoria cartesiana da percepção:

> Sabe-se muito bem que é a alma que sente, e não o corpo, pois se vê que, quando ela é distraída por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação ainda que existam diversos objetos que o toquem. […] mas enquanto ela [a alma] está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade que se chama de sentido comum, pois se veem lesões e doenças que, não atingindo senão unicamente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixe, por isso, de estar animado. […] sua substância interna, que se estende na forma de pequenos filamentos ao longo desses tubos [nervos] a partir do cérebro, onde ela tem sua origem, até as extremidades dos outros membros, onde ela se conecta, de tal modo que é possível imaginar, em cada um desses pequenos tubos, muitos desses pequenos filamentos

> independentes entre si; e, por fim, os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil, o qual, vindo das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, escoa por esses mesmos tubos nos músculos" (DESCARTES, 2018, pp.149-150).

Ora, quanto a esse ponto, nada há de discórdia entre o filósofo moderno e o contemporâneo; também Merleau-Ponty, ao se debruçar sobre o caso de Schneider, enxerga que lesões cerebrais acarretam uma reorganização ou mesmo um distúrbio sistêmico no corpo todo. Porém, descarta a dualidade substancial, e de roldão está livre do problema da união confusa. Considerando o cérebro[8]como o local onde a alma se comunica com o todo do corpo (e a glândula pineal como seu nexo com a extensão), e a pressão exercida pelos espíritos animais como fonte de seu ânimo, Descartes suscita mais problemas do que soluções.

A alma do sujeito não está no corpo como um piloto em seu navio, isso é certo. Calor, frio, fome, sede, ferimentos e situações de mal-estar suscitam movimentos involuntários no corpo e guiam a vontade a buscar

8 A união substancial tentará ser justificada (nunca explicada) por Descartes de diversas maneiras, sempre, contudo, salvaguardando a dualidade. No que toca aos sentidos, embora tenham eles seus órgãos distintos de captação (como os olhos, a pele, os ouvidos, o palato, as fossas nasais) e cada um tenha sua matéria e dados específicos (a luz, a temperatura, o som, o sabor, o cheiro), todos trabalham em conjunto pois, ao serem excitados por um agente externo, "deve-se pensar que são os espíritos que, escoando pelos nervos dos músculos, e inflando-os mais ou menos, ora uns, ora outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o cérebro os distribui, causam o movimento de todos os membros, e que são os pequenos filamentos, dos quais a substância interna desses nervos é composta, que servem aos sentidos" (DESCARTES, 2018, p.150). Esses movimentos que partem e chegam ao cérebro serão sentidos pela alma como paixões, e Descartes tentará colocar como nexo entre a alma pensante e o corpo extenso a glândula pineal, da qual cada movimento corresponde a uma paixão. De todo modo, a explicação depende dum lugar privilegiado, uma espécie de camada intermediária (nunca uma substância) entre as duas *res*. Sobre isso trataremos mais a fundo ainda neste artigo.

uma solução para tais padecimentos. Há reações tanto entre as inúmeras regiões corporais, bem como o engendramento de vários pensamentos. Então, como podemos ainda dizer que se trata de substâncias distintas? A união é confusa, mas ela sem dúvida *existe* e é comprovada de fato pela experiência. Descartes está longe de recusar isso. Os nervos, tubos por onde correm inúmeros filetes e onde se dá o escoamento dos espíritos animais, que, como num sistema hidráulico, acionam os órgãos corporais como se fossem válvulas ou gatilhos, movendo como que um sistema de engrenagens,

> estendendo-se desde o cérebro até as extremidades de todos os membros que são capazes de alguma sensação, de tal modo que, por pouco que se toque e se faça mover a região desses membros em que algum deles está conectado, faz-se também mover, no mesmo instante, o lugar do cérebro de onde ele vem, do mesmo modo que, ao puxar uma das extremidades de uma corda que está toda esticada, faz-se mover, no mesmo instante, a outra extremidade (DESCARTES, 2018, p.150).

Isto, com efeito, repete a mesma experiência do cego ao se guiar pelo seu bastão. Ocorre que na doutrina cartesiana todas as etapas de tal operação são decomponíveis; sendo o corpo e a natureza *partes extra partes*, cada etapa pode ser desmontada e separada de seus elementos. Podemos isolar o raio de luz, o olho, seus humores, os filetes de seus nervos, e compreender separadamente cada etapa da visão e da reação motora. Podemos até mesmo cortar o cérebro do resto do circuito corporal, dividi-lo em suas menores partes, isolar a glândula pineal, dissecar toda a nervura. Contudo, não encontraríamos uma sede ou casa da alma em nenhum desses órgãos, como se algum dentre eles fosse o passadiço ou ponte de comando do navio. No Artigo 30 das *Paixões da alma*, Descartes é taxativo ao afirmar que "é necessário saber que a alma está realmente unida a

todo o corpo, […] e porque ela é de uma natureza que não tem a menor relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo é composto, mas somente com o conjunto formado por esses órgãos" (DESCARTES, 2005, pp.48-49). Portanto, a alma não pode ser decomposta, dividida ou desmontada em suas inúmeras peças ou partes, diferentemente do que se observa com o corpo. A alma não está nem no olho que vê e nem no cérebro que recebe o movimento da luz. O aparato sensorial e motor se organiza como um sistema de gatilhos, que são acionados pelos estímulos exteriores e desencadeiam o funcionamento de toda a cadeia de mecanismos.

> Portanto, deve-se conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, na medida em que são partes do corpo, embora os apliquemos a seus objetos como uma ação, ou seja, com um movimento local, ainda assim são, para falar a verdade, apenas passivos na sensação, pela mesma razão que faz com que a cera receba a figura que um sinete imprime. E não se deve pensar que essas expressões sejam analógicas; mas deve-se conceber que o objeto modifica realmente a figura exterior do corpo que sente, absolutamente da mesma maneira que o sinete modifica aquela oferecida pela superfície da cera (DESCARTES, 2012, p.75).

A passividade dos sentidos e das afecções por eles incitadas conduzem a impasses que Descartes não consegue resolver por completo: por exemplo, nas *Paixões da Alma*, para se representar a consciência de afetos como amor, raiva, contentamento, inveja e desejo, ou sensações como dor, sede, fome e frio, considerando-se que há uma união confusa entre as substâncias, a solução apressada é recorrer à glândula pineal.

Mas como Descartes, após afirmar que a alma está unida ao corpo todo, pode encontrar ou eleger uma região como privilegiada, em que a alma exercerá mais amplamente sua ação e onde também por ela

sofrerá com mais intensidade as paixões? O filósofo fará uso das duas maiores ferramentas da razão matemática[9], a intuição e a dedução, para determinar esse local específico, ao invés de analisar as funções da glândula pineal através da observação de sua fisiologia ou de seus detalhes anatômicos, ou ainda a sua relação orgânica com o todo do corpo.

Do lado da intuição, Descartes apelará ao fato de que o cérebro, enquanto órgão para onde afluem e de onde escoam os espíritos animais, possui uma organela em seu cerne, de modo que ela, mais do que qualquer outro órgão ou região do corpo, é a que mais sofre com o constante trânsito do sangue rarefeito, e também, por conseguinte, a que mais pode influir nesse movimento. Intuitivamente, concebe ele a glândula pineal como

9 Assim Descartes define a intuição na Regra III: "não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a própria dedução, embora esta última não possa ser mal feita mesmo pelo homem" (DESCARTES, 2012, pp.13-14). Ela se confunde com a própria luz natural, enquanto apreensão e aderência aos elementos e coisas mais simples, e à sua dedução e representação imediata, competindo para isso apenas a pura razão, sem o aporte da experiência. A intuição se coaduna com a dedução, "pela qual entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza" (DESCARTES, 2012, p.15). Assim se constrói a longa cadeia do raciocínio, através das contribuições da intuição refinadas pela aplicação da matemática. Trata-se dum mecanismo inato da razão: todo o material da intuição, desde que mantido fora da imaginação e das contingências da empiria, é logo combinado a partir de seus nexos lógicos de modo a fornecer, dum golpe só, tanto a razão de cada objeto e ideia isolado quando a sua posição e relação com o sistema inteiro.

> a mais interna de suas partes [do cérebro], que é uma certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior, de uma forma tal que os menores movimentos que acontecem nela muito podem para mudar o curso desses espíritos, e reciprocamente as menores mudanças que ocorrem no curso desses espíritos muito podem para mudar os movimentos dessa glândula (DESCARTES, 2005, p.50)

Observemos que Descartes não rejeita por completo a experiência factual das emoções, sentimentos e paixões; é delas que parte para identificar uma região corporal distinta, como o cérebro, como o terreno dessas operações. Basta pensarmos nas várias manifestações somáticas de inúmeras emoções, que podem acarretar dores de cabeça e confusões mentais, por exemplo. Porém, não é dissecando ou efetuando cortes transversais que ele pode ter uma noção de seu funcionamento (muita embora tenha sido algo que Descartes fez e observou; mas, levando-se em conta as dificuldades e limitações tecnológicas da época, só a dissecação não é suficiente para tanto); é apenas *intuindo*, pela sua localização e proximidade, quais efeitos pode ela causar e/ou sofrer.

A glândula pineal também é descoberta por *dedução*, ao que Descartes argumenta que

> O motivo que me persuade de que, além dessa glândula, a alma não pode ter em todo o corpo qualquer outro lugar onde exercer diretamente suas funções, é que considero que as outras partes de nosso cérebro são todas duplas, assim como também temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e como temos apenas um único e simples pensamento de uma mesma coisa no mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que vêm pelos dois olhos, ou as duas outras impressões que provêm de um único objeto pelos órgãos duplos dos outros

> sentidos, possam juntar-se em uma antes de chegarem à alma, para que não representem a ela dois objetos ao invés de um. (DESCARTES, 2005, p.50).

Nesse caso, Descartes se afasta da experiência e, através da lógica, *deduz* que a duplicidade orgânica do corpo possui um sentido prático. As duas definições, no que é um traço indelével da filosofia cartesiana, coadunam-se numa única conclusão[10], que é o nexo entre alma e corpo garantido pela glândula pineal. Todavia, nem o próprio Descartes parece muito certo disso[11]e, após expor seu raciocínio nos Artigos 31 e 32, já

10 "Basta que tenhamos percorrido sucessivamente e que guardemos a lembrança de que cada um deles, desde o primeiro até o derradeiro, está preso aos que estão mais próximos dele. Portanto, distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza de memória. […] quanto aos próprios primeiros princípios, eles são conhecidos somente por intuição e, ao contrário, suas conclusões distantes só o são por dedução" (DESCARTES, 2012, p.16).

11 O próprio Descartes reconhece a obscuridade da união alma-corpo e a dificuldade de ser concebida pela razão. Por outro lado, reconhece que, para quem exercita apenas as faculdades da imaginação e da percepção, ou seja, no campo empírico, tal união é facilmente reconhecida, sem qualquer paradoxo. Em carta à princesa Elisabeth datada de 28 de junho de 1643, constata Descartes que "aqueles que jamais filosofam e que se servem apenas de seus sentidos nunca duvidam de que a alma move o corpo e de que o corpo não atua sobre a alma; mas consideram ambos como uma única coisa, isto é, concebem sua união; pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só" (DESCARTES, 1973, p.313). O fato de que a alma move o corpo e de que o corpo produz efeitos na alma é facilmente constatado pela experiência comum de paixões como dor, prazer, sede, fome, calor, frio, etc. Já a distinção substancial surge num momento posterior, quando "abstendo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é que se aprende a conceber a união da alma e do corpo" (DESCARTES, 1973, p.314), que é o movimento que Descartes fará nas *Meditações*, emulando a espiritualidade inaciana. A obscuridade, entretanto, permanece insolúvel; na mesma missiva, para melhor explicar à princesa os fundamentos de sua metafísica, Descartes propõe o seguinte exercício de pensamento: "suplico-lhe que queira livremente atribuir esta

no 35 ele volta à experiência sensorial para exemplificar suas conclusões, a fim de conferir mais consistência ao que antes fora descoberto apenas pela razão.

Lê-se no artigo 35:

> se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta dele duas imagens, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro, que está voltada para suas concavidades; depois de lá, por intermédio dos espíritos de que tais cavidades estão cheias, essas imagens irradiam-se para a pequena glândula que esses espíritos cercam, de tal forma que o movimento que compõe cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto de outra imagem, o qual representa a mesma parte desse animal; e por meio disso as duas imagens que estão no cérebro compõem apenas uma única sobre a glândula, que, agindo diretamente sobre a alma, lhe faz ver a figura desse animal (DESCARTES, 2005, p.53).

Tudo desemboca no fato de que não apenas os fenômenos ópticos, mas toda e qualquer excitação sensório-motora, se reduz ao

matéria e esta extensão à alma; pois isto não é mais do que concebê-la unida ao corpo. E, depois de haver bem concebido tal coisa e tê-la experimentado em si própria, ser-lhe-á fácil considerar que a matéria que Vossa Alteza terá atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo; e que a extensão dessa matéria é de natureza diferente da extensão desse pensamento. […] E assim Vossa Alteza não deixará de voltar facilmente ao conhecimento da distinção entre a alma e o corpo, não obstante tenha concebido a sua união" (DESCARTES, 1973, p.315). Ao salvaguardar a todo custo sua metafísica, Descartes cava uma zona de obscuridade que perpassa toda a sua filosofia. Já para Merleau-Ponty esse problema não existirá, pois naquilo de que Descartes tenta fugir, a experiência de reflexão do corpo misturado ao mundo, ele identificará o *pré-objetivo*, camada primeva, e por isso mesmo originária, da existência e, por conseguinte, das várias manifestações da razão.

acionamento de gatilhos e mecanismos do corpo, à propagação de tal movimento pelos espíritos animais, à inervação do cérebro e às oscilações da glândula pineal, onde se dá esse ponto de contato com a alma. Toda a argumentação de Descartes, da redação à ordem de exposição, colabora para defender e sustentar tais conclusões, excluindo tudo o que a contradiz ou que lhe adiciona novos dados e questões.

Quanto a essa questão, Pavesi não aceita completamente a ideia da união entre alma e corpo como uma *mistura* (*mélange*) entre substâncias distintas, bem como da total passividade dos mecanismos corporais. Pontua o comentador argentino que "a experiência da união coincide sem reservas, *i.e.*, *é* a experiência da *potência* (*puissance*) da alma. A potência da alma não apenas qualifica sua capacidade de mover o corpo, senão também sua capacidade de 'ser movida' por ele, de maneira que a paixão é concebida como um 'poder sentir'" (PAVESI, 2008, p.51, grifos do autor e nossos). É o que observamos no fenômeno da visão: o olho é um órgão que permite o *poder ver*. Não podemos dizer então que o olho seja *apenas e tão-somente* um gatilho ou mecanismo que é disparado pelos estímulos da luz; ainda segundo Pavesi, "a ação do corpo a que a alma está unida é conhecida em relação à ação dos corpos do mundo; uns e outros adquirem, em uma mesma experiência, o estatuto comum de agentes, que só podem se distinguir pela imediatez de sua ação sobre a alma" (PAVESI, 2008, p.52).

Aliás, é essa *imediatez* que também podemos qualificar como *ação estreita*, o que caracteriza o nexo com que a glândula pineal estabelece e mantém a união, e não a sua caracterização como um local privilegiado. Não se trata de nela identificar uma terceira substância nascida da composição, ou um fragmento de extensão com um grau maior de ser, ou a alma dotada de menos graus. Diferente de outras regiões corporais,

como músculos, ossos ou nervos, a glândula pineal é o órgão que sofre mais diretamente todos os movimentos captados pelo corpo e as ações da alma ao movê-lo.

> A estreiteza da união é concebida segundo a imediatez do exercício da função: a glândula é a parte do corpo na qual a alma exerce 'mais imediatamente' suas funções. O 'ser junto' (*êtrejointe*) da alma ao corpo qualifica uma vez mais a estreiteza da união pela imediatez da ação, de maneira tal que a concepção da primeira é, sem mais, a concepção da segunda.
>
> […] Que a glândula atue imediatamente sobre a alma quer dizer que ela mediatiza *todas* as ações do corpo sobre a alma. […] [Trata-se de] ação mediadora, que é imediatamente uma afecção na alma, e que outorga aos órgãos do corpo ou aos corpos do mundo a capacidade de atuar mediatamente sobre ela (PAVESI, 2008, p.58).

Todos os órgãos, pelo fato de serem acionados ou de propagarem seus efeitos através dos espíritos animais, desempenham a função de *mediadores* entre mundo, objetos, outros corpos e a alma racional. No caso da *Dióptrica*, temos o olho como mediador dos fenômenos luminosos e a visão como a mais importante mediação; espacialmente, os nervos e condutos dos olhos estão muito próximos do cérebro, de modo que o acesso à glândula é mais rápido e fácil do que em outras regiões; daí a necessidade de constante expansão e retificação. Mas podemos dizer que são os fenômenos luminosos os que mais produzem paixões e mais dispõem o corpo a agir?

Certamente não. Sendo todos reduzidos analiticamente a movimentos, é impossível dizer que um sentido prevaleça sobre outro. A visão, embora útil, como lemos na abertura da *Dióptrica*, não goza de nenhum privilégio. Voltemos ao caso do cego: apesar de ele não ter noções com as de cores, com exceção, obviamente, daqueles que não

são cegos de nascença e que as mantiveram retidas na memória, quando este cego "toca alguns corpos com seu bastão, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diversas qualidades que estão neles, eles movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde provêm esses nervos" (DESCARTES, 2018a, p.152), o mesmo ocorrendo com os outros sentidos, dentre os quais "os movimentos dos nervos que respondem aos ouvidos, fazem-na [a alma] ouvir os sons, e aqueles dos nervos da língua fazem-na sentir os sabores e, em geral, aqueles dos nervos de todo o corpo fazem-na sentir algo agradável, quando são moderados, e quando são violentos, alguma dor" (DESCARTES, 2018a, p. 164). Não há reflexão no corpo, uma vez que todos os sentidos são reduzidos à mecânica.[12] Os sentidos são indiferentes.

O corpo e todos os agentes que o afetam (para usarmos o jargão do comentário de Pavesi) são *matéria*, ontologicamente diversos do pensamento, de suas faculdades, atributos e de tudo que lhe é relativo. Vejamos a teoria da matéria tal como exposta nos *Meteoros*:

12 A mecânica da visão é a mesma do tato. Tal como a pupila, que se alarga ou se contrai conforme a intensidade dos raios de luz projetados, ao toque dum corpo muito quente ou muito frio as partes da pele "agitam também mais ou menos os pequenos filamentos daqueles de nossos nervos que constituem os órgãos do tato, e suponho também que, quando eles os agitam mais fortemente do que de costume, isso causa em nós a sensação do calor, ao passo que, quando elas os agitam menos fortemente, isso causa a sensação do frio" (DESCARTES, 2018a, p.246). Tal registro está nos *Meteoros*, e ilustra um ponto importante no que toca à filosofia natural cartesiana. Em suma, o que Descartes quer ao arrolar todos os fenômenos na ordem da extensão é criar uma teoria unificada da Natureza, que a reduza aos seus elementos mais simples e leis gerais, de forma que o entendimento possa daí extrair um conhecimento certo e verdadeiro, e com ele beneficiar a humanidade. Na árvore do saber, há muito ultrapassamos as raízes metafísicas e já alcançamos a galhada das artes mecânicas e das ciências.

> [as coisas] são compostas de muitas pequenas partes de figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão tão bem arranjadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse que a ação da luz é comunicada (DESCARTES, 2018, p.243).

Tudo o que há no corpo se compõe de choques e impulsos retilíneos, a exemplo das teorias da luz apresentadas nos primeiros discursos da *Dióptrica*, em exemplos como o da tina de mosto de uva ou da bola arremessada. Isto nos leva diretamente à definição do corpo humano no *Tratado do Homem*.

> Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos" (DESCARTES, 2009, p.251).

Sendo assim, e o *Tratado do Homem* fará literalmente essa comparação: o corpo humano está muito próximo do relógio e do moinho; não chega a ser propriamente uma vestimenta ou a morada da alma, mas um instrumento do qual ela lança mão para lidar com o mundo circundante.

A conclusão inevitável é a de que *não há reflexão alguma no âmbito do corpo*. O corpo é tão somente extensão, ou seja, figura, espessura, posição espacial,pedaço de matéria. A reflexão é exclusiva da *res cogitans* e, embora feita a partir do que lhe é fornecido pelo corpo, este serve apenas como mediador.

> Por mediação do corpo, a alma recebe a ação dos corpos. Ao mesmo tempo, os corpos se constituem como agentes duma paixão na alma. O modo de sua objetividade muda, pois, radicalmente: eles não se conhecem em absoluto como modos da extensão, nem sequer pelas qualidades sensíveis que se lhes atribui por erro, mas como sujeitos de ação que, enquanto tais, só se podem distinguir segundo as modalidades da afecção da alma (PAVESI, 2008, p.56).

Trata-se de uma questão que Descartes deixará para seus sucessores e que não será satisfatoriamente respondida. Quem melhor se aproximará duma solução serão Espinosa[13], que recusará a dualidade

13 Na Definição I da Parte II da *Ética,* afirma Espinosa que "por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa" (ESPINOSA, 2015, EII, def. I, p.125), ou seja, o corpo é uma afecção do atributo extensão, ao passo que a mente, concebida na Definição III, é a ideia desse mesmo corpo: "por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante" (ESPINOSA, 2015, EII, def. III, p.125), de modo que, por sua vez, a mente (*Mens*, alguma vezes traduzida como "alma") é afecção do atributo pensamento. Sendo assim, corpo e mente exprimem a essência de Deus, que é, por definição, em meio a seus infinitos atributos, coisa extensa e coisa pensante. Ora, leiamos as proposições I e V da Parte I da *Ética*: "*A substância é anterior por natureza a suas afecções*" e "*Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo"* (ESPINOSA, 2015,EI, P1 e 5, p. 49; 51). Tal anterioridade, expressa na Proposição I, qualifica a substância como *causa* de seus modos e a demonstração da Proposição V determina que "se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se portanto que não se dá senão uma [substância] do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções […], portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, […] verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é, […], não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma" (ESPINOSA, 2015, EI, P5, p.51, interpolações da tradução). Enquanto afecções dos atributos pensamento e extensão, corpo e mente exprimem uma *única e mesma substância*, nisso diferindo da concepção dualista cartesiana. Pois, segundo a Proposição XIV ainda dessa Parte I, "*além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida*", a que se segue a demonstração de que "se alguma substância além de Deus fosse dada, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim duas substâncias do mesmo atributo existiriam, o que […] é absurdo" (ESPINOSA, 2016,

substancial, e Leibniz, com sua teoria da harmonia preestabelecida[14], muito embora não sejam os únicos a tratar deste assunto, sendo apenas casos exemplares, uma vez que não caberia aqui recensear e analisar todos os filósofos que se ocuparam desse tema. Mas, para além duma análise das relações entre alma e corpo (um inesgotável tópico da filosofia mo-

EI, P14, p.67). Enquanto o dualismo cartesiano se ancora numa concepção aristotélico-tomista tardia de substância (corpo e mente enquanto entes criados, mas, sob o mando de Deus, causa de si), em Espinosa tal dualismo é negado por uma teoria da expressão (o que levaria Deleuze a uma longa investigação sobre tal tema, a qual não temos espaço para examinar aqui).

14 "O corpo pertencente a uma Mônada, que é a sua Enteléquia ou Alma, constitui com a Enteléquia o que se pode denominar um vivente. […] esse corpo de um vivente […] é sempre orgânico, pois, sendo toda Mônada um espelho do universo, a seu modo, e achando-se o universo regulado numa perfeita ordem, tem de haver também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da Alma, e, por conseguinte, no corpo, por intermédio do qual o universo está representado" (LEIBNIZ, 2009, p.37). A *Monadologia* esbarra na composição, mas seus desdobramentos corroboram a teoria da expressão espinosana. E como isso se dá? Lê-se no Artigo 51 da *Monadologia* que "nas substâncias simples não há senão uma influência ideal de uma Mônada sobre outra, que não pode ter efeito a não ser por intervenção de Deus, enquanto, nas Ideias de Deus, uma Mônada solicita, com razão, que Deus, ao regular as outras desde o começo das coisas, a considere" (LEIBNIZ, 2009, p.34). Ora, não nos esqueçamos de que cada Mônada é um espelho do universo; e, embora sejam estanques ("sem janelas"), elas exprimem o todo em sua completude. Sendo assim, corpo e alma exprimiriam o mesmo universo, e assim ambos se dissolveriam na teoria da união confusa; ou cada um o exprimiria à sua maneira, e recairíamos na dualidade; e como superaríamos esse cenário? Leibniz explica, no Artigo 78, que "segue a Alma suas próprias leis e o corpo também as suas, e se ajustam em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo" (LEIBNIZ, 2009, p.40). Enquanto, para se contrapor à dualidade, Espinosa propõe uma teoria da expressão, Leibniz, por sua vez, dissolve a dualidade numa metafísica horizontalizada de interdependência, que é a Monadologia. Para completar, vale ler, a fim de melhor expor sua teoria, o Artigo 79: "As Almas têm segundo as leis das causas finais, por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes, ou dos movimentos. E ambos os reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si" (LEIBNIZ, 2009, p.40).

derna, e que adentra a contemporaneidade), é neste ponto efetivamente que começa a operar o ardil tramado por Merleau-Ponty. Ao elaborar tal teoria da óptica, Descartes diz, a nossos olhos situados no século XXI, com todos os nossos avanços científicos e tecnológicos, que *os corpos se afetam entre si, extravasam seus limites e se abrem a um mundo comum*, embora Merleau-Ponty insistisse em tratá-lo como um filósofo dualista. Como dar conta desse paradoxo deliberadamente armado?

Na experiência concreta, existencial e *encarnada* da visão,

> O corpo é para a alma seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado; é transferido do 'pensamento de ver' à visão em ato (MERLEAU-PONTY, 2004, p.31).

Há aqui uma diferença de tratamento do mesmo fenômeno. Merleau-Ponty não se ocupa da visão enquanto fenômeno óptico quantificável: pontua que ela "não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.42). Não estamos aqui ignorando a fisiologia ou a materialidade do corpo, necessárias para que tal processo ocorra fisicamente, mas resgatando um significado que se tinha soterrado por entre vetores, ângulos, focos de luz e humores oculares. Merleau-Ponty acrescenta uma dimensão qualitativa à visão, que, sem se contrapor à quantificação, insere-a num plano contextual em que ela

assume um sentido efetivo. A visão é *também* coordenada, direção, quantidade e medida, mas recolocadas todas em situação.

Pensemos não apenas no estímulo visual(do qual, no começo de *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty oferece uma boa descrição)[15], mas no estímulo sensorial de modo geral. Ele funciona como a solicitação do mundo sensível que dispõe o corpo para a ação:

15 Conforme se lê na *Estrutura do Comportamento* acerca do comportamento reflexo, em especial as excitações luminosas do olho: "nessa série linear de acontecimentos físicos e fisiológicos, o estímulo tem a dignidade de uma causa, no sentido empirista de um antecedente constante e incondicionado, e o organismo é passivo, já que se limita a executar o que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que nele têm sua origem" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.8). Há muito cartesianismo nessa concepção, uma vez que, traduzindo em outros termos as teorias da *Dióptrica,* a luz que excita e induz movimentos nos olhos "pode ser pensada apenas como uma causa que age em meu organismo" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 5), ou seja, como agente material dum ato em terceira pessoa. Sendo assim, a ciência que toma a tradição cartesiana como paradigma tem como pressuposto que "o objeto de ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.9), qual seja, *partes extra partes*. E quanto a Merleau-Ponty? Numa situação real, em que é colocado numa sala escura e um foco de luz é projetado nas paredes e começa a se deslocar, "direi que ele 'atraiu' minha atenção, que voltei os olhos 'para ele', que em todos os seus movimentos ele 'arrasta' meu olhar. Apreendido do interior, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.5). Ora, poderíamos confrontar tal constatação afirmando que Descartes também formula uma elaboração do estímulo (na experiência do calor, da fome, da sede e da dor, por exemplo, a vontade é guiada a fazer escolhas que a beneficiem e que a afastem dos malefícios), mas tal elaboração ocorre apenas na consciência, quando o pensamento representa tais afetos a si. Em Merleau-Ponty, tal elaboração ocorre no próprio corpo, antes que a consciência se aperceba, ou mesmo sem a sua presença, como no caso do comportamento reflexo. Ou mesmo nos animais, como no caso do inseto que, tendo uma pata presa, rapidamente reorganiza seu esquema corporal para fazer um uso diferenciado das outras que estão livres, ou da lula que encontra dificuldades em obter o alimento e para isso necessita de outra conduta motora.

> a noção de estímulo remete à atividade original pela qual o organismo coleta excitações dispersas localmente e temporalmente em seus receptores e dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.43).

O comportamento motor é mais bem definido quando é comparado a uma *melodia*, quando o registro atual depende do precedente e antecipa o seguinte, dentro duma variação coordenada de tons e ritmos. O que guarda semelhanças com a fala: assim como com a melodia, é impossível retomar o sentido integral duma frase (por mais simples que ela possa ser) decompondo seus elementos ou sua ordem e analisando separadamente as locuções, vocábulos e letras como se fossem peças isoláveis.

Na fala, o sentido se destaca do sujeito falante e se instala em seu interlocutor. Ao invés duma notação puramente científica dos fatos do mundo, todas as falas pressupõem

> uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceitual. Descobrimos aqui, sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas. […] A operação de expressão, quando é bem-sucedida, não deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.248).

Sendo assim, as palavras guardam semelhanças com a visão. Observar a "fissão no Ser" é também falar dela. Ver não é somente ser estimulado por bastões luminosos ricocheteados pela superfície dos ob-

jetos. Quando Descartes escreve a *Dióptrica*, por mais que se concentre em aspectos técnicos, é toda uma concepção de mundo, sujeito e ciência que surge, pois "o pensamento não é nada de 'interior', ele não existe fora do mundo e fora das palavras" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.249). Existir no mundo é aceitar que há nele sedimentação de significado e fluxo temporal, ou seja, admitir que há *história* no pensamento.

Com efeito, Descartes desafia a tradição da filosofia com a proposta de um pensamento inédito, sem esteio na tradição (embora com ela mantenha uma relação estreita, ainda que crítica); conforme aponta Marion, ao pôr abaixo o edifício da tradição, Descartes

> exclui também toda a história […] do desenvolvimento da verdade; só a imediatidade da verdade provoca a certeza, dado que precisamente a certeza impõe uma tomada de posse do verdadeiro, e porque nenhuma posse se toma por pessoa interposta. Toda a distância tem de ser vencida, tanto de um autor como da história; pois que, no fim de contas, os autores 'contam histórias', e a história só coleciona autores (MARION, 1975, p.62).

Há nos gestos e nos comportamentos simbólicos uma historicidade pessoal e coletiva que para o próprio Descartes e para o cartesianismo ortodoxo soaria como escândalo. A rigor, se aderíssemos sem reservas às teses cartesianas, o gesto nada mais seria senão reação mecânica, acionamento de engrenagens, resposta de mecanismos impulsionados por estímulos externos (conforme vimos na *Dióptrica*, do movimento retilíneo da matéria sutil da luz a imprimir suas imagens no olho, ou nas *Paixões da Alma*, quando os estímulos sobre a superfície do corpo excitavam os espíritos animais); não há um sentido que deles se destaca, ou que neles é engendrado; o significado representacional surge e permanece na seara do pensamento. As teses da *Dióptrica* não são equivocadas, mas

sofrem de uma *miopia*, isto é, um estreitamento de seu alcance filosófico. A visão segundo Descartes tem uma função operacional e prática, que vela o seu significado existencial originário e seu enraizamento no solo da percepção.

À maneira cartesiana, a grande ciência matemática que sustenta seu arcabouço filosófico, que será longamente difundido pela Modernidade e encontrará ecos na contemporaneidade, ainda que sob muitas críticas e modificações, pode assim ser definida, em linhas gerais:

> A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, e sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse *parti pris*de tratar todo ser como 'objeto em geral', isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artifícios (MERLEAU-PONTY, 2004, p.13).

O que facilmente enxergamos no corpo humano descrito em *O Homem*: uma máquina, uma complexa aparelhagem, um utensílio que, embora ligado estreitamente à alma, ainda é só algo a ser manipulado. O que enxergamos na dualidade substancial desenvolvida nas *Meditações*, em que a extensão, tendo menos valor ontológico que o pensamento, dele sofre modificações, o que ficará ainda mais evidente nas *Paixões da Alma*; tal como também nos fenômenos ópticos e meteorológicos da *Dióptrica* e dos *Meteoros*.

Não há um acolhimento ou uma vivência (tanto ao modo fenomenológico quanto em seu sentido coloquial) de coisas e eventos tão díspares como os raios luminosos, o arco-íris, as paixões, o corpo e seus movimentos. Neles, há uma distância notável com o pensamento; tudo

se torna homogêneo quando se torna representação ou pensamento de ver, tocar, sentir.

Na abertura de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty denuncia uma espécie de tomada de posse exclusiva (ao modo do usucapião) da ciência sobre o pensamento. Escreve ele que

> Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente "trabalhados", os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram. Daí toda sorte de tentativas errantes. Jamais como hoje a ciência foi sensível às modas intelectuais. Quando um modelo foi bem-sucedido numa ordem de problemas, ela o aplica em toda parte. Nossa embriologia, nossa biologia, estão atualmente repletas de *gradientes* que não percebemos com exatidão como se distinguem daquilo que os clássicos chamavam ordem ou totalidade, mas a questão não é colocada, não deve sê-lo (MERLEAU-PONTY, 2004, pp.13-14, grifo do autor).

Não se trata, evidentemente, de fechar a filosofia em seu mundo de ideias, noções, categorias e sistemas; toda contribuição vinda de outras ciências (humanas ou não) deve ser bem-vinda, o que não significa também, de outra parte, que sua aplicação deva ser cega e nunca possa ser tematizada.

Os males do cientificismo exacerbado se concretizam quando "entramos num regime de cultura em que não há mais verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou pesadelos dos quais nada poderia despertá-lo" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14). Nada muito diferente do "sono dogmático" de Kant, ou seja, do império dum paradigma que traça regras de pensamento e passa um cordão sanitário entre o racional e o irracional, deslocando a suposta "não-filosofia" (as artes, o devaneio, a poesia, a loucura, a contingência histórica, a superstição

popular) para o leprosário dos assuntos que não podem ser tematizados ou que não têm dignidade para pisarem o campo da filosofia.

Em contrapartida,

> é preciso que o pensamento de ciência - pensamento de sobrevoo, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num 'há' prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível […], mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14).[16]

Há um evidente contraponto entre os dois pensamentos no que diz respeito à visão. Em substituição a uma visão feito pelo *contato*, quer dizer, pelo choque e colisão dos olhos com os raios devolvidos pelas coisas, que, como no exemplo do cego e da bengala, pouco ou nada difere do tato, Merleau-Ponty reintroduz um conceito de visão que considera a presença das coisas pela sua distância em relação ao sujeito vidente. "Ver é ter à distância", repetirá o filósofo em muitas passagens, é reconhecer, no campo das potências motoras do sujeito, a

16 Einstein será um dos contrapontos a este modelo de pensamento e ciência inaugurado por Descartes e cristalizado pelo positivismo, como o mostra Merleau-Ponty em *Einstein e a crise da razão*: "Por mais categoricamente que reivindique o direito de construir, e sem respeito algum pelas noções *a priori* que pretendem ser o arcabouço invariável do espírito, ele [Einstein] nunca deixou de pensar que essa criação vai ao encontro de uma verdade depositada no mundo" (MERLEAU-PONTY, 1991, p.213). É *clássico*, portanto, porque traz novamente a especulação metafísica para a ciência, ou ao invés de reduzi-la ao catálogo de técnicas, ao código de rotinas e condutas e à coleção de dados que daí advêm. É clássico porque "não ousa fundamentar categoricamente esse encontro da especulação e do real, de nossa imagem do mundo e do mundo […] numa infraestrutura divina" (MERLEAU-PONTY, 1991, pp.213-214). É clássico por considerar que há uma racionalidade inerente ao mundo, da qual os variados ramos da ciência da técnica seriam províncias.

existência de distâncias, separações ou mesmo dificuldade e obstáculos, variadas modulações do ser no mundo. Então, "imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo. […]" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16). Há uma *atividade* no ver que é diferente da passividade que opera no pensamento cartesiano. O ato de ver arrasta consigo todos os movimentos que se inclinam ao visível, indo da preparação (os olhos se abrindo e arregalando, o movimento dos nervos que guiam as órbitas na direção dum objeto ou fonte de luz, a dilatação ou contração pupilar) à própria formação da imagem e à sua sequência (sua intelecção, sua retenção pela memória, sua retomada num ato expressivo, seja ele próprio visível, como na pintura dum quadro ou gravura, seja em qualquer outra modalidade, como na escrita ou na música). Aliás, pouco sentido faria dividir a visão em fases estanques ou sequenciais; tudo ocorre num golpe só, com as etapas extravasando entre si, se confundindo, ocorrendo simultaneamente ou mesmo com descontinuidades entre elas. Tudo porque o movimento "é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16), um único processo não de recepção e elaboração de estímulos, mas a própria abertura e engajamento num mundo de visíveis: "todos os meus deslocamentos por princípio figuram num canto de minha paisagem, estão reportados ao mapa do visível. Tudo o que vejo por princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do 'eu posso'. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e de meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16).

A própria constatação de que *há* algo, de que *há* um mundo, de que se está mergulhado e entranhado nesse *algo*, e sendo ele obscuro e ao mesmo tempo poroso (o sujeito e ele formando um circuito reversível,

de modo que o corpo é vidente e visível e o mundo é algo que se oferece à visão e que também "vê", ou seja, implica o ponto de vista dos videntes em seu espetáculo) arrasa com a ideia de que luz e visão operem linearmente como causa e efeito. Nesses termos, segundo Merleau-Ponty, a *Dióptrica* fracassa ao tentar ser "o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 24), que não é outro senão o tato. A Descartes não interessa a visão tal como ocorre, mas sim a sua produção, suas causas e sua mecânica, e a consequente produção de instrumentos (lentes, óculos, lunetas, telescópios, etc.) que a ampliem ou corrijam. Pouco importa se a imagem plasmada pela luz incite ou desencadeie movimentos e pensamentos. Elas nada mais são senão

> uma variedade de coisas, são efeitos reais como o ricochete de uma bala. Se o reflexo se assemelha à coisa mesma, é que ele age mais ou menos sobre os olhos como o faria uma coisa. […] A semelhança da coisa e de sua imagem especular não é para elas senão uma denominação exterior, pertence ao pensamento […]. Um cartesiano não se vê o espelho: vê um manequim, um 'exterior' do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua 'imagem' no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera 'semelhante', é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele* (MERLEAU-PONTY, 2004, p.25).

Descartes se ocupará da mecânica e da causalidade da visão. No entanto, tal configuração encontra suas condições de possibilidade e efetividade numa dimensão anterior. É essa região que Merleau-Ponty investiga. Nesse sentido podemos afirmar que há uma crítica do pensamento moderno, tendo Descartes como modelo.É o silêncio sobre a facticidade do corpo, a adversidade com a qual se bate a filosofia dos

contemporâneos de Merleau-Ponty, que é preciso não afastar ou sobrepujar, mas compreender. É uma face oculta do cartesianismo que se faz necessário retomar, qual seja: aquela em que a dualidade e distinção substanciais convivem com a mecânica das paixões do composto confuso de corpo e alma. É patente que Descartes observe que haja ação da alma sobre o corpo e vice-versa: ele supõe desde o início a proximidade entre as duas substâncias, e lá estão os movimentos dos espíritos animais e as oscilações da glândula pineal para comprovar sua preocupação. Merleau-Ponty não deixará de reconhecer que há duas modalidades da visão definidas na filosofia cartesiana (e não é à toa que Barbaras se debruçará sobre essa diplopia[17]), ou seja, a visão que se opera como movimentos do corpo extenso e a visão enquanto pensamento de ver.Não há como não notar os paradoxos dissimulados por Descartes.

17 A dualidade ou diplopia fornece a base de toda a ontologia ocidental: "A tarefa da filosofia não é reduzir essa dualidade: ela não pode nem optar por *um* dos termos, pois cada um reclama o outro, nem tentar cavar um terreno onde esta mesma dualidade não existiria, pois, mais precisamente, ela é irredutível" (BARBARAS, 2001, p.105). A ontologia legada à tradição, na qual Merleau-Ponty e seus interlocutores obviamente estão mergulhados é toda marcada por essa diplopia de princípio. Será o contraponto a essa dualidade que marcará a gênese da ontologia de Merleau-Ponty. Ao invés de mantê-la como fundamento enigmático e, por isso, inquestionável, faz-se necessário quebrar o silêncio: "a ontologia de Merleau-Ponty se lança ao cumprimento do que se exprime e se ignora ao mesmo tempo no seio das filosofias clássicas: ela se formula primeiramente então como compreensão desta dualidade" (BARBARAS, 2001, p.105). Ao invés de negar ou neutralizar essa contradição, mantendo-a como tensão irreconciliável, a filosofia de Merleau-Ponty a colocará no centro de sua ontologia: "o vaivém das filosofias de uma à outra das perspectivas não mais será contradição no sentido de inadvertência ou incoerência; será justificada, fundado no ser" (BARBARAS, 2001, p.105). Abre-se caminho então para uma ontologia da ambiguidade, distanciando-se da clareza e da distinção perseguidos por Descartes.

> O corpo é para a alma o seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado: é transferido do 'pensamento de ver' à visão em ato (MERLEAU-PONTY, 2004, p.31).

Trata-se do reconhecimento dum paradoxo de caráter essencial. Descartes não seria o filósofo que é caso não sustentasse esse pensamento paradoxal. E onde está a crítica de Merleau-Ponty? O filósofo contemporâneo conclui que "nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.32), isto é, temos de um lado uma ciência ancorada no realismo e na causalidade, e do outro uma filosofia que encontra seu ponto de gravitação e a origem de sua verdade apenas no sujeito. Entre elas, está a ideia de composto: é certo que há reversibilidade entre mente e matéria, mas ela não é tematizada, e quando o é, é tomando partido de um dos paradigmas ou preconceitos clássicos.

Porém, em nossa análise da *Dióptrica* e no confronto de suas teses com a filosofia de Merleau-Ponty, chegamos ao dado inexorável de que "a luz é redescoberta como ação à distância, e não mais reduzida à ação de contato, isto é, concebida como o fariam os que não a veem" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 33). Isso é inegável na visão concreta e atual. Há na visão também um poder de manifestar o visível, de exceder a si mesma, de prometer sempre mais do que está diante dos olhos. Então, "à nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.33), isto é, escavar o que há nesse composto do

qual Descartes não quer falar. Merleau-Ponty lida com o legado da tradição cartesiana desmontando-o, desvendando a articulação de suas peças, escrutinando não a sua separação *partesextra partes*, mas os nexos e liames de continuidade que se insinuam em cada uma delas. Não se trata apenas da contraposição de um modelo fenomenológico a um moderno, mas da luz que uma concepção contemporânea pode lançar sobre um conjunto de teses consolidadas. No caso da miopia que limita as teses da *Dióptrica*, ela pode ser corrigida por lentes precisas: ao invés do pensamento de ver e da representação do visível, Merleau-Ponty contrapõe a visão direta do mundo em ato, visão como irrupção de sentido na Carne do sensível, visão como situação e engajamento do sujeito no mundo, que não apenas imprime imagens em sua retina, mas que o solicita, que se dá a ver e lhe incita diferentes comportamentos e modos de expressão.

DIOPTRIQUE'S MYOPIA: MERLEAU-PONTY AS A CRITIC OF MODERNITY

ABSTRACT: This paper analyzes, from the opposition between the cartesian notion of the mechanics of light and the idea of vision as possession at a distance developed by Merleau-Ponty, the criticism of philosophical modernity and its general paradigms of the centrality of reason. They are, strictly speaking, two distinct conceptions of sensitivity: one associated with mechanics, the other with existence. According to Merleau-Ponty, light as a movement of particles and corpuscles does not account for vision as the subject's installation in a mundane situation. More than that, the contemporary conception of vision allows, among other things, to deal with the problem of the substantial union of body and soul, overcoming the impasses that modern philosophy wasn't able to answer.

KEYWORDS: *Dioptrique*; Descartes; Merleau-Ponty; modernity; vision.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, E. (2017).*A ciência em Descartes:* fábula e certeza. São Paulo: Edições Loyola.

BARBARAS, R. (2001*).De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

BONAN, R. (2001). *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. Paris: L'Harmattan, v.1.

DESCARTES, R. (2005).*As paixões da alma.* Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1973).*Carta a Elizabeth de 28 de junho de 1643.* In: DESCARTES (Col. Os Pensadores). Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun e tradução de J. Guinsburg e Bento

Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural.
_____. (2018). *Discurso do Método & Ensaios*. Organização de Pablo Rubén Mariconda e tradução de César Augusto Battisti *et al*. São Paulo: Editora UNESP.
_____. (2004).*Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.
_____. (2009).*O mundo (ou Tratado da luz) e O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: UNICAMP.
_____. (2012).*Regras para a orientação do espírito*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
ESPINOSA, B. (2015).*Ética*. Trad. de Grupo de Estudos Espinosanos e coord. de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP.
LEIBNIZ, G.W. (2009). A *Monadologia e outros textos*. Trad. e organização de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra.
MARION, J-L. (1975).*Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget.
MERLEAU-PONTY, M. (2004). *O olho e o espírito:* seguido de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*. Trad. de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac &Naify.
_____. (2006a).*A Estrutura do Comportamento*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2006b).*Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (1991). *Signos*. Trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
PAVESI, P.E. (2008). *La moral metafísica: Pasión y virtud en Descartes*.Buenos Aires: PrometeoLibros.

DO ESCOAMENTO À PRESENÇA: NOTAS SOBRE O TEMPO E A ETERNIDADE EM PASCAL[1]

Dani Barki Minkovicius
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
danibmin@gmail.com

RESUMO: O artigo propõe, a partir do estudo de diversos escritos de Pascal, se voltar ao que o pensador seiscentista teria considerado acerca do tempo e da eternidade: o que seriam, se e como se relacionariam. Para tanto, será esboçado, primeiramente, um percurso que passará pelo estudo da condição humana, com a descrição de sua situação de desproporção e miséria, e da condição das coisas da vida mundana também, ademais ao homem, até se chegar à compreensão da existência de uma outra ordem; o que marcará, então, um percurso do tempo à eternidade, ou, como se verá, do escoamento à presença.

PALAVRAS-CHAVE: tempo; eternidade; escoamento; presença; miserabilidade; felicidade.

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, bolsista da FAPESP (processo 2019/10074-8). Gostaria de aproveitar para registrar meu agradecimento ao Professor Luís César Oliva.

Sinto o tempo com uma dor enorme. É sempre com uma comoção exagerada que abandono qualquer coisa. O pobre quarto alugado onde passei uns meses, a mesa do hotel de província onde passei seis dias, a própria triste sala de espera da estação de caminho de ferro onde gastei duas horas à espera do comboio – sim, mas as coisas pequenas da vida, quando as abandono e penso, com toda a sensibilidade dos meus nervos, que nunca mais as verei e as terei, pelo menos naquele preciso e exato momento, doem-me metafisicamente. Abre-se um abismo na alma e um sopro frio da boca de Deus roça-me pela face lívida.O tempo! O passado! Aí algures, uma voz, um canto, um perfume ocasional levantou em minha alma o pano de boca das minhas recordações... Aquilo que fui e nunca mais serei! Aquilo que tive e não tornarei a ter! Os mortos! Os mortos que me amaram na minha infância. Quando os evoco, toda a alma me esfria e sinto-me desterrado de corações, sozinho na noite de mim próprio, chorando como um mendigo o silêncio fechado de todas as portas.

Livro do desassossego, Bernardo Soare.

Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos – contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti.

Confissões, Livro I, 1, 1, Agostinho

Quando nos voltamos aos escritos de Pascal, há uma consciência de fundo que determina toda uma compreensão da realidade mundana e da sua relação com a transcendência; uma consciência de uma situação própria, do homem, determinada por sua natureza. No âmbito daquilo que condiciona suas propostas de método, tanto quanto no âmbito das investigações acerca da condição humana, porque, talvez, no limite, inseparáveis, a marca do pecado original que colocou e coloca o homem em uma situação de miserabilidade não pode ser negligenciada. Essa situação, então, faz do conhecimento humano um conhecimento sempre inacabado, que não tem, nem mesmo, a possibilidade de se realizar em definitivo; do mesmo modo, faz da natureza humana uma natureza marcada por sua condição de "meio", de "desproporção":

> [...] Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável (PASCAL, 2005, L. 199 (72), p. 80)[2]

Entre o infinito e o nada, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, entre os extremos, somos desproporcionais a eles — infinitamente desproporcionais. E, desproporcionais a tudo (até a nós mesmos[3]), tudo nos escapa:

2 As citações aos fragmentos dos *Pensamentos* serão feitas a partir da tradução de Mario Laranjeira, seguindo a numeração de Lafuma, com a correspondência, entre parênteses, à numeração de Brunschvicg.

3 Pois o homem é o composto de corpo e espírito, o que lhe coloca em situação de desproporção em relação às coisas simples: "[...] E o que completa nossa impotência – de conhecer as coisas é que elas são simples em si mesmas e que somos compostos de duas naturezas opostas e de gêneros diversos, de alma e de corpo. Pois é impossível que

> [...] Aí está o nosso estado verdadeiro. É isso que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar de modo absoluto. Vogamos sobre um meio vasto, sempre incertos e flutuantes, levados de uma ponta para a outra; qualquer termo em que pensemos nos agarrar e nos firmar, abala-se, e nos abandona, e, se o seguimos, ele escapa às nossas tentativas de pegá-lo, escorrega e foge com fuga eterna; nada se detém para nós (PASCAL, 2005, L. 199 (72), p. 83)

Estamos, pois, em uma situação na qual, tudo nos escapando, nada se mantendo, um sentimento horrível nos consome: "O escoar-se. É uma coisa horrível ver escoar-se tudo o que se possui" (PASCAL, 2005, L. 757 (212), p. 307). A infelicidade, então, acompanha o escoamento, e, este, é marca do humano. Há, portanto, na condição humana, uma característica dupla, que aparece em Pascal como consequência de uma situação miserável originária, e que se mostra indissociada: uma duração e uma infelicidade; uma duração que é perda, e uma perda que é sentida como infelicidade.

a parte que raciocina em nós seja outra que não espiritual e, quando se pretendêssemos que fôssemos simplesmente corporais, isso nos excluiria ainda mais do conhecimento das coisas, nada havendo de mais inconcebível do que dizer que a matéria conhece a si mesma. Não nos é possível conhecer como ela se conheceria. E assim, se nós (*somos*) simples materiais, não podemos conhecer absolutamente nada, e se somos compostos de espírito e de matéria, não podemos conhecer perfeitamente as coisas simples espirituais ou corporais" (PASCAL, 2005, L. 199 (72), p. 85) E, ademais, em desproporção em relação a si mesmo, já que, segundo Pascal, a situação de ser composto é incompreensível a nós mesmos: "[...] Quem não acreditaria, ao ver-nos compor todas as coisas com espírito e corpo, que essa mistura nos seria bem compreensível? É entretanto a coisa que menos se entende; o homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é corpo e ainda menos o que é espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido com um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser" (PASCAL, 2005, L. 199 (72), p. 85).

É preciso notar que dizer que a condição humana é caracterizada pela duração significa dizer, ao que parece, duas coisas: primeiro, que as coisas, todas elas, ao homem duram; e, segundo, que o homem ele mesmo é uma criatura que dura. Isto é, nada lhe sendo proporcional, tudo lhe é inalcançável, lhe escapa, lhe escoa. Escoar, assim, é não permanecer, é, enfim, durar. Ver toda existência perder-se, aliás, leva o ser humano a padecer de infelicidade. Agora, ademais, tudo durando, até mesmo sua existência durará — afinal, também ela faz parte do universo mundano das coisas miseráveis (ou seja, em situação de "meio"). E isso, então, também imaginativamente. No limite, enfim, não vivemos o presente. É, ao que parece, a tudo isso que Pascal se refere em mais um de seus fragmentos, ao qual reproduzimos por completo:

> Nunca ficamos no tempo presente. Lembramos o passado; antecipamos o futuro como lento demais para chegar, como para apressar seu curso, ou nos lembramos do passado para fazê-lo parar como demasiado rápido, tão imprudentes que erramos por tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence, e tão levianos que pensamos naqueles que nada são e escapamos, sem refletir, do único que subsiste. É que, em geral, o presente nos fere. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos.
>
> Examine cada um os seus pensamentos. Vai encontrá-los a todos ocupados com o passado ou com o futuro. Quase não pensamos no presente, e se nele pensamos é somente para nele buscar a luz para dispormos do futuro. O presente nunca é nosso fim.
>
> O passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim não vivemos nunca, mas esperamos viver e, sempre nos dispondo a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos (PASCAL, 2005, L. 47 (172), p. 17)

O motivo pelo qual reproduzimos o fragmento integralmente é para que possamos nos ater a algumas de suas passagens sem perder de vista seu sentido completo. Em primeiro lugar, confirmemos o que acima dissemos, a partir, agora, desse fragmento. Com ele, Pascal de fato confere à própria existência do homem o seu caráter durável, disposto aqui na temporalidade da vida mundana: entre o passado, o presente e o futuro, o homem não permanece em nenhum tempo; vê-se interditado de ficar no presente, ao mesmo tempo em que erra por tempos que, também eles, não lhe pertencem. Mas aqui, já, nos deparamos com um aparente ponto de contradição. Pois que nem o passado, nem o futuro pertencem a nós, parece uma constatação oportuna; no entanto, ao afirmar que "não pensamos no único que nos pertence" e "escapamos, sem refletir, no único que subsiste", parece que fazemos do presente um tempo a nós pertencente, a nós proporcional, e, ainda mais, um tempo que em si permanece. Isso tudo já não parece mais condizer com o que acima foi dito, o que nos coloca o problema de ou bem nos termos precipitado ao fazer da condição humana uma existência da duração, do escoamento, ou bem não termos corretamente compreendido o sentido de "presente" no fragmento 47 (172). Procuremos, então, assumir a segunda hipótese. Com ela, investiguemos melhor o que Pascal poderia estar a cogitar quando trata do "presente" nesse fragmento. Como podemos desde já atestar, a noção aparece repetidas vezes nesse texto; e, talvez, nem sempre em um mesmo sentido.

Há, portanto, talvez uma confusão inerente entre, ao menos, três noções de presente: uma, característica da natureza da criatura, outra, como que a consideração imaginativa dessa natureza; forçando para termos possivelmente um tanto inapropriados: um presente por assim dizer

"objetivo", e outro por assim dizer "subjetivo"; ou, antes, e simplesmente, um presente e, sobre ele, um outro, consideração imaginativa[4],

4 Ainda que não caiba, aqui, traçar considerações extensas acerca da "imaginação" no pensamento de Pascal, alguns pontos sobre essa questão poderiam ser elencados, a fim de ao menos esclarecer o papel da imaginação neste nosso estudo sobre tempo e eternidade. De fato, a imaginação é uma faculdade de extrema relevância, e muito por sua força opositiva à razão; referindo-se à imaginação, Pascal diz: "[...] Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza" (PASCAL, 2005, L. 44 (82), p. 12) E, tal poder da imaginação, naquilo que exatamente é seu ponto de rivalidade e sobreposição com relação à razão, está em sua faculdade de valorar: "[...] Por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas. [...] Ela [a imaginação] faz acreditar, duvidar, negar a razão. Suspende os sentidos, fá-los sentir. [...] Quem confere a reputação, quem dá o respeito e a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginária" (PASCAL, 2005, L. 44 (82), p. 13). Ou seja, por mais que a razão tente, é a potência imaginativa que se destaca e prevalece quando damos valor, avaliamos as coisas. Nesse sentido, a estima e o desprezo, ou, mesmo mais, a falsidade e a verdade parecem estar muito mais sob chancela da imaginação, que da razão ou dos sentidos. Isso, porém, faz da imaginação uma potência muito mais enganadora, do que juíza imparcial, por assim dizer. Pois, como de fato afirma Pascal: 44 (82): "Imaginação. É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira. [...] Mas, sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso". Não haveria, portanto, nenhuma garantia no poder de valoração da imaginação, o que faz dele ainda mais enganador; ainda assim, é ele quem domina. De onde, então, viria a justificativa para tanto? Por que, se é que se pode assim dizer, o papel enganador da imaginação teria em nós sua superioridade sobre nossa razão? A resposta, ao que parece, está naquilo que a imaginação pode oferecer: uma felicidade que a razão não o pode. Felicidade imaginária, evidentemente, mas que cumpre seu papel, exatamente por nos enganar; afinal tal "felicidade imaginária" consiste na ilusão da realidade, em seu mascaramento. "A imaginação aumenta os pequenos objetos até que com eles encha a nossa alma por uma estimativa fantástica, e por uma insolência temerária ela diminui as grandes até à sua medida, como ao falar de Deus" (PASCAL, 2005, L. 551 (107), p. 248). Não se trata, assim, de uma felicidade verdadeira, até porque, como veremos mais adiante quando da

especulação, pensamento do primeiro. E, além desses dois (o característico da natureza humana, e aquele que é sua consideração imaginativa), um terceiro, que justamente se contraporá a esses dois, possivelmente resolvendo a contradição acima salientada, apropriando-se do "presente" não mais enquanto escoamento, mas enquanto, de algum modo, uma permanência. Antes dele, porém, vejamos os primeiros dois.

Ao iniciar afirmando que "nunca ficamos no tempo presente", o "tempo presente", aqui, talvez se refira à existência do agora, ao instante que permanece, momento indivisível que escapa ao fluxo. Neste — e se de fato este "presente" pode assim ser corretamente compreendido —, de fato não ficamos nunca: o escoamento é nossa marca. Mas, quando logo na sequência do fragmento, Pascal apela ao "pensamento", que tanto "lembra" o passado, "antecipa" o futuro, "erra" por tempos, quanto, principalmente, "não pensa" no presente, é como se ao escoamento, à duração, o filósofo estivesse a sobrepor o pensamento sobre isso. O segundo parágrafo do fragmento não deixa dúvidas sobre essa perspectiva adotada, a começar pela primeira frase, que pede ao leitor exatamente que se atenha aos pensamentos.Ambas essas considerações, porém,

discussão sobre o "divertimento", tal felicidade verdadeira é reservada a outra ordem, que não a nossa dessa vida miserável. De todo modo, e a fim de encerrarmos essa incursão, retomando, enfim, a relação com o tempo e a eternidade, a imaginação, assim compreendida como uma potência enganadora, sobrepõe-se à realidade vivida, a valora, "lembra", "antecipa", "erra", e, como ainda veremos com mais detalhe, nos engana com relação ao "presente" e à real felicidade: nossa compreensão de ambos (e não só deles) passa pelo crivo enganador da imaginação, é como que por ele filtrada, fazendo nossa vida toda se estruturar imaginativamente (CF., por exemplo, a força estruturante da imaginação na vida política, a partir da imagem das "cordas [da imaginação] que amarram" do fragmento 828 [304]). Assim nos relacionamos com as coisas e com nós mesmos; assim nos enganamos quanto a elas e a nós próprios, quanto ao "presente" e à verdadeira felicidade. Enfim, a sequência de nosso texto isso tudo pretende explicitar.

antes se coadunam: é como se delimitassem na perspectiva temporal o que o fragmento 757 (212) havia afirmado de modo geral: a compreensão imaginativa da não-permanência; pois o que lá era a constatação do horrível sobre o escoamento, é, aqui, o pensamento sobre o presente que passa. E esse pensamento, aqui também, é trágico: o "afligir" se soma ao "lamento", e esse, mais ainda, na conclusão do fragmento, à "infelicidade", ou, melhor dizendo, à "disposição" a uma felicidade que nunca chegará.

Nesse sentido duplo, então, de presente enquanto uma realidade de escoamento, uma duração, e uma consideração, uma vivência dessa duração, desse presente, tem-se uma mesma compreensão daquilo que Oliva (CF. 2004, pp. 59-63), por exemplo, chama de "tempo vivido". Segundo o comentador (OLIVA, 2004, p. 61), "o lugar do homem é a duração" e "durar, para Pascal, é perder-se".

> O tempo é um fluxo constante que carrega consigo tudo que existe, inclusive o homem. Como não poderia deixar de ser, em Pascal, esta condição tem caráter penal e se liga ao pecado original. A perda contínua de si mesmo se opõe à permanência do Paraíso, onde Adão tinha a proporção com a eternidade. Depois da queda, o homem só tem proporção com a miséria e com a duração que ela implica (OLIVA, 2004, p. 61).

Proporção com a miséria e com a duração que, enfim, só pode ser, no limite, desproporção, afinal a contingência de ambas é fundante, além do homem ser (também por isso mesmo) a tudo desproporcional, como já acima exposto.

Talvez não por outro motivo, o próprio comentador continua:

> Se o tempo é uma perda constante, nem mesmo isto o homem pode vivenciar. Em sua condição miserável, o homem sequer pode viver a perda. Ele vive apenas o almejado e o perdido, o antes e o depois da perda. [...] No limite, não há vivência do presente, pois isso implicaria alguma posse, e o homem não se possui a si mesmo, apenas se perde. Dar alguma consistência presente ao fluxo do tempo seria dar igualmente alguma consistência à perda. Mesmo que reconhecesse um lugar para o instante presente, Pascal teria de dizer que está infinitamente distante de nós, pois o presente nada é senão nossa incapacidade de ver um passado e um futuro ínfimos (OLIVA, 2004, pp. 61-62).

Enfim, este "tempo vivido", este "presente" que é duração, que, escoamento, "é" na medida mesma e apenas enquanto tendência a não ser, não é, por isso mesmo, um "instante", um momento que permanece, mesmo que "rapidamente"; não é, portanto, o "tempo presente" que inicia o fragmento 47 (172). Ou, então, este "tempo presente" não pode ser bem entendido como "instante". De fato, talvez a solução esteja em bem compreender esse "tempo presente" como "instante", mas, necessariamente, a ele ajuntar o início da frase que Pascal efetivamente formula: "*nunca ficamos* no tempo presente" (grifos nosso). Mas, agora, assim dizer é, mesmo que implicitamente, assumir que "há" um "presente" que é um "instante", que, de alguma maneira, "permanece", e que, portanto, "é", e não "tende a não ser". Que "presente" é esse, então?

Ora, não poderá ser um "tempo vivido", afinal este é a duração, ou, melhor dizendo, um "instante vivido" que é "ínfima duração" (CF. OLIVA, 2004, p. 61). Poderia, então, ser um "instante" de outra ordem, que não "vivido", que não (ínfima) duração? Um "instante", enfim, e uma vez mais, que não flui, mas permanece? Nesse caso, seria um momento indivisível do fluxo e da mudança, um "ponto", que, sendo este "instante indivisível", não é uma "ínfima duração", mas um "nada" de duração. Investiguemos essa possibilidade.

De fundo a essa possibilidade, há a necessidade de se poder falar em "indivisível", em "nada". Ora, recuperando nossa entrada inicial na descrição da natureza humana, vimos que Pascal de fato fala em "nada": trata-se de um extremo, infinitamente afastado do homem. O homem, portanto, está em uma situação de "meio", entre as duas infinitudes: o infinitamente grande, e o infinitamente pequeno, qual seja, o nada. Assim se encontra o homem. Mas e as outras coisas? Isto é, no limite, o tempo também se encontra em uma situação de "meio"?

Um opúsculo de Pascal parece responder a essa questão. Em *Do espírito geométrico*, o filósofo, em um dado momento, se volta para os termos primitivos que compreendem aquilo que compõe o universo, aos olhos do geômetra: o movimento, o número, o espaço e também o tempo. Sua primeira aproximação desses termos primitivos é no sentido de negar a eles uma definição:

> [A geometria] não define nenhuma destas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que deles se gostaria de fazer traria mais obscuridade do que instrução (PASCAL, 2017, p. 44).

A definição, portanto, dá lugar à mera designação: mesmo que indefinível, podemos nos referir aos termos pelos seus nomes, apenas. Denominar, porém não definir; e, se ainda assim quisermos insistir em dizer que ao denominar estaríamos a definir, será ao custo de esvaziar completamente o poder explicativo ou revelador da definição, compreendendo que se trata de um exercício de linguagem:

> O objetivo das definições em Pascal é apenas a economia da linguagem e não a expressão da essência dos objetos definidos. Portanto, o conhecimento geral do significado do nome "tempo" não ilude Pascal. Ainda que seja suficiente para a constituição de uma axiomática que possibilite a geometria, o conhecimento do nome "tempo" não dá o conhecimento do que o tempo é (OLIVA, 2004, p. 49).

Ou seja, ao invés de procurar definir o que seja o tempo ou os outros termos primitivos, o procedimento de Pascal será outro; ou melhor, o procedimento da geometria, segundo Pascal, deverá ser outro. Exatamente por se ater

> apenas às coisas mais simples, essa mesma qualidade que as torna dignas de ser seus objetos as torna incapazes de ser definidas, de modo que a ausência de definição é antes uma perfeição do que uma falta, porque não advém de sua obscuridade, mas, ao contrário, de sua extrema evidência, que é tal que, ainda que não tenha a convicção das demonstrações, tem toda certeza delas. Ela pressupõe, portanto, que se saiba qual é a coisa que se entende por estas palavras: movimento, número, espaço; e, sem se deter em defini-las inutilmente, penetra em sua natureza e descobre suas maravilhosas propriedades (PASCAL, 2017, p. 49).

E assim descobre, dentre as propriedades comuns a todas elas, uma principal, qual seja: "as duas infinidades que se encontram em todas, uma de grandeza, outra de pequenez" (PASCAL, 2017, p. 50). Ou seja, à nossa pergunta acima posta, temos talvez já uma resposta: o homem se encontra em uma situação de "meio", mas não só ele. As coisas que constituem o universo ao geômetra também assim se dão. "Isto é, numa palavra, seja qual for o movimento, o número, o espaço, o tempo, há sempre um maior e um menor, de modo que todos eles se sustêm entre o nada e o infinito, estando sempre infinitamente afastados desses extremos" (PASCAL, 2017, p. 51). E, no que se refere exclusivamente ao tempo,

isso quer dizer que se pode "sempre conceber um maior sem último e um menor sem chegar a um instante e a um puro nada de duração" (PASCAL, 2017, p. 51). Enfim, ao que parece, então, não há um "instante" que seja um "indivisível", um "nada" de duração.

De fato, a sequência do opúsculo *Do espírito geométrico* procura desenvolver uma crítica à noção geral de "indivisível". Essa crítica começa pela consideração do motivo pelo qual alguns assumem a existência de indivisíveis: "não poderem conceber um contínuo divisível ao infinito" (PASCAL, 2017, p. 53). Ou seja, como afirma Oliva (2004, p. 52), "a divisão ao infinito é incompreensível como tudo que envolve uma infinitude (potencial ou real)", afinal, o homem é completamente, infinitamente desproporcional com a infinitude. "Todavia", continua o comentador, "recusar esta infinitude implicaria algo muito mais absurdo" (OLIVA, 2004, p. 52), e isso, no limite, por um motivo que pode ser assim resumido: há, entre um indivisível e a diversidade de partes de uma divisão, seja da extensão, do número, do tempo, do movimento, uma diferença de gênero insuperável. A demonstração que Pascal dá a esse respeito se refere à relação entre indivisível e extensão:

> Um indivisível é aquilo que não tem parte alguma e a extensão é o que tem diversas partes separadas.
>
> Baseado nessas definições, digo que dois indivisíveis se tocam cada um em uma parte; e, por conseguinte, as partes por onde se tocam não estão separadas, pois, de outro modo, elas não se tocariam. Ora, por sua definição, eles não têm outras partes: logo, não têm partes separadas; logo, não são uma extensão, pela definição de extensão que inclui a separação de partes.
>
> Pela mesma razão, mostrar-se-á a mesma coisa de todos os outros indivisíveis que a eles se juntar. E, por conseguinte, um indivisível, multiplicado tanto quanto se quiser, não formará jamais uma ex-

> tensão. Logo, não é do mesmo gênero da extensão, pela definição das coisas do mesmo gênero (PASCAL, 2017, p. 58).

O mesmo, enfim, vale para as outras coisas ademais à extensão: o número, cujo equivalente do indivisível é o zero; o movimento, agora com relação ao repouso; e o tempo, cujo indivisível é o instante.[5] Zero, repouso, instante:

> todas essas coisas são heterogêneas às suas grandezas, porque, sendo infinitamente multiplicadas, não podem jamais formar senão indivisíveis, tal como os indivisíveis de extensão [não podem jamais formar uma extensão], e pela mesma razão. E, então, encontrar-se-á uma correspondência perfeita entre essas coisas, pois todas essas grandezas são divisíveis ao infinito sem cair em seus indivisíveis, de modo que todas elas ocupam o meio entre o infinito e o nada (PASCAL, 2017, p. 59).

Enfim, é preciso não abrir mão da divisão ao infinito; é preciso compreender que o tempo (assim como o espaço, o movimento e o número) ocupa, também ele, uma situação de meio; é preciso assumir, assim, que esse conhecimento se volta a nós, nos fornecendo, também, um aprendizado sobre nós mesmos, sobre nosso condição de "meio", "localizados entre uma infinidade e um nada de extensão, entre uma

5 Oliva (2004, p. 53) explicita essa analogia do indivisível e a extensão com o instante e o tempo: "unindo um instante a outro estaríamos ligando-o a uma parte do outro (o futuro ou o passado internos ao instante, o antes e o depois do instante). Unindo ao 'antes', restaria o depois do instante como uma outra parte dele e, portanto, ficaria provado que não tínhamos um verdadeiro instante indivisível, pois este não poderia ter partes separadas. Unindo-os totalmente, não há outras partes não unidas e, por isso, a soma gera apenas um instante, embora se repita por infinitas vezes. Deste modo, infinitos instantes unidos continuariam perfazendo um único instante".

infinidade e um nada de número, entre uma infinidade e um nada de movimento, entre uma infinidade e um nada de tempo" (PASCAL, 2017, p. 61).

Não há, finalmente, um tempo presente que seja um instante indivisível, um nada de duração; e não só não o vivemos: ele, este instante indivisível, no limite, não há. Voltando, então, ao fragmento 47 (172) e o ponto em que o deixamos, no qual afirmamos que havia lá a consideração de um "presente" que seria um "instante", devemos reformular nossa hipótese: o "presente" não pode ser um "instante"; não se trata de um "instante indivisível". Ainda assim, é um "presente" que, de alguma forma, permanece. Como resolver essa questão? A resposta, ao que parece, está em uma noção de "presente" que já não deve ser procurada na temporalidade, mas em outra ordem. E, a bem da verdade, essa ordem já se mostrava presente e outra em relação ao tempo já na nossa discussão precedente acerca do instante. Pois as duas infinidades, o infinito e o nada, estão em relação um com o outro; escapam ao homem, é verdade, já que a situação dele é de "meio". Ainda assim, ou, melhor dizendo, justamente por isso, escapar a essa situação de "meio" e viver um dos extremos seria já se colocar em uma ordem outra que não a, enfim, ordem mundana, da criatura, do "meio", do tempo. Ao afirmarmos, portanto, que não há um nada de duração, que não há um "instante indivisível", essa verdade nos remete a uma outra: a de que há esse "presente", mas não mais enquanto um instante indivisível do tempo, um nada de duração, mas, agora sim, enquanto eternidade. Com isso, é claro, saímos da ordem fadada ao homem miserável, e já estamos na ordem da caridade. Lá, é como se o "indivisível" tivesse agora vez. Como afirma Oliva (2004, p. 59), "os indivisíveis refutados em *Do espírito geométrico* são recuperados nos *Pensamentos* em sua ordem legítima: a ordem da caridade".

Mas o que nos leva a agora apostar que o fragmento 47 (172) de alguma maneira, mesmo que implicitamente, sem referência direta ao termo, trata da eternidade? Ou antes ainda, o que Pascal nos diz sobre a eternidade?As indicações que o filósofo dá sobre essa questão não são muito explícitas, apesar do tema orbitar e ser referido em diversos momentos. Concentrar-nos-emos em alguns deles, procurando explicitar o que nos é legado por Pascal, e nos atendo ao que nos interessa: no limite, a compreensão — na medida de nossa finitude — da eternidade em oposição ao tempo, à duração.

Assim, a começar, tomaremos por base um fragmento que parece a essa direção caminhar:

> Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte —*memoria hospitisuniusdieipraetereuntis*—, o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim? (PASCAL, 2005, L. 68 (205), p. 25)

De imediato, percebe-se que Pascal opõe aqui a duração com a eternidade; mais até, a duração da "minha vida" com "a" eternidade, que, aliás, ultrapassa, infinitamente, a "minha" duração. Nosso advérbio, inclusive, não é gratuito: reporta-se à "infinita imensidão" que a sequência do texto traz. Nesse caso, essa "infinita imensidão" diz respeito aos espaços, mas a semelhança com o tempo é possível, coerente e mesmo necessária, bastando, para isso, ademais ao próprio fragmento em questão, que estabelece essa semelhança, entre a "pequena duração da minha vida" e o "pequeno espaço que preencho", a "eternidade precedente

e seguinte" e a "infinita imensidão dos espaços", recorrer à discussão acima acerca da situação de "meio" tanto do tempo quanto do espaço, quanto, também, do próprio homem. Nessa ocasião, concluiu-se que o tempo e o espaço (bem como o movimento e o número) se encontram entre dois infinitos, assim como o homem.

Agora, dizer isso, e voltando ao fragmento 68 (205), é compreender que a "eternidade" e a "infinita imensidão dos espaços" são infinidades, que ultrapassam em mais e menos a duração e a extensão. Ora, talvez seja esse de fato o caso, assegurado pela caracterização do ultrapassamento da (ou, simplesmente da) eternidade em "precedente e seguinte", e da infinita imensidão dos espaços exatamente pelo adjetivo "infinita". Ademais, a afirmação de que essas infinidades "ignoro" e "me ignoram" parece atestar ainda mais nossa interpretação: em sua situação de "meio", o homem é eminentemente desproporcional a essas infinidades, que escapam, portanto, à sua compreensão. Inversamente, elas também, e pela mesma razão, não compreendem o homem. Ambos, dupla infinidade e homem, se ignoram mutuamente.Mas, enquanto à dupla infinidade essa indiferença é de fato uma indiferença, ao homem, é uma incompreensão sentida e consciente, por assim dizer. Por isso ele se "apavora" e se "admira", e se questiona "quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim?". Não entraremos no mérito da discussão, relevante, evidente, de quem é o homem que profere o discurso(um incrédulo, um sábio, um religioso?). A nós, importa mais a situação de todo homem que fundamenta a possibilidade desse discurso. E, por esse motivo, não chegaremos ao ponto de chamar de "homens tão pouco razoáveis" os que assim proferirem, como Pascal de fato os chama em um outro fragmento, que retoma em um mesmo teor a reflexão do fragmento 68

(205).[6] Evidentemente tal crítica de Pascal é bastante reveladora de algo, a bem da verdade, que precisaremos mais adiante retomar. Por ora, no entanto, fiquemos afastados da graça e da ordem da caridade.

Fiquemos, pois, na situação de "meio", desproporcionais aos infinitos que nos ultrapassam. A eles devemos nos reportar se quisermos nos referir à eternidade, segundo Pascal. Esta, portanto, é de uma ordem outra que a da natureza humana. A quem, então, a eternidade diz respeito? Ora, justamente a Deus:

> Acreditais ser impossível que Deus seja infinito, sem partes? Sim. Quero então mostra-vos uma coisa infinita e indivisível: é um ponto a se mover por toda parte a uma velocidade infinita.
>
> Porque ele é um e em todos os lugares e está inteiro em cada lugar.
>
> Que esse efeito natural que vos parecia impossível antes vos faça saber que podem existir outros que ainda não conheceis. Não tireis de vosso aprendizado a consequência de que nada vos resta a saber, mas de que vos resta infinitamente a saber (PASCAL, 2005, L.420 (231), p. 163).

Comecemos pelo final: nos resta infinitamente a saber, i. e., estamos infinitamente distanciados de certas verdades. No caso, do infinito e

6 Referimo-nos ao fragmento 427 (194), em especial ao discurso, no meio desse fragmento, do qual reproduzimos o começo: "[...] 'Não sei quem me colocou no mundo, nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; estou numa ignorância terrível de todas as coisas [...]. Vejo esses espantosos espaços do universo que me encerram, e me encontro atado a um canto dessa vasta extensão sem que saiba por que estou colocado neste lugar de preferência a outro, nem por que esse pouco de tempo que me é dado a viver me é atribuído neste ponto de preferência a outro de toda eternidade que me precedeu e de toda aquela que vem após mim. Só vejo infinidades por todas as partes, que me encerram como a um átomo e como a uma sombra que não dura senão um instante sem retorno' [...]" (PASCAL, 2005, L. 427 (194), p. 167)

do indivisível. Notemos, pois, que, diferentemente do opúsculo *Do espírito geométrico*, no qual o indivisível foi negado, aqui ele reaparece, mesmo que inalcançável a nós. Não pensamos e não vivemos o infinito, tampouco o indivisível. Eles dizem respeito a Deus. A ele, enfim, cabe a eternidade. No entanto, ainda assim, ela é; infinitamente apartada da ordem miserável a que o homem está submetido, infinitamente distanciada do tempo, sim, mas, mesmo assim, ouexatamente por isso, existente, em outra ordem. Nossas dificuldades, porém, não estão superadas. Lembremos que toda nossa investigação partiu da tentativa de compreender um "presente" ao qual Pascal se refere, mesmo que implicitamente, no fragmento 47 (172), um "presente" que, diferentemente do tempo que é duração, que é escoamento, de algum modo permanece. Nosso percurso foi no caminho de buscar esse "presente" possivelmente em um "instante", um "instante indivisível". Negamos essa possibilidade, sob a alegação de que um nada de duração é infinitamente diverso da duração; um indivisível não é. Esta conclusão, porém, deve agora ser revista: tratava-se, talvez, de uma verdade parcial. De fato, na ordem do tempo, não há um indivisível, e o homem de fato não vive esse "instante indivisível". Mas não há só essa ordem, e, sobre Deus e em Deus, talvez seja possível (ainda que não pensável) afirmar o indivisível, o infinito, a eternidade.

Não mais temporal, a eternidade agora pode compreender uma permanência; se o homem está fadado ao escoamento, as infinidades que lhe escapam, escapam igualmente ao escoamento. E se se pode dizer que a eternidade é a resposta que buscamos ao "presente" que permanece, é apenas na medida em que esse "presente" é *presença*, mais do que momento temporal.

Mas ainda não superamos as dificuldades. Pois ainda que a eternidade seja, ainda que haja um "presente" que permaneça, porque uma

"presença" já de outra ordem, justamente por ser de outra ordem, escapa ao homem miserável. Como, então, pode o fragmento 47 (172) dizer que há um "tempo" que "nos pertence", e que "subsiste"? Não se trata nem de tempo, nem de nosso. Oliva apresenta uma resposta:

> Pascal não diz que nos pertence o tempo (do escoamento), um suposto presente vivido, o que seria impossível por tudo o que acabamos de mostrar, mas sim o *Tempo* presente da ordem da eternidade (e que por isso mesmo pode ser dito presente), ainda mais impossível devido à nossa desproporção. [...] Isto, porém, dificulta ainda mais a compreensão do "pertencer" e do "subsistir" do fragmento [47] 172. Como a eternidade poderia nos pertencer? A situação se resolve se pensarmos este presente não como algo que vivemos efetivamente, mas que precisaríamos viver (OLIVA, 2004, pp. 62-63).

Como, então, nossa finalidade. Ao inverter o "presente" de uma "presença" agora para uma finalidade — que, no entanto, não deveria ser assumida como um "fim futuro", porque isso seria reintroduzir essa "presença" na temporalidade. Todavia, parece que o homem, temporal, faz essa confusão, e busca seu fim no futuro, fazendo, como indica o fragmento 47 (172), o presente deixar de ser essa "presença" para ser um escoamento, e a "presença" deixar de ser um aqui e agora para ser uma promessa — que a ordem temporal e mundana não cumprirá. É por isso, enfim, que, nas palavras do fragmento em questão, "não vivemos nunca, mas esperamos viver". Essa espera, essa esperança, então, é em uma realidade outra, é na "presença", na eternidade, em Deus, mas é vivenciada na ordem temporal. Se o escoamento é marcado de infelicidade, nessa ordem outra haveria a esperança de felicidade; e a marca do homem na temporalidade, com as consequências que isso lhe traz, resulta nele uma disposição fracassada, retomando, enfim, o final do fragmento 47 (172): "sempre nos dispondo a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos".

Podemos, como verdadeiramente fazemos, nos inclinar à felicidade nessa nossa situação temporal e miserável. Mas essa inclinação será à maneira do "divertimento", que Pascal tanto acusa:

> [...] Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto.
>
> [...] O único bem dos homens consiste, pois, em divertir, o pensamento de sua condição, ou por uma ocupação que dele os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por aquilo a que se chama divertimento (PASCAL, 2005, L. 136 (139), p. 50).

O "divertimento", portanto, procura satisfazer uma situação miserável, infeliz; trata-se de uma ocupação, uma distração, um colocar-se em movimento, um dispor-se a ser feliz. No entanto, é tudo uma grande enganação que fazemos a nós mesmos. A felicidade proporcionada pelo "divertimento" não é verdadeira, não é a verdadeira beatitude:

> [...] Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados. Não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginemos que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue; não se quereria nada disso fosse dado de mão beijada. Não é esse uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa (PASCAL, 2005, L. 136 (139), p. 51).

Ou seja, buscamos no movimento do "divertimento" a felicidade que, verdadeiramente, se encontra na permanência da "presença", já em

outra ordem. Outra ordem, por isso essa permanência não é um repouso na ordem temporal, no escoamento; por isso o "divertimento" busca a felicidade no movimento: "[...] Assim se escoa toda vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto" (PASCAL, 2005, L. 136 (139), p. 53). Essa felicidade, ou "divertimento", no movimento, na ordem do escoamento, mesmo que não a verdadeira felicidade, nos dispõe a uma enganação que talvez cumpra seu propósito. Ainda assim, ou, por esse motivo preciso, a disposição desse modo à felicidade está, na verdade, fadada ao insucesso — ao menos ao insucesso de uma real beatitude. E, ao que parece, qualquer disposição na ordem miserável da temporalidade a uma felicidade está assim fadada. Por isso, mesmo que o fragmento 47 (172) fale de uma disposição à felicidade que de fato não passe pelo "divertimento", mas a uma tentativa outra, ainda assim essa tentativa estará sempre fracassada. O que levará inevitavelmente à conclusão de que "nunca sejamos" felizes.

Nunca, sim, mas, repetimos, nunca nessa ordem. O esforço, então, da felicidade, talvez se resolva positivamente quando da passagem da ordem do escoamento à ordem da caridade, da "presença". Nesse caso, porém, já não se tratará mais de um "esforço", pois a graça atuará. De qualquer modo, ao que nos interessa aqui, há, em Pascal, um anseio (cuja realização, também ela, escapa ao homem) de passar do tempo à eternidade.Esse anseio, bem como sua não realização senão pela graça, são retratados em um outro escrito de Pascal, o *Écritsurlaconversiondupécheur*. Acompanhemos de perto o movimento desse texto.

Logo de início, Pascal marca que o percurso que descreverá será o percurso de uma conversão, no sentido talvez primordial (mas

não apenas) de uma mudança de perspectiva, da alma de uma ordem à outra, pela intervenção de Deus — isto é, pela graça: "A primeira coisa que Deus inspira à alma de que se digna tocar verdadeiramente é um conhecimento e uma visão totalmente extraordinária pela qual a alma considera as coisas e a si mesma de uma maneira totalmente nova" (PASCAL, 2014, p. 91). Essa nova maneira de compreender as coisas, então, fará a alma reconsiderar o que antes lhe era prazeroso, como se, agora por nossa conta e risco, se apercebesse da dimensão insuficiente da satisfação trazida por exemplo pelo "divertimento". O universo miserável, assim, se vê problematizado: "Essa nova luz lhe dá receio e lhe traz uma perturbação que penetra o repouso que encontrava nas coisas que faziam suas delícias. Ela não consegue mais apreciar com tranquilidade as coisas que a encantavam" (PASCAL, 2014, p. 91). E a problematização dessas coisas que antes gostava, a percepção, por assim dizer, da insuficiência do universo miserável, passa justamente pela percepção de que se trata de um universo miserável, perecível:

> Ela considera as coisas perecíveis como perecendo e até já perecidas e, na visão certa do aniquilamento de tudo o que ama, assusta-se com essa consideração, vendo que cada instante lhe arranca o deleite de seu bem, que o que lhe é mais caro se escoa a todo momento e que, enfim, chegará um certo dia no qual se encontrará privada de todas as coisas nas quais havia colocado sua esperança. Sendo assim, ela compreende perfeitamente que, estando seu coração apegado somente a coisas frágeis e vãs, sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair desta vida, pois não teve o cuidado de unir-se a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo, que pudesse sustentá-la tanto durante como após esta vida. [...] Enfim, tudo que deve durar menos do que sua alma é incapaz de satisfazer o desejo desta alma que busca seriamente se estabelecer numa felicidade tão durável quanto ela mesma (PASCAL, 2014, pp. 92-93).

Ou seja, a alma se apercebendo de uma outra maneira e compreendendo também de uma outra maneira as coisas, i. e., compreendendo sua dimensão eterna e a dimensão perecível, durável, temporal das coisas, compreende a distância entre ambas, que resulta em uma incompatibilidade no que se refere à verdadeira felicidade. A satisfação do desejo de felicidade da alma, à luz da graça, está, então, no "estabelecimento", em um "repouso" — já, no entanto, em outra ordem.

Há, então, a partir da constatação da insuficiência das coisas temporais em satisfazê-la sempre, e na continuação de sua busca verdadeira, uma "elevação" a essa outra ordem:

> Ela então o busca alhures e, sabendo por uma luz totalmente pura que não está nas coisas que estão nela, nem fora dela, nem perante a ela (portanto, nada nela, nada a seus lados), começa a buscá-lo acima de si.
>
> Essa elevação é tão eminente e transcendente que ela não se detém no céu (ele não tem o que a satisfaça), nem acima do céu, nem nos anjos, nem nos seres mais perfeitos. Ela perpassa todas as criaturas e não pode deter seu coração até que se renda junto ao trono de Deus, no qual começa a encontrar seu repouso e o bem que é tal que não há nada mais amável (PASCAL, 2014, p. 95).

Finalmente, em Deus a alma encontra sua verdadeira felicidade. Nele, ela busca o "repouso" que deve ser entendido como uma "presença"; enfim, um "presente eterno".

Todo esse percurso permite, ao fim e ao cabo, compreender em Pascal uma reflexão acerca do tempo e da eternidade; e, mesmo que a segunda não seja tematizada de modo explícito e exaustivo (como, talvez, nem poderia ser, afinal tal questão é impensável), pode ser desenvolvida enquanto noção a partir do que se entende pelo primeiro. E, nesse cami-

nho, se aproximar tanto do universo humano quanto da ordem divina. Ou seja, pela oposição entre tempo e eternidade, compreender a condição humana, a relação do homem com o absoluto (Deus), e, mesmo, o próprio tempo e a eternidade, da perspectiva de nossa finitude.[7]

7 Antes de encerrarmos, julgamos oportuno deixar, mesmo que sem a possibilidade de, neste momento, desenvolver como se deveria, indicado duas aproximações, entre Pascal e dois pensadores anteriores a ele e cujos escritos em muito influenciaram o autor seiscentista. E, é claro, limitamo-nos a enfatizar essas aproximações no que se refere ao tempo e a eternidade. O primeiro pensador seria Montaigne, que em um de seus ensaios, apresenta, sob a influência explícita do estoicismo de Sêneca (atestada pela citação ao pensador romano), um cenário muito semelhante ao do fragmento pascaliano 47 (172); trata-se do ensaio I, III, "Dos nossos ódios e afeições", do qual destacamos, em especial, o seu parágrafo inicial. O outro pensador que merece, talvez ainda mais, a comparação com Pascal, é Agostinho. De novo, um trabalho que deveria ser desenvolvido com muito mais minúcia (e que relegamos, possivelmente, ao futuro), contentemos em tão-só anotar. (Um verdadeiro trabalho comparativo entre os dois filósofos demandaria, por exemplo, o recurso ao livro já clássico dentre os comentadores de Pascal, *Pascal et Saint Augustin*, de Sellier, ainda que, no tocante ao tema "tempo" e "eternidade", a discussão, lá, não ser muito aprofundada, afinal exposta apenas de modo introdutório a uma outra questão, acerca da "história". De qualquer modo, não se pode dispensar esse estudo. cf. SELLIER, 1970, pp. 423-435.) Ficando, por exemplo, somente em um escrito, central, de Agostinho, a saber, suas *Confissões*, e, mais especificamente, seu livro XI, atestamos que todo esse livro, ao empreender um estudo crítico, interpretativo, do primeiro versículo da *Gênesis*, tem como pano de fundo a relação entre tempo e eternidade, a relação do tempo com a eternidade; como é, ou, mesmo, se é possível, a passagem de um ao outro. É, então, nesse sentido que a famosa reflexão sobre o que seja o "tempo" é realizada por Agostinho: com vistas à passagem a eternidade, que seria o encontro à verdadeira felicidade. E assim os temas e tratamentos que vimos em Pascal também podem ser vistos em Agostinho; não só esses já mencionados, como outros, a começar, por exemplo, pela primordialidade, bem como, em coadunação, inefabilidade do tempo (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES,. XI, 14, 17, p. 314-15); a impossibilidade de o compreender (pela inexistência de um) a partir de um "instante indivisível", de uma extensão, mesmo que ínfima (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES,. XI, 15, 20, pp. 316-317); e o, portanto, sentido de tempo enquanto passagem (escoamento?), tendência a não ser (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES,. XI 14, 17, P. 314-15). Essa passagem, em Agostinho, se resolve quando realizada uma, por assim dizer, "guinada à interioridade", resultando

De qualquer modo, e a título de conclusão, parece-nos, agora, coerente que, em Pascal, a vida mundana, a existência humana, é marcada por uma ordem temporal vivida em sua duração, percebida como um presente, mas que é presente não como uma presença eterna, não como eternidade, mas, antes, como a própria experiência da vida da criatura. E que, essa vida humana, temporal, é insuficiente na satisfação de uma verdadeira felicidade: as coisas passageiras deixam de ser, o que faz com que

num tempo que o é enquanto "vivido", interiormente, pela mente, que espera, lembra e se atenta, em movimentos de distensão (cf., AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES,. XI, 27, 35 – 27, 36; 28, 37, pp. 329), o que ainda guarda uma semelhança com o que vimos em Pascal, apesar, aqui é claro, das particularidades de cada reflexão – particularidades essas que, também elas deveriam ser aprofundadas. Fiquemos, porém, mais com os apontamentos das semelhanças, que continuam, haja vista que essa "distensão" é aquilo que, enfim, caracteriza a vida humana (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES. XI, 29, 39, p. 330), sendo ela, portanto, dispersão, transitoriedade e multiplicidade (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES. XI, 29, 39, p. 330). E, ainda lançando luz nas aproximações com Pascal, e retomando, finalmente, um ponto central — tanto do livro XI que estamos a percorrer, quanto da aproximação que intencionamos em estabelecer —, a saber, a relação entre tempo e eternidade, é exatamente a essa situação humana de distensão, dispersão, transitoriedade e multiplicidade, que Deus se oporá; ele será a unidade e a estabilidade para a qual o homem se confluirá para – não mais por distensão, mas por uma orientação outra, afinal não mais disperso e dissolvido no tempo, mas unificado e estabilizado no amor divino, na verdadeira felicidade, na eternidade (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES,. XI, 29, 39, pp. 330.). A influência e, mesmo mais, presença de Agostinho em Pascal parece, enfim, bastante oportuna. No entanto, resta, ainda, melhor esboçá-la – no que permitiria trazer luz a outras relações tão importantes quanto as aqui enumeradas, e que, na verdade, delas também poderiam se ajuntar. Por exemplo, a eternidade, em Agostinho, tão associada ao repouso, repouso em Deus, e que, por sua vez, é a enfim realização da verdadeira felicidade (cf. AGOSTINHO, 2017, CONFISSÕES, I, 1, 1, p. 33 ; CONF. 2017, X, 23, 33, p. 275); de modo semelhante à discussão da eternidade em Pascal, o presente enquanto "presença", em Deus, e na qual a verdadeira beatitude teria vez. Ou seja, essencial num estudo comparativo entre Pascal e Agostinho, naquilo mesmo que ainda interessa no que diz respeito ao tempo e à eternidade, deveria também se ater de modo muito mais cuidadoso, por exemplo, às noções de "repouso" e mesmo "felicidade". Todavia, tal empreitada reservamos a outro momento.

confiar a felicidade em algo que perecerá necessariamente, é depositar sua esperança num necessário desfalecimento. A verdadeira esperança, portanto, se encontra em outra ordem: naquilo que, de fato, permanece. Se, porém, a unidade, estabilidade, enfim, permanência, não se encontra na ordem mundana, humana, ao homem a vivência da eternidade estará interdita enquanto viver a sua vida miserável, durável. Nem mesmo a graça dada, em Pascal, permitiria viver a eternidade nessa nossa vida; permitirá, no entanto, viver "para" a eternidade (cf. OLIVA, 2004, p. 67). Mas, ainda assim, a esperança da passagem de uma ordem à outra ganha seu sentido possível. Em uma palavra, em Pascal, a passagem do tempo à eternidade é uma possibilidade aberta e existente, uma esperança de verdadeira felicidade — que, mais do que apenas iluminar uma esperança, ilumina seu sentido: significado e caminho.

FROM FLOW TO PRESENCE: NOTES ON TIME AND ETERNITY IN PASCAL

ABSTRACT:The article aims to, from the study of several writings of Pascal, return to what the seventeenth century thinker would have considered about time and eternity: what they would be, if and how they would relate. For this, it will be firstly outlined a course that will go through the study of the human condition, describing its situation of disproportion and misery, and the condition of the things of worldly life, in addition to man, until the understanding of the existence of another order is reached. This will then mark a course from time to eternity, or, as it will be seen, from flow to presence.

KEYWORDS:time; eternity; flow; presence; miserability; happiness.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. (2017). *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras.

MONTAINGE, M.(2016). *Ensaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34.

OLIVA, L. C. (2004). *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*.São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

PASCAL, B. (2000).*Oeuvrescomplètes II*.Paris: Gallimard.

_____. (2005). *Pensamentos*. Trad. Mario Laranjeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2014). *Conversa com o Senhor de Sacy Sobre Epiteto e Montaigne e Outros Escritos*. Trad. Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda Editorial.

_____. (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir:* e outros escritos de ciência, política e fé.Trad. Flavio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica.

SELLIER, P. (1970). *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Armand Colin.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS DEFINIÇÕES DA *ÉTICA* I DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS *ELEMENTOS* DE EUCLIDES

Jorge Gonçalves de Abrantes,
Mestre, Universidade Federal da Paraíba,
João Pessoa, Paraíba, Brasil
phisikys@gmail.com

RESUMO: Vamos examinar e discutir a natureza e o conteúdo das definições da primeira parte da *Ética* de Spinoza relativamente aos *Elementos* de Euclides. Nosso propósito principal consiste em assinalar que as definições spinozanas são distintas e discrepantes das definições euclidianas em alguns aspectos significativos. A partir disso, apontaremos e consideraremos as diferenças e semelhanças que há entre o método geométrico euclidiano e o método geométrico spinozano, de maneira a problematizar a temática da presença do método geométrico na *Ética* de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVES: Euclides, *Elementos*, Spinoza, *Ética* I, definições, método geométrico.

1. PRÓLOGO

O célebre e notável tratado de matemática da Antiguidade Clássica, intitulado *Oselementos* ou apenas *Elementos*, fora composto por Euclides de Alexandria, primeiro matemático grego a empregar um método dedutivo puramente geométrico para demonstrar propriedades matemáticas. O modelo demonstrativo euclidiano consiste em enunciar uma coleção de premissas autoevidentes para deduzir dela um amplo conjunto de conclusões. Tais premissas têm *status* de indemonstrável e são de três tipos: definição, postulado e axioma. Consideraremos aqui apenas as definições, de maneira que os postulados e axiomas ficarão para uma próxima oportunidade. As definições euclidianas têm *status* de noções intuitivas ou conceitos primitivos, pois declaram coisas extremamente simples e evidentes, tais como ponto, linha e ângulo. Por tratar de objetos geométricos, as definições euclidianas são denominadas de *definições geométricas*. Nas definições, Euclides apresenta e declara as entidades geométricas de que fará uso para demonstrar alguns notórios teoremas da matemática, conceituando-as à medida que lhes atribui significados e características peculiares. Em suma, a *definição euclidiana* é uma sentença declaratória que trata de entes e/ou objetos geométricos autoevidentes. (cf. ABRANTES, 2018, pp. 61-63).

Decerto inspirado e influenciado pelo rigor lógico-formal e pelo êxito demonstrativo dos *Elementos* de Euclides, e sendo um adepto convicto do adágio aristotélico "conhecer é conhecer pela causa" (ARISTÓTELES, 2008, 993b23, p. 34), Spinoza concebeu seu grandetratado de filosofia, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, conforme a maneira de demonstrar dos antigos geômetras. No entanto, ainda que Spinoza tenha se servido da ordem demonstrativa dos *Elementos* de Euclides para compor sua *Ética*,

há diferenças e divergências flagrantes entre um e outro. Apontaremos aqui algumas dessas distinções relativamente às definições.

Em relação às definições, a estrutura da *Ética* se distingue da estrutura dos *Elementos* em alguns aspectos interessantes. Por exemplo, as definições euclidianas não são acompanhadas de complementos ou justificativas, já algumas das definições spinozanas o são.[1] Assim, em vista das possíveis distinções entre as definições euclidianas e spinozanas, pretendemos examinar doravante as definições da *Ética*I.

2. definições spinozanas

A sequência das definições que abrem a *Ética* de Spinoza é: causa de si, coisa finita, substância, atributo, modo, Deus, coisa livre e eternidade (espinosa, 2015a, pp. 45-47).[2] Antes de examiná-las e discuti-las

1 Nesse quesito, Euclides estaria em conformidade com a lógica matemática quando preconiza que a estrutura de uma genuína teoria dedutiva sintética não deve conter notas explicativas ou complementares ao corpo dos conceitos primitivos, dado que devem ser autoevidentes e autodeterminadas.

2 "Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente" (espinosa, 2015a, ei, def. 1, p. 45). "É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo." (espinosa, 2015a, ei, def. 2, p. 45). "Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado." (espinosa, 2015a, ei, def. 3, p. 45). "Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela." (espinosa, 2015a, ei, def. 4, p. 45). "Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido." (espinosa, 2015a, ei, def. 5, p. 45). "Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente

conforme nossos propósitos, procuraremos compreender o que Spinoza entendia por definição. Na maior parte dessas definições, Spinoza inicia com o nome da coisa a ser definida (*per causam sui*, *res finita*, *per substantiam*, *per attributum*, *per modum*, *per Deum*, *res libera*, *per aeternitatem*). Por iniciar a sentença com o nome da coisa a ser determinada, as definições spinozanas são nominais. Ao usar o assertivo "entendo" (cf. CHAUI, 2001, p. 18) para conectar a coisa assinalada ao restante da sentença que designa sua significação, Spinoza indica o que entende por aquilo que está a declarar. Ao usar os termos "concebido", "concebemos' e "conceber", Spinoza assinala que aquilo que está a declarar é concebível. Ao definir dessa maneira, Spinoza declara "o que algo é e como deve ser concebido" (CHAUI, 1999, p. 62). Assim, a função da definição em Spinoza parece ser tripla: 1) nomear a coisa; 2) explicar o que a coisa é e 3) como deve ser concebida. Assim, a definição spinozana parece ser de três tipos: nominal (de nome), essencial (de essência) e concebível (de concepção) (cf. CHAUI, 1999, p. 683).

Na *Carta 9*, ao responder indagações referentes aos gêneros de definição, suas aplicações e distinções, e qual destes tipos de definição

infinito, não porém em seu gênero; pois, daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação." (ESPINOSA, 2015a, EI, def. 6, expl., pp. 45-47). "É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada." (ESPINOSA, 2015a, EI, def. 7, p. 47). "Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. Explicação: Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim." (ESPINOSA, 2015a, EI, def. 8, expl., p. 47). Observação: Adotamos e empregamos a notação de Chaui (1999, p. 17).

seria melhor, Spinoza aponta que há a definição que serve para investigar a essência de uma coisa e a que serve apenas para ser examinada (cf. ESPINOSA, 1983, pp. 370-371). Spinoza assinala que entre esses dois tipos de definição, só a primeira deve ser verdadeira porque tem um objeto (ou ente) determinado. Esse primeiro gênero de definição, conforme Spinoza assinala, é verdadeiro porque é de essência e de concepção, dado que explica a coisa como é ou como pode ser concebida por nós, de maneira que seria o melhor tipo de definição. Sobre a aplicabilidade de uma definição, Spinoza é bastante enfático ao afirmar que uma definição se aplica apenas às essências ou às afecções das coisas, pois uma boa definição deve ser absolutamente concebida. Spinoza conclui seu argumento indicando que a má definição é aquela que não se concebe, reforçando ainda mais a sua teoria da "definição ótima". Conforme Spinoza, a boa definição é concebível porque não possui nem apresenta contradição interna e porque a partir dela se apreende a gênese daquilo que se está a definir, de maneira que a boa definição é sempre genética (cf. ESPINOSA, 1983, p. 371, nota 8). Na *Carta 10*, ainda ao tratar da questão da boa definição, Spinoza é bastante enfático ao afirmar que não é preciso recorrer à experiência para concluir que uma definição é verdadeira, porque nenhuma experiência pode ensinar-nos a essência das coisas, dado que a experiência pode apenas direcionar nossa mente a pensar sobre certas essências das coisas (ESPINOSA, 1983, p. 372). Na *Carta 34*, Spinoza enumera quatro condições determinantes para demonstrar a unidade de Deus (ESPINOSA, 1983, p. 369; p. 385). Na primeira condição, 1) aponta que a definição de qualquer coisa é verdadeira quando abrange tão somente a simples natureza da coisa definida, daí decorrendo as outras três condições: 2) inclui apenas a natureza da coisa tal como é em si mesma; 3) especifica uma causa positiva para toda coisa existente; e 4) aponta que essa causa esteja posta ou na natureza ou na definição da própria coisa ou fora da coisa. Ao

expressar-se assim, Spinoza enfatiza cada vez mais a sua teoria da boa definição e reforça ainda mais que a melhor definição se dá por essência e/ou concepção. Esta terceira condição é uma exigência intransferível do pensamento spinozano (cf. CHAUI, 1999, p. 62), já que Spinoza é um adepto convicto do adágio aristotélico "conhecer é conhecer pela causa". Seguindo Aristóteles nesse quesito, Spinoza não tem dúvidas de que o melhor conhecimento (o conhecimento verdadeiro) se dá pela causa e jamais pelo efeito, porque conhecer uma coisa por suas propriedades constitui uma imperfeição; um conhecimento vago e impreciso da coisa, pois não alcança e não apreende a essência da coisa (cf. ESPINOSA, 2012, p. 53), de tal forma que o conhecimento do efeito nada mais é do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa (ESPINOSA, 2015b, p. 55). Para Spinoza, conhecer a coisa por sua causa garante apreender a essência e a gênese da coisa, isto é, conhecer o que a coisa é realmente e como é realmente concebida, pois, para Spinoza, não há na natureza uma coisa que não se possa perguntar por que é ou existe, e por isso cabe sempre investigar por que causa uma coisa é ou existe; já que, se não há causa, seria impossível assinalar que a coisa é ou existe (ESPINOSA, 2012, p. 77). Nesse sentido, a boa definição também deve ser causal, porque, ao determinarmos as causas das coisas, também estamos definindo-as real e geneticamente (cf. CHAUI, 1993, p. 72), pois a definição real é a definição que, além de oferecer a causa que produz o definido, oferece a essência íntima do definido, de maneira que a definição perfeita e verdadeira é a definição real genética (CHAUI, 1993, 2001, p. 7).

No *Tratado da emenda do intelecto*, Spinoza declara "[...] que para a certeza da verdade não é mister nenhum outro signo senão ter uma ideia verdadeira" (ESPINOSA, 2015b, p. 47). E mais adiante assevera que "[...] a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma essência particular afirma-

tiva ou de uma verdadeira e legítima definição." (ESPINOSA, 2015b, p. 55). A verdade para Spinoza reside na própria ideia, e a melhor ideia é aquela "concebida e conseguida com clareza e distinção, sendo verdadeira por isso" (TEIXEIRA, 2001, p. 50). Na *Carta 4*, Spinoza assinala, sob a forma de uma verdade geral (axioma), que é verdadeira toda definição que seja uma ideia clara e distinta (cf. ESPINOSA, 1983, p. 369), corroborando ainda mais isto que é afirmado no *Tratado da emenda do intelecto*. Assim, as ideias são as essências particulares afirmativas, responsáveis por conduzir o conhecimento a estudar as condições de uma boa definição, a saber, a definição das essências particulares afirmativas, na qual a regra fundamental e única passa a ser a da boa definição, que, por sua vez, deve ser feita pela essência das coisas, e não pelas propriedades das coisas, pois não basta que as ideias sejam claras e distintas, mas é necessário que façam parte da cadeia causal que principia com a ideia do Ser Perfeito, de maneira que essa série causal única, ordenada e unificada expresse a Realidade total (cf. TEIXEIRA, 2001, p. 62). Assim, a definição verdadeira deve dizer o que é a essência ao mostrar como e por que é, já que a definição verdadeira deve referir-se a uma essência determinada na medida em que exprime uma realidade determinada, de tal maneira que a descreva como é em si mesma(cf. CHAUI, 1999, p. 681). Nesse sentido, devido àuniversalidade do axioma, é necessariamente verdadeira toda definição que se apresenta sob a forma de uma ideia clara e distinta, dado que "tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com verdade desta coisa" (ESPINOSA, 2012, p. 49). Ademais, uma definição dessa natureza é verdadeira também porque é uma ideia adequada da coisa (cf. CHAUI, 2001, p. 27), devendo, para tanto, oferecer a causa eficiente da coisa definida. Assim, a definição verdadeira é nominal, essencial, concebível e causal, pois se refere, sobretudo, ao necessário, já que declara o que a coisa é, como é e como pode

ser concebida, referindo-se, notadamente, às essências ou às afecções de coisas (CHAUI, 1999, pp. 681-682).

No *Tratado da emenda do intelecto*, ao ressaltar que a maneira ótima de raciocinar consiste em partir das ideias mais simples (claras e distintas), Spinoza destaca que a boa definição deve ser a mais simples possível, pois livra o raciocínio do círculo vicioso e o entendimento da dúvida (cf. ESPINOSA,2015b, p. 51; p. 69). Assim, as definições spinozanas devem ser encaradas como os fundamentos e princípios que dirigem o pensamento ao entendimento certo e ao melhor conhecimento da Natureza. Nesse mesmo sentido, na *Carta 60*, ao tratar da definição como princípio de dedução, Spinoza assinala que a única regra a ser observada é que seja encontrada uma definição da qual tudo possa ser deduzido (cf. ESPINOSA, 1983, p. 372), de maneira a extrair do conceito de uma coisa tudo o que dele é possível deduzir, sendo que o trabalho da definição é o de produzir efeitos de conhecimento por meio de demonstrações (cf. CHAUI, 2001, p. 26), já que a melhor conclusão haverá de ser tirada de alguma essência particular afirmativa, isto é, de uma verdadeira e legítima definição, pois só se podem entender as propriedades das coisas quando se conhecem as suas essências (cf. ESPINOSA, 2015b, p. 56; p. 85). Por isso Spinoza é bastante enfático ao afirmar que "[...] os verdadeiros princípios das ciências devem ser a tal ponto claros e certos que não precisem de nenhuma prova, estejam postos fora de todo risco de dúvida e sem eles nada possa ser demonstrado" (ESPINOSA, 2015c, p. 63).

Portanto, de maneira genérica, consideramos que a definição spinozana é uma sentença que declara as essências e afecções de coisas de maneira a alcançar e exprimir a ideia verdadeira delas; designando a significação da coisa de maneira tão evidente que seja apreendida pelo intelecto como que em *um só golpe de olhar*. Dito isso, passemos agora a

examinar o conteúdo das definições spinozanas. Em primeiro lugar, observemos que algumas das definições spinozanas estão acompanhadas de explicações; em segundo lugar, ressaltemos que a maioria das definições spinozanas é feita em função de termos não previamente definidos; e, em terceiro lugar, notemos que as definições spinozanas não encerram e não tratam nem de conceitos nem de entes geométricos.

3. DEFINIÇÃO SEGUIDA DE EXPLICAÇÃO[3]

Na sexta definição, Spinoza define Deus através de um termo não previamente definido e não previamente nomeado. O termo em questão é a expressão "absolutamente infinito". No intuito de esclarecer melhor ao leitor o que se deve compreender por "absolutamente infinito"[4], Spinoza acrescenta uma explicação à sexta definição. A inclusão desse adendo explicativo pressupõe que o enunciado da referida definição não é autoevidente; autodeterminado e autossuficiente, como deveria sê-lo.[5]

3 Ressaltamos que nenhuma das definições dos *Elementos* de Euclides apresenta nota explicativa, de maneira que isto já aponta uma distinção entre Euclides e Spinoza quanto ao Método.

4 Chaui conjectura que o conceito de "infinito" está implicitamente contido na definição de *causa sui* relativamente à de coisa eterna. (CF. CHAUI, 2001, pp. 15-16). Chaui interpreta o termo "absolutamente infinito" como essência desprovida de qualquer negação porque tudo lhe pertence. (CHAUI, 2001, p. 14).

5 Segundo Pascal, uma autêntica definição deve designar coisas tão conhecidas por si mesmas e perfeitamente claras que jamais dependam de outros termos e/ou explicações para serem compreendidas. (cf. PASCAL, 2004, pp. 69-76). Para Pascal, o grande mérito de um legítimo método geométrico deve ser o de enunciar e declarar termos e princípios extremamente claros e evidentes, pois os verdadeiros fundamentos (definição e axioma) de uma genuína geometria sintética não devem necessitar de explicação ou comprovação (PASCAL, 2004, pp. 80-85). Segundo Hobbes, uma verdadeira definição deve determinar o significado do definido de maneira a retirar dele toda significação que não esteja

A outra definição cujo enunciado está condicionado a uma explicação[6] é a definição de eternidade. Spinoza aqui procede da mesma forma que na sexta definição, acrescentando uma explicação à oitava definição, de

contida na própria definição; prover uma noção universal do definido de maneira a representar uma imagem universal dele, não aos sentidos, mas à mente; exibir uma ideia clara do definido de maneira que não se façam necessários questionamentos quanto a sua aceitação, pois se os princípios não são conhecidos por si mesmos, então não são princípios autênticos (cf. HOBBES, 2009, pp. 163-165). Para Hobbes, todo raciocínio iniciado a partir de princípios verdadeiros produz ciência e é uma demonstração verdadeira, de maneira que se definições verdadeiras são tomadas como premissas em todos os tipos de teorias, então as demonstrações são inegavelmente verdadeiras. (HOBBES, 2009, p. 167). Assim, conforme Pascal e Hobbes, uma legítima definição deve ser dotada de inteligibilidade autossuficiente e autodeterminada, sendo que toda e qualquer explicação da coisa definida deva estar tão somente no enunciado da definição, de tal modo que complementos e/ou adendos explicativos sejam desnecessários para o assentimento e/ou compreensão do conteúdo da definição. Nesse aspecto, poderíamos apontar e considerar divergências e distinções ora entre Spinoza e Pascal ora entre Spinoza e Hobbes quanto aos princípios de demonstração do método geométrico. As solicitações de Mersenne nas *Objeções Segundas* (cf. DESCARTES, 1979, pp. 146-9) e o prefácio de Meyer aos *PPC*(cf. ESPINOSA, 2015C, pp. 33-41) sugerem que o Seiscentos tinha uma preocupação e um interesse didáticos no método, de tal modo que poderíamos conjecturar que a inclusão de explicações às definições seria um recurso didático.

6 Nesse aspecto, Spinoza seria alvo das críticas dos matemáticos e lógicos da Escola Formalista, pois o receituário de uma boa definição para os lógicos-matemáticos formalistas é bastante criterioso e exigente, pois preconiza que uma definição propriamente dita é uma sentença declarativa cujo enunciado deve ser determinado e suficiente por si mesmo, no sentido de que independe de adendos explicativos para ser autoevidente e indubitável. (cf. COSTA, 1992, pp. 49-63). Conforme esses critérios, para os quais uma autêntica definição deve independer de explicações alheias e externas ao seu enunciado, uma definição acompanhada de explicação não seria propriamente uma definição, pois se assemelharia mais a um escólio, corolário ou lema. Mas consideramos que essa provável crítica não atingiria nem caberia na axiomática spinozana, já que, como abordamos acima (prólogo), a concepção de Spinoza referente à boa definição é bastante diferente da dos Formalistas. Nesse quesito, os *Elementos* se enquadram nas regras de uma boa definição conforme os Formalistas, já que nenhuma das definições euclidianas apresenta explicação.

maneira que o faz especialmente para esclarecer melhor o que se deve compreender por "existência" quando associada à coisa eterna.

Assim, o fato de algumas das definições spinozanas estarem acompanhadas de notas explicativas, ao passo que as definições euclidianas não o estão, aponta uma diferença sutil entre a *Ética* e os *Elementos* quanto à exposição e disposição do método geométrico. Ressaltamos que uma "definição seguida de nota explicativa" não introduz nenhuma contrariedade ou contradita ao método geométrico, mas consideramos pertinente apontar esta distinção para registar uma diferença, por mais simples que seja, entre Euclides e Spinoza quanto ao Método, sobretudo a maneira como Spinoza faz uso dos princípios de demonstração[7] do método geométrico.

4. definição em função de termo não previamente definido

A primeira definição da *Ética*I enuncia o conceito de *causa sui*. Nessa definição, Spinoza declara o que compreende por "causa de si". Spinoza define "causa de si" em função dos termos "essência" e "existência" através da expressão "essência envolve existência", apesar de não tê-los nomeado nem definido previamente. Os termos "essência" e "existência", no âmbito da tradição filosófica (cf. ABBAGNANO, 2012, pp. 417-423), são vocábulos de acepção problemática e complexa, dado que apresentam significados distintos e vários, cada qual apropriado a uma determinada situação, investigação ou interpretação; cada qual adotado e empregado por certo filósofo ou por determinada corrente filosófica. Ademais, ainda temos em consideração que Spinoza tinha o seu próprio

7 Definição, axioma e postulado. Neste artigo, tratamos apenas das definições.

conceito de essência e de existência, inclusive muito distinto do restante da tradição filosófica.[8]

Spinoza, no conjunto de sua produção filosófica, não nos explica diretamente o que entende por essência, ou seja, não nos fornece um conceito para essência.[9] Spinoza comumente faz analogia com a matemática para explicar certos conceitos, nos dando a entender, via comparação com as operações e objetos da matemática, o que compreende por certas noções. Dessas analogias, a mais notória e comumente empregada por Spinoza é a do triângulo: a essência seria algo que é próprio da coisa assim como é próprio do triângulo ter três lados. Dessa analogia, pressupõe-se que a essência seria a determinação das características mais marcantes da coisa: aquelas propriedades fundamentais que afirmam e mostram a natureza mais íntima da coisa, que a definem

8 No que se refere ao pensar e ao dizer de Spinoza, é imprescindível que estejamos cientes de que os termos da tradição filosófica adquirem uma acepção própria na filosofia spinozana, visto que Spinoza se apropria do vocabulário da Tradição e os emprega à sua maneira, imprimindo-lhes um sentido particular, como o próprio Spinoza admite: "Sei que esses nomes significam outra coisa no uso comum. Contudo meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e indicá-las com vocábulos cuja significação usual não repugna inteiramente àquela com que quero empregá-los [...]" (ESPINOSA, 2015a, p. 349). Assim, Spinoza "[...] se apropria de uma linguagem tradicional para expressar um aparato conceitual radicalmente novo, tal como ocorre, segundo a grande maioria dos intérpretes, com o seu uso dos termos "substância", "atributo" e "modo"" (GLEIZER, 2006, p. 169). Daí, talvez, a necessidade de adendos e notas explicativas como recursos didáticos.

9 Spinoza afirma o seguinte: " Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido"(ESPINOSA, 2015, EII, def. 2, p. 125). Spinoza não declara diretamente o que entende por essência, mas apenas explica o que entende por aquilo que pertence à essência de uma coisa. Por isso discordamos de Ramond (2010, p. 36) quando denota que, na referida definição, Spinoza define diretamente o termo essência.

indubitavelmente, sem as quais a coisa nada seria e deixaria de ser ou existir, analogamente ao triângulo que deixa de ser triângulo quando se tira um dos seus três lados.

No *Tratado da emenda do intelecto*, ao enunciar os quatro modos de percepção, Spinoza (2015b, pp. 37-41) declara sua predileção pelo quarto modo (intuição) [10], pois é o modo pelo qual se conhece a coisa por sua essência. O quarto modo spinozano de conhecimento consiste em ter e formar ideias claras e distintas apenas pela força do intelecto (cf. ESPINOSA, 2015b, p. 69; p. 83; p. 93), isto é, conceber ideias que venham do puro pensamento, porque é da natureza do pensamento formar ideias verdadeiras, e, como tal, envolve verdadeiramente a essência das coisas. Sendo assim, o termo essência em Spinoza não carece de definição porque é um conceito intuitivo. No *Breve tratado*, ao operar a demonstração da existência de Deus, Spinoza começa pelo argumento de que tudo aquilo que aparece claro e distinto ao nosso entendimento sobre a natureza de uma coisa pode ser afirmado verdadeiramente como pertencente à natureza dessa coisa (cf. ESPINOSA, 2012, p. 49). Disso, Spinoza conclui argumentando que entende clara e distintamente que a existência pertence a Deus. Em seguida, Spinoza (ESPINOSA, 2012, p. 49) oferece outra maneira de demonstrar que Deus existe, partindo da afirmação de que as essências das coisas jazem imutáveis na eternidade. Dessa premissa, Spinoza conclui que a existência de Deus é essência. Assim, como quer Spinoza, Deus existe necessariamente porque sua natureza é inabalável e eterna. Quando se trata da substância, há uma identidade entre essência e existência, de maneira que essência e existência passam

10 "Mas um quarto, que tem o conhecimento mais claro, não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque com sua intuição vê imediatamente [...]" (ESPINOSA, 2012, p. 93).

a ser termos sinônimos e/ou conceitos equivalentes; mas, sobretudo, essência envolve existência somente porque Deus é *causa sui*. O mesmo não pode ser afirmado quando se trata das afecções da substância, pois a essência dos modos não envolve existência, dado que jazem apenas na duração definida, e, por isso, são distintas. Ademais, como a substância é única, eterna e una, então, necessariamente, deve haver um só ente que subsiste pela sua própria suficiência e força como fruição infinita do existir. (cf. ESPINOSA, 1983, p. 374; p. 386). Este ente só pode ser Deus e sua essência deve envolver necessariamente existência. Assim, como a existência é atribuída somente à substância, e, em se tratando da substância, já que há uma identidade entre essência e existência, concluímos que "existência" é um conceito intuitivo, de maneira que não carece de definição. Sendo assim, os termos "essência" e "existência" não carecem de ser previamente definidos, dado que são termos e conceitos intuitivos, ou seja, inteligidos por si mesmos.

A segunda definição da *Ética*I é a de "coisa finita". Spinoza define "coisa finita em seu gênero" por si e em si, isto é, define a coisa sem sair da coisa; a coisa pela própria coisa. Mais importante que isso, Spinoza define "coisa finita" sem recorrer a nenhum conceito ou termo que carece de definição prévia. Notemos também que o conteúdo do enunciado de "coisa finita" é constituído de vocábulos claros e evidentes por si mesmos, de maneira que esta definição é apreendida prontamente. A definição de substância é a próxima na sequência. Nessa definição, Spinoza declara o que entende por substância de maneira bastante clara e evidente; sem recorrer ao emprego de vocábulos que não foram previamente definidos ou nomeados. As definições subsequentes referem-se às concepções spinozanas dos atributos e modos da substância. Spinoza define "atributo" em função dos termos "intelecto" e "substância", e de-

fine "modo" em função dos termos "afecção" e "substância". O termo "substância" não representa problema conceitual algum para a designação e compreensão de ambas as definições, porque já está perfeitamente definido. Mas o mesmo não se pode afirmar dos termos "intelecto" e "afecção", visto que não foram nem conceituados nem nomeados no conjunto das definições predecessoras. Da leitura do *Tratado da emenda do intelecto*, depreendemos que o intelecto é a capacidade de inteligir a essência (ou a ideia verdadeira) das coisas; ou ainda, a ação do pensamento para alcançar e envolver a verdade excelente e o conhecimento perfeito das coisas. Sobre o termo "afecção", Spinoza o chama de "modificação", pois ao tratar de essências engendradas das essências dos atributos da substância, Spinoza declara que "[...] a essência de cada uma das modificações está contida nos mencionados atributos [...]" (ESPINOSA, 2012, p. 159). Geralmente, Spinoza emprega os termos "intelecto" e "afecção" sem preocupar-se em defini-los, mas apenas os usa. Dessa forma, assim como os termos "essência" e "existência", consideramos que os termos "afecção" e "intelecto" devem ser tratados como conceitos intuitivos, sendo assim claros e distintos por si mesmos; não carecendo, portanto, de definição.[11]

A sexta definição da *Ética*I é a de Deus. Nessa definição, Spinoza declara o que compreende por Deus, identificando-o como o ente absolutamente infinito. Notemos que Spinoza não designou previamente o termo "absolutamente infinito". No entanto, notemos que o significado deste termo é dado e posto na própria definição de Deus, pois o que vem após o denotativo *hoc est* (isto é) é a própria explicação para o que

11 Cf.DELBOS, 2002, pp.19-20 — sobre a "aparente simplicidade das definições da *Ética*".

deve ser inteligido por ente "absolutamente infinito". Assim, a expressão "absolutamente infinito" é definida no interior da própria definição de Deus, de maneira que não carece de definição prévia.

Por fim, temos as definições de liberdade e de eternidade. A sétima definição declara o que Spinoza entende por "coisa livre" de maneira perfeitamente clara e evidente; prontamente conhecida por si mesma, sem recorrer às definições antecedentes nem a termos carentes de definição prévia. A oitava definição declara o entendimento spinozano acerca da eternidade. Spinoza define eternidade em função dos termos "existência" e "coisa eterna". Não há problemática alguma nessa definição, já que ambos são noções intuitivas, e, como tais, são inteligíveis em si e por si mesmos, como bem discutimos acima. Para dotar esta definição de mais clareza e inteligibilidade quanto à relação que estabelece entre eternidade e existência concernente à substância, Spinoza lhe confere uma explicação, cujo conteúdo consiste de termos simples e evidentes.[12]

12 Assim, nesse aspecto, Spinoza não seria alvo das críticas dos Formalistas quanto ao seu receituário de uma boa definição. Conforme os formalistas (cf. COSTA, 1992, pp. 49-55), uma definição propriamente dita deve satisfazer também os seguintes critérios: ou definir a coisa por si mesma ou definir a coisa em função de outras coisas previamente definidas. Conforme os Formalistas, uma definição que declara algo em função de termos não previamente definidos com clareza e distinção, não é boa porque acarreta problemas de coerência e consistência para a demonstração das proposições. Nesse quesito, tanto Euclides como Spinoza estão sujeitos a receber tais críticas, já que as definições euclidianas e spinozanas definem coisas em função de outras coisas que não foram previamente definidas. Mas, em relação a Spinoza, estas críticas não se aplicam porque todos os termos empregados sem definição prévia são intuitivos, de maneira que não carecem de definição. Ademais, esta crítica não atinge e não cabe no sistema axiomático spinozano, já que a concepção de Spinoza referente à boa definição é bastante diferente da dos formalistas.

5. DEFINIÇÃO NÃO GEOMÉTRICA

Não há dúvidas de que as definições euclidianas são definições puramente geométricas, porquanto encerram objetos estritamente geométricos; tratam de entes genuinamente geométricos. O mesmo não pode e nem deve ser afirmado das definições spinozanas, porquanto não encerram nem tratam de coisas ou noções geométricas, como apontaremos doravante.

A definição 1 encerra o conceito de causa de si.A *causa sui* é tudo aquilo cuja essência envolve existência porque é algo cuja natureza só pode ser concebida existente; quer dizer, aquela essência que é existente por si mesma, sem depender de nenhuma outra coisa que a faça existir ou que a conserve na existência. A causa de si é a "causa que tira a sua origem de si mesma" (CHAUI, 1999, p. 767), pois ser *causa sui* "significa não receber a existência de nenhuma outra causa, já que a contém em sua própria essência" (CHAUI, 1999, p. 767). O ente que é *causa sui* é uma essência originária porque sua essência implica existência, isto é, o ente cuja natureza não pode ser concebida senão existindo. A definição de *causa sui*, portanto, apresenta dois aspectos ontológicos fundamentais: Ser e Ser Concebido. O primeiro com relação ao que é *causa sui* nela mesma, ou seja, aquilo que é, e o segundo com relação à maneira como deve ser concebida, ou seja, aquilo que surge em seu ser.

A definição 2 encerra o conceito de coisa finita.A *Res in suo genere finita* é aquela que pode ser delimitada (ou limitada) por outra de mesma natureza (ou mesmo tipo), a exemplo de um corpo[13]não poder delimitar

13 "[...] por corpo, Espinosa entende toda modificação finita, determinada e singular da essência do atributo extensão cuja contraparte no atributo pensamento não é uma

(ou limitar) um pensamento e vice-versa. O finito *in suo genere*, nesse caso, se refere à limitação de uma coisa por outra coisa de mesma natureza que ela; uma coisa contida em outra coisa de mesmo tipo que ela(cf. CHAUI, 1999, p. 90). Note que este tipo de "finito" é desprovido de propriedades geométricas; de modo que é inconfundível com o "finito" da geometria euclidiana.

A definição 3 encerra o conceito de substância. A *substantia, quod in se est &per se concipitur*, é aquilo que é em si e concebido por si porque não depende de outra coisa para ser e não depende do conceito de outra coisa para ser conhecido. Por ser *in seeper se*, a substância é *causa sui*. *In se* é o que uma coisa é por sua natureza; é o que tem subsistência própria, sem depender de outra coisa para existir. A substância é dita *in se* porque existe em si mesma e não está em nenhum outro ou não é em nenhum outro. *Per se* é a maneira como alguma coisa existe quando sua existência não depende de nenhuma outra coisa, mas apenas de sua própria natureza, ou quando é autossuficiente e independente para existir, sem carecer de coisa alguma que a faça ser. É *per se* aquilo cuja essência é existente por conta própria, sem depender de uma causa que a faça existir, nem de uma outra causa na qual esteja contida. Assim, a substância é entendida como oque existe a partir de si mesmo porque tem em si e por si mesmo a força para existir(CHAUI, 1999, p. 239, nota 1),de maneira que a substancialidade spinozana consiste no Ser simplesmente dado absoluto nele mesmo, porquanto sua essência não é referida a outrem.

A definição 4 encerra o conceito de atributo. O *attributum, quod intellectus de substantia percipit*, é aquilo que conhecemos imediatamente como constituindo a essência da substância, pois o *attributum* tem como

mente e sim uma ideia." (CHAUI, 1999, p. 757).

referência a atividade do intelecto para conhecer a essência da substância, dado que é o intelecto que permite o conhecimento da essência (ou da existência) de um ente (CHAUI, 1999, p. 62, nota 117). Disso, o atributo, além de constituir, também exprime a essência da substância, pois os atributos exprimem aquilo que pertence à substância. Os atributos, por serem constituintes e manifestações da essência da substância, são em si e por si, e, portanto, são *causa sui*, de maneira que todos os atributos da substância são concebidos por si mesmos, visto que nenhumdeles é nela anterior ao outro (CHAUI, 1999, p. 806; p. 690; p. 399; p. 739; p. 813; p. 689; p. 736; p. 685). Apesar de admitir a infinidade dos muitos atributos dasubstância, Spinoza assinala que apenas dois deles nos são acessíveis: pensamento (*cogitatio*) e extensão (*extensio*). Assim, conforme Spinoza, a substância tanto é coisa pensante (*res cogitans*) como coisa extensa (*res extensa*).

A definição 5 encerra o conceito de modo. O *modus, substantiae affectiones, id quod in alio est*, *per quod etiam concipitur*, é afecção da substância; ou melhor, é uma afecção de um determinado atributo da substância. Por exemplo: Spinoza nomeiae designa a extensão e o pensamento como atributos da substância, e apresenta o corpo como afecção da extensão e a mente como afecção do pensamento. Logo, corpo e mente são modos, engendrados de maneira certa e determinada por seus respectivos atributos, já que os corpos são extensos e as mentes são pensantes(cf. CHAUI, 1999, p. 74). Disso, temos que corpo e mente são produzidos pela substância; são efeitos do ente que é *causa sui*, concebidos a partir da atividade geradora dos atributos; engendrados da "natureza de seus respectivos atributos enquanto estes são afetados por modificações finitas"(CHAUI, 1999, p. 73). Os modos são essências que não envolvem existência; entes que perseveram na duração por intermédio da ação mantenedora

da substância, porquanto não são em si e por si. Assim, os modos são coisas criadas por outro e em outro, modificações ou determinações dos atributos substanciais, denominados, por isso, afecções da substância.

A definição 6 encerra o conceito de Deus. O deus spinozano,*ens absolute infinitum negationem nullam involvit,* é a substância absolutamente infinita; o ente cuja essência eterna e infinita se exprime por meio de seus infinitos atributos. O absoluto "significa, em seu sentido primeiro, não ser formado a partir de outro, não ser pensado a partir de outro e não ser resultado da reunião de outros" (CHAUI, 1999, p. 796),e o infinito é "afirmação incondicional de si mesmo, ausência de limitação externa e de negação interna"(CHAUI, 1999, p. 812). Assim, o ente absolutamente infinito "exprime a constituição do ser absoluto por seus infinitos atributos infinitos"(CHAUI, 1999, p. 795), de modo que "um ser absolutamente infinito é uma essência de que se afirma tudo porque é constituída por infinitos atributos infinitos e perfeitos, dos quais se seguem todos os efeitos existentes na Natureza." (CHAUI, 1999, p. 795). Portanto, é absolutamente infinito "o ser do qual nenhum atributo infinito pode ser negado ou excluído, mas deve possuí-los todos, pois a essência do absolutamente infinito não envolve nenhuma negação"(CHAUI, 1999, p. 811). Assim, a

> Substância é o que só pode ser concebido como infinito por sua natureza porque sua essência envolve existência necessária, só podendo, por conseguinte, ser concebida como eterna porque eterno não é o sem começo e sem fim, mas o que existe pela força de sua essência (CHAUI, 1999, p. 719).

A definição 7 encerra o conceito de coisa livre. A *res libera, a se sola determinatur*, é aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir porque sua essência envolve

existência e é causa de si.[14]Spinoza

> [...] sublinha que é livre o que age por necessidade de sua natureza e não por causalidade da vontade. Liberdade, pois, não é ausência de causa, mas presença de uma causa necessária interna que exprime a essência do ser que a efetua. Anecessidade é causa eficiente interna; a liberdade, autodeterminação(CHAUI, 1999, p. 81).

Portanto, o que é e existe necessariamente é o mais livre porque é absolutamente causa de si. Assim, "[...] o que não existe pela necessidade de sua essência (por não ser causa de si mesmo) existe pela necessidade de sua causa e, portanto, uma essência que não envolva existência não é uma coisa possível e sim uma coisa necessária pela causa"(CHAUI, 1999, p. 882).

A definição 8 encerra o conceito de coisa eterna. A *aeternitas* não é o tempo ilimitado nem duração ilimitada, não é infinidade do antes e do depois, não é unidade de todos os tempos num agora interminável, mas é ausência de tempo e de duração, porquanto o ser cuja essência envolve existência necessária é eterno"(CHAUI, 1999, p. 424). Assim, a eternidade é a essência que envolve existência necessária porque "[...] eterna não é

14 Spinoza entende a liberdade como "[...] espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo, acrescentando-lhe, porém, a ideia paradoxal de necessidade livre, isto é, de uma necessidade espontânea que brota da essência do próprio ser, contrapondo-se à necessidade de uma causa externa que força alguma coisa a uma existência ou ação que, por si mesma, nem possuiria nem realizaria. A diferença, portanto, não se estabelece entre liberdade e necessidade, e sim entre liberdade e constrangimento, e o que diferencia o constrangimento da liberdade não é a ausência da causa que incita a existir e agir. [...] liberdade não é livre decisão de uma vontade, e sim a necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias. Sendo causa de si, Deus age pela livre necessidade de sua essência [...]." (CHAUI, 1999,p. 78).

uma vida imensa, ilimitada e infindável, mas [é] a necessidade da existência do que só pode ser concebido existindo por si e em si mesmo, numa palavra, do que é causa de si"(CHAUI, 1999, p. 424).

Pelo exposto acima, vemos que as referidas definições spinozanas não tratam de entes geométrico-matemáticos, e sim de entes metafísico-ontológicos. Assim, as oito definições da *Ética*I não são geométricas porque não encerram nem tratam de conceitos ou objetos da geometria, dado que *causa de si*, *coisa finita*, *substância*, *atributo*, *modo*, *Deus*, *coisalivre* e *eternidade* são conceitos desprovidos de natureza geométrica. Sob esse aspecto, consideramos que a *Ética* se distingue dos *Elementos*, já que as definições euclidianas lidam com coisas de natureza geométrica, tais como ângulos e círculos. Consideramos que estas ponderações podem ser estendidas para todas as demais definições da *Ética*.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao examinarmos e discutirmos as definições spinozanas, apontamos algumas distinções pertinentes entre Spinoza e Euclides: 1) algumas definições spinozanas são acompanhadas de explicação; 2) algumas definições spinozanas são definidas em função de termos não previamente definidos; 3) as definições spinozanas não definem nem tratam de entes ou objetos geométrico-matemáticos. A partir da discussão do terceiro ponto, apontamos que as definições spinozanas são definições não geométricas. Sendo assim, essa terceira observação mostra muito bem a distinção entre Spinoza e Euclides quanto ao método geométrico. As *definições* são os principais "princípios de demonstração" de uma teoria axiomática porque são os "conceitos primitivos" e os "fundamentos iniciais" de uma teoria dedutivo-sintética. Assim, o método demonstra-

tivo euclidiano é denominado "geométrico" porque seus pressupostos e hipóteses de partida são coisas puramente geométricas (ponto, linha, superfície, ângulo, círculo etc). O mesmo não pode ser afirmado em relação aos "princípios fundantes" da *Ética*. A partir desta distinção, consideramos que não há a presença e/ou o emprego efetivo do método geométrico euclidiano na *Ética*.

Desse modo, se faz pertinente e legítimo o seguinte questionamento: até que ponto e sob quais aspectos teríamos uma *Ética demonstrada geometricamente*, como é posto pela maioria dos intérpretes e comentadores da filosofia spinozana.[15] Sendo assim, consideramos pertinente inquirir até que ponto o método geométrico empregado na *Ética* diverge daquele empregado nos *Elementos*. Em vista desses destaques, sempre tomando Euclides como principal referencial, seria presumível que se indagasse acerca da presença ou do emprego efetivo de um método geométrico na *Ética*. Mas, mais que isso, também seria presumível que se dissesse que não há propriamente um método geométrico em Spinoza; ou ainda, que não há uma*ética geométrica*.

Consideramos que a maioria dos intérpretes de Spinoza admite a realização de um método geométrico na *Ética* pelas seguintes razões: 1) a obra máxima de Spinoza, *EthicaOrdineGeometricodemonstrata*, está escrita conforme o modelo dos *Elementos*de Euclides, pois segue a estrutura lógico-dedutiva da matemática em *ordem sintética*[16]; 2) no Seiscentos,

15 Por exemplo, Chaui faz uso do termo "geometria spinozana" e faz menção a uma "matemática spinozana" (CF. CHAUI, 1999, p. 359; pp. 618-19).

16 Em relação ao método geométrico, Descartes distingue duas coisas: a "ordem" e a "maneira" de demonstrar. A "ordem" de demonstrar consiste em declarar primeiro as coisas que são conhecidas sem o auxílio das segundas, de tal modo que as segundas sejam conhecidas só pelas primeiras. A "maneira" de demonstrar é sintética e/ou

"ordem" e "método" são termos sinônimos; 3) o subtítulo da *Ética*, *Ordine Geometrico demonstrata*, já de antemão, dá a entender que Spinoza pretende expor sua teoria filosófica da ética conforme a *ordem geométrica*, ou seja, uma *ética demonstrada geometricamente*. De nossa parte, tendo em vista a compreensão e o uso da geometria euclidiana no Seiscentos[17] e as distinções apontadas entre Spinoza e Euclides quanto às definições, consideramos que a*Ética* não está demonstrada segundo o *método geométrico euclidiano* (método axiomático geométrico), mas apenas segundo a *ordemgeométrica euclidiana* (ordem sintética).

Por fim, embora entendamos que tais inquirições sejam relevantes e razoáveis, algumas ressalvas e observações devem ser feitas relativamente às definições spinozanas. A forma como Spinoza declara suas definições é bastante inovadora e original[18], não porque se distingue

analítica. Descartes, em sua obra magna, as *Meditações metafísicas*, seguiu apenas a via analítica (cf. DESCARTES, 1979, pp. 166-7). Genericamente, a "ordem geométrica" é o percurso dedutivo que vai dos indemonstráveis aos demonstráveis; dos primitivos aos derivados; das premissas às conclusões. A "ordem analítica" é o oposto da sintética. Assim, o método geométrico euclidiano, quanto a sua "ordem de demonstração", é puramente sintético, e por isso é também denominada pelos Doutos do Seiscentos de *ordem geométrica*. Por isso também os termos "método geométrico" e "ordem geométrica" são tidos e usados como sinônimos no Seiscentos. Em Pascal "método" e "ordem" são sinônimos(cf. PASCAL, 2004, pp. 71-72). Spinoza faz menção ao termo "ordem geométrica", mas não menciona o termo "ordem sintética". É importante esclarecer que a expressão "método geométrico" é usada no âmbito da filosofia, sobretudo pelos comentadores de Spinoza, para se referir ao método dedutivo euclidiano. Já na matemática, em todo o seu âmbito, é usado apenas o termo "método axiomático" (ou sintético) para se referir ao método dedutivo euclidiano.

17 Cf. Victor Delbos (2002, p. 20)— sobre a necessidade de recolocar o espinosismo na história.

18 Kaplan sustenta a tese de que a originalidade de Spinoza está no seu uso próprio do método geométrico para expor sua filosofia. (cf. FRAGOSO, 2011, pp. 97-98). Wolfson, Kaplan e Gueroult sustentam que Spinoza é o grande pioneiro e precursor na aplicação

de Euclides em boa medida, mas devido aos seguintes aspectos: 1) a definição deixa de ser mera declaração de nomes e conceitos, passando a ser declaração de essências e de concepções de coisas; 2) a definição passa a ser a própria ideia adequada de uma coisa, declarando a coisa como é em si e por si mesma ou noutra coisa; 3) a definição passa a trazer a própria causação de uma coisa, declarando como a coisa deve ser concebida em si e por si mesma ou por outra coisa.[19]

do método geométrico em filosofia (FRAGOSO, 2011, pp. 116-17). Nesse aspecto, alguns comentadores apenas divergem quanto à intenção com que Spinoza emprega o método geométrico em seu filosofar. Wolfson, por exemplo, defende a tese de que o método geométrico foi utilizado por Spinoza apenas como um recurso literário, cuja finalidade seria pedagógica(FRAGOSO, 2011, p. 118). Outros, como Gueroult e Deleuze, sustentam a tese de que o método geométrico foi empregado por ser uma necessidade interna do sistema filosófico spinozano(FRAGOSO, 2011, pp. 126-127; p. 144).Hubbeling e Couchoud, divergindo um pouco de Wolfson e Gueroult relativamente ao método, sobretudo em relação à *Ética*, negam o uso do método geométrico por Spinoza, e, em seu lugar, admitem o uso de um método axiomático informal, pois afirmam que a axiomática spinozana não é consistente, coerente e fiel quanto à forma. (FRAGOSO, 2011, pp. 159-61).

19 Assim, conforme estes três pontos, o entendimento de Spinoza referente a uma definição diverge significamente dos de Hobbes e Pascal. Ver nota 6.

SOME CONSIDERATIONS ON SPINOZA'S DEFINITIONS OF *ETHICS* I IN RELATION TO EUCLID'S *ELEMENTS*

ABSTRACT:We will examine and discuss the nature and content of the definitions of the first part of Spinoza's *Ethics* in relation to Euclid's *Elements*. Our main purpose is to point out that the Spinozistic definitions are distinct and discrepant from Euclidean definitions in some significant aspects. From this, we will point out and consider the differences and similarities that exist between the Euclidean geometric method and the Spinozistic geometric method, in order to problematize the theme of the presence of the geometric method in Spinoza's *Ethics*.

KEYWORDS: Euclid, *Elements*, Spinoza, *Ethics*I, definitions, geometric method.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (2012). *Dicionário de filosofia*. Tradução e revisão de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6º ed. São Paulo: Martins Fontes.

ABRANTES, J. (2018). O método geométrico euclidiano. *Conatus — Filosofia de Spinoza*(Fortaleza), vol. 10, n. 20, dez, pp. 57-68.

ARISTÓTELES. (2008). *Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH Unicamp, Cadernos de Tradução n. 15.

CHAUI, M. (2001). A definição real na abertura da *Ética*I de Espinosa. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, vol. 11, n. 1, jan.-jun, pp. 07-28.

_____. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1993). "Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV",

In:*Discurso* (São Paulo), vol. 22, pp. 63-122.

COSTA, N. (1992). *Introdução aos fundamentos da matemática*. 3º ed. São Paulo: HUCITEC.

DELBOS, V. (2002).*O Espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial.

DESCARTES, R. (1979). *Objeções e Respostas (Segundas Objeções e Respostas, Respostas às Quintas Objeções e Carta ao Sr. Clerselier)*. In:*Os Pensadores*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.

EUCLIDES (2009). *Os elementos*. Introdução, tradução e notas de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP.

ESPINOSA, B. (2012). *Breve tratado*. Introdução de Emanuel A. da R. Fragoso e Ericka M. Itokazu; tradução e notas de Emanuel A. da R. Fragoso e Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (1983). *Correspondência*, In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo: Abril cultural.

_____. (2015a). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora USP.

_____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Introdução, tradução e notas de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp.

_____. (2015c). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Introdução de Homero Santiago; tradução de Homero Santiago e Luís C. G. Oliva; revisão de Anastásia G. Itokazu. Belo Horizonte: Autêntica.

FRAGOSO, E.A.R. (2011). *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: Editora UECE.

GLEIZER, M. (2006). Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, vol. 16, nº 1, jan.-jun, pp. 163-198.

HOBBES, T. (2009). *Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica*. Tradução e notas de

Maria Isabel Limongi e Vivianne de C. Moreira. Campinas, SP: Editora Unicamp.

PASCAL, B. (2004). *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*. Prefácio e notas de Marc Fumaroli; tradução de Mario Laranjeira e revisão de Andrea S. M.da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

RAMOND, C. (2010). *Vocabulário de Espinosa*. Tradução de Claudia Berliner e revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.

TEIXEIRA, L. (2001). *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP.

PRINCÍPIOS, COSTUMES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO

Rogerio Fernandes Martins
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
roger_fm_br@yahoo.com.br

RESUMO: Buscaremos posicionar certos aspectos das especulações pascalianas a partir de um pano de fundo epistemológico. Vamos enquadrá-los, mais precisamente, dentro do que se denomina, em Teoria do Conhecimento, a tradição do Fundacionalismo Epistêmico. A intenção aqui será mostrar a gênese dos primeiros princípios, essencial para todo o arcabouço epistemológico nessa tradição, e as consequências daí advindas. Para tanto, compararemos os desenvolvimentos pascalianos com os cartesianos sobre o tema. Esperamos, ao final do artigo, demonstrar a força e a novidade da solução pascaliana e o *desideratum* moral a que ela pode nos conduzir.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal; Epistemologia; Fundacionalismo; Primeiros Princípios.

INTRODUÇÃO

São sete horas da manhã. Antes de me dirigir ao trabalho, penso:

"Devo levar meu guarda-chuva".

Num breve momento de reflexão filosófica à mesa do café da manhã, concluo que a minha afirmação sustenta-se nas seguintes proposições, ou crenças[1]:

1. *"a previsão do tempo afirmou que hoje pela manhã vai chover"*;
2. *"o céu está com muitas nuvens escuras"*;
3. *"o prognóstico da previsão do tempo e o céu com muitas nuvens escuras são fortes indicativos que hoje pela manhã vai chover"*.

Assim, caso (1), (2) e (3) sejam verdadeiras, a proposição *"devo levar meu guarda-chuva"* estará justificada; ou em outras palavras, (1), (2) e (3) sustentam a minha proposição.

Pode-se ver que a proposição (1) poderia ser sustentada, entre outras proposições, por (4), "*acabei de ver na TV a previsão do tempo";* e que ainda a proposição (2) poderia ser sustentada por (5), *"ao acordar observei pela janela do meu apartamento que o céu estava carregado de nuvens escuras"*; e o mesmo raciocínio poderia ser feito com (4) e (5); e assim, sucessivamente, poderíamos continuar regredindo nessa série de razões, buscando sempre mais uma proposição anterior a sustentar a mais atual.

Discute-se desde a antiguidade tal problema e Aristóteles já o expunha na obra *Os Segundos Analíticos*. Atualmente, sob a denominação

1 Exemplo ilustrativo inspirado em Moser, Mulder e Trout (2009, p. 89).

de *O Problema da Regressão,* tornou-se um dos campos de estudo da Epistemologia Contemporânea.

Grosso modo, há quatro soluções clássicas para o problema:

1. o infinitismo epistêmico: a série de proposições acima é infinita;
2. o coerentismo epistêmico: a série fecha-se sobre si mesma transformando-se numa rede, em que todas as proposições, reciprocamente, sustentam e são sustentadas;
3. o ceticismo: não há a possibilidade de se estabelecer nenhuma série daquele tipo;
4. o fundacionalismo epistêmico.

Neste artigo, a solução sobre a qual nossas discussões se desenvolverão será a fundacionalista. Juntamente com a cética, é uma das mais antigas. Desde a antiguidade, não há disputa epistemológica que não a leve em consideração, mesmo que seja para negá-la.

O fundacionalismo epistêmico busca organizar o corpo do conhecimento em uma estrutura que compreende, basicamente, uma série de proposições, ou crenças, dispostas em sequência, numa espécie de corrente, em que podemos vislumbrar, de modo claro, dois conjuntos:

a) um conjunto não inferencial de proposições. Trata-se de proposições que não são sustentadas por outras proposições; elas sustentam, ou melhor, alicerçam todo um desenvolvimento dedutivo, ou indutivo, posterior;

b) um conjunto inferencial de proposições. Trata-se de proposições sustentadas e que sustentam outras; elas fazem parte do encadeamento dedutivo, ou indutivo, propriamente dito.

Dentro desse quadro clássico fundacionalista[2], podemos agrupar, por exemplo, de um lado, a filosofia aristotélica, a cartesiana e as filosofias empiristas; e de outro lado, a filosofia pascaliana, e mais recentemente, as ideias esboçadas por Wittgenstein na obra *Da Certeza*.[3]

Mas o que faz um grupo se diferenciar do outro?

Resposta. O que diferencia os grupos é a origem das proposições contidas no conjunto não inferencial de proposições (a), que doravante chamaremos de núcleo epistêmico de base. As proposições desse núcleo, doravante, proposições fundacionais, instauram-se a partir de fontes distintas a depender do grupo.[4]

O objetivo deste artigo será apresentar, em linhas gerais, a gênese do núcleo epistêmico de base na filosofia pascaliana.

Para avaliarmos a força e a novidade que a solução pascaliana nos traz, apresentaremos, brevemente, em contraponto, a gênese do mesmo núcleo na filosofia cartesiana.

2 Para uma apresentação mais detida do Problema da Regressão e da solução fundacionalista ver Audi (2011), Fumerton (2006), Huemer (2010) e Klein (2011).

3 Nossa visão concorda com aqueles que advogam que Wittgenstein, na obra *Da Certeza*, apresenta uma tese fundacionalista, no entanto, muitos autores discordam, ver Moyal-Sharrock (2004, pp. 77-80).

4 Filosofias do primeiro grupo poderiam ser classificadas como teorias fundacionalistas internalistas (ou internistas) e as do segundo grupo como teorias fundacionalistas externalistas (ou externistas), ver próxima nota de rodapé.

O MODELO EPISTEMOLÓGICO CARTESIANO

Não há como entender a epistemologia cartesiana sem se examinar a obra *Regras para Direção do Espírito*. Obra inacabada e somente publicada após a morte do filósofo, há ali toda uma tentativa de condensação metodológica expressa em vinte e uma regras simples que buscam orientar toda e qualquer ação cognoscente. Nesse pequeno livro, foram lançadas as bases para todo o posterior desenvolvimento da filosofia cartesiana.

Examinemos, sucintamente, algumas das suas regras.

A Regra I apresenta-nos um projeto de unificação de todas as áreas do saber sob um único método. Contrariamente às artes, em que há uma ligação intrínseca com o objeto de trabalho e uma necessidade de exercício e hábito corporal para a sua execução, as ciências:

> (...) [n]ada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre uma e idêntica por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites (DESCARTES, 2002, p. 12).

Somos dotados de uma luz natural, ou razão, a iluminar qualquer objeto que se apresente ao nosso discernimento; e desde que sigamos um determinado conjunto de prescrições apropriadas (um método), não há limites para o nosso conhecimento. E nesse aspecto a Regra II e a Regra III tornam-se essenciais. Nelas, ao se tomar como paradigma metodológico a Aritmética e a Geometria, vê-se alinhavado, pela primeira vez, o cerne do modelo epistemológico cartesiano:

> Toda ciência é um conhecimento certo e evidente; nem aquele que duvida de muitas coisas é mais sábio do que quem nunca pensou

> nelas (...) [devemos rejeitar] todos os conhecimentos somente prováveis e declaramos que se deve confiar nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar(DESCARTES, 2002, p. 14).
>
> (...) vamos passar em revista todos os actos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de engano; admitem-se apenas dois, a saber, a intuição e a dedução (DESCARTES, 2002, p. 20).
>
> Por intuição entendo, (...) o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução (...) Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes (...) (DESCARTES, 2002, p. 20).
>
> (...) por [dedução] entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. (...) porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento (...) (DESCARTES, 2002, p. 21).

E finalmente, após clarificar o papel de cada um desses atos do entendimento, Descartes (2002, p.21) mostra-nos como se processa a interação entre eles: "(...) os primeiros princípios se conhecem somente por intuição, e, pelo contrário, as conclusões distantes só o podem ser por dedução".

Por meio da intuição intelectual somos capazes de perceber, numa cognição atenta, as coisas mais simples, mais claras, mais fáceis e certas, e portanto, impermeáveis à dúvida. Só a partir dessa intuição somos capazes de conhecer os primeiros princípios; ou na terminologia

utilizada neste artigo, só a partir da intuição intelectual somos capazes de conhecer as proposições fundacionais.

Por seu turno, a dedução é a capacidade que temos, por meio de um movimento intelectual adequado, de transferir a certeza das proposições fundacionais para as demais proposições encadeadas num raciocínio qualquer.

Avancemos um pouco mais, sobre o papel da intuição no modelo epistemológico cartesiano.

Dissemos que a partir de tal ato do entendimento, somos capazes de alcançar as coisas mais simples e fáceis. Mas o que seriam essas coisas simples e fáceis?

Descartes (2002, p. 71), na Regra XII, afirma:

> Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente. Se, por exemplo, considerarmos um corpo extenso e figurado, confessaremos que ele, por parte da realidade, é algo de uno e de simples. Com efeito, não poderia neste sentido dizer-se composto de natureza corporal, de extensão e de figura, pois estes elementos nunca existiram distintos uns dos outros. Mas, em relação ao nosso entendimento, dizemos que é composto destas três naturezas, porque captamos cada uma delas separadamente antes de termos podido julgar que se encontram as três juntas num só e mesmo sujeito. É por isso que, não tratando aqui de coisas senão enquanto percebidas pelo entendimento, chamamos simples só àquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente: tais são a figura, a extensão, o movimento, etc. Quanto às outras, concebemo-las todas como se, de certo modo, fossem compostas destas.

Ou seja, objetos simples e fáceis são aqueles que são apreendidos em relação à ação do nosso entendimento (intuição). O exemplo apresentado é claro, um objeto*, "por parte da realidade"*, é uno e simples, todavia, nosso entendimento o intui como composto por três naturezas, a saber: natureza corporal, extensão e figura.

No restante da Regra XII, Descartes desenvolverá o conceito de natureza simples. Estas, uma vez intuídas, ou ainda, uma vez figuradas em proposições fundacionais, serão a origem, o ponto de partida, para todo e qualquer saber.

Grosso modo, as naturezas simples dividem-se em puramente materiais, puramente intelectuais e de natureza comum. Não faremos aqui uma análise mais detida sobre as espécies do gênero natureza simples, pois isso excederia os limites que impusemos a este artigo.

No último texto, segundo Marion (2009, p. 144), testemunhamos uma verdadeira revolução epistemológica: a *ousia*, ou essência, será afastada da metafísica moderna, apesar das tentativas de Leibniz de trazê-la de volta. A partir de agora, nosso conhecimento terá como base, necessariamente, objetos cognoscíveis, ou seja, objetos simples, evidentes e certos, obtidos pela ação intuitiva do nosso entendimento.

E de modo muito preciso, Marion (1997, p. 269) afirma:

> (...) [podemos] concluir uma denegação da ontologia aristotélica, mas também a uma recuperação transposta dos seus temas; há que pensar em precisar aquilo que bem poderia parecer uma ontologia implicitamente substituída – sem elaboração metafísica – por uma outra: a ontologia de meias-tintas, a ontologia cinzenta.
>
> Ontologia cinzenta, porque não se declara e porque se dissimula por detrás de um discurso epistemológico. Mas sobretudo, porque

> incide sobre a coisa, na medida em que ela abandona a sua *ousia* irredutível, para assumir o rosto de um objeto, ente inteiramente submetido às exigências do saber.

Como vimos, o modelo epistemológico cartesiano executou uma cisão na razão: a partir de agora, há uma razão intuitiva, a originar as proposições do núcleo epistêmico de base, e uma razão discursiva a prover todo o encadeamento necessário ao conhecimento. Sabemos que o desenvolvimento de tal método levou Descartes, num movimento posterior, a assimilar a razão dedutiva à razão intuitiva. Nesse caso, elementos inferenciais e não inferenciais passaram a ser considerados sob uma mesma razão intuitiva, ou, simplesmente, razão. E nesse aspecto, podemos dizer que, na epistemologia cartesiana, a razão dobra-se sobre si mesma. Numa terminologia contemporânea, temos aqui uma razão autônoma (em primeira pessoa) a agir sobre todos os aspectos que se façam necessários ao conhecimento. Estamos diante, do que alguns epistemólogos atuais chamariam de um fundacionalismointernalista.[5]

5 Na epistemologia atual, definir o fundacionalismo internalista (ou internismo fundacionalista), e por extensão o fundacionalismo externalista (ou externismo fundacionalista), é um assunto bastante disputado. As seguintes definições resumem nossa visão sobre o tema:
"[O] internismo fundacionalista é a teoria segundo a qual há crenças fundacionais que servem para sustentar o corpo de crenças que constitui o conhecimento, e que os factores ou razões (em sentido lato) que contribuem para a justificação dessas crenças (e de uma larga maioria das não-fundacionais) têm de ser acedidas da perspectiva da primeira pessoa; isto é, o agente dessas crenças tem de ter consciência dessas razões e desses factores (ou processos)(...) A principal diferença entre estas duas teorias consiste nisto: no caso do externismo fundacionalista, o agente não necessita ter consciência das razões que podem contribuir para a justificação das suas crenças [fundacionais]" (RODRIGUES, 2006, n.p.).
"[The] internalist about justification holds only that the grounds of one's justified beliefs are internal, for instance sensory states of the kind present in perception or beliefs, of which we can be conscious by virtue of their manifestations in consciousness, such as an assenting thought of the believed propositions. Similarly, [the] externalist holds that what grounds knowledge—

Por fim, o que nos importa fixar neste momento é que, no modelo epistemológico cartesiano, a gênese das proposições fundacionais, ou primeiros princípios, do núcleo epistêmico de base encontra-se no agir de uma razão intuitiva sobre um substrato ontológico-metafísico, ou ainda, segundo Jean-Luc Marion, sobre o esteio de uma ontologia cinzenta.

O MODELO EPISTEMOLÓGICO PASCALIANO

No início da obra*Do Espírito Geométrico* Pascal delimita o campo do que ele chama de ciências humanas, e nessa ação, busca posicionar a Geometria:

> [a Geometria] é quase a única das ciências humanas que as produz infalíveis [referência às demonstrações], porque somente ela observa o verdadeiro método, ao passo que todas as outras estão, por uma necessidade natural, em algum tipo de confusão que somente os geômetras sabem reconhecer devidamente. (PASCAL, 2017, p. 40)

Assim, numa primeira aproximação, Pascal divide o campo das ciências humanas em Geometria e ciências confusas. Todavia, somente a Geometria:

reliable production or sustenance of the constituent true belief — is not wholly internal, and so not altogether accessible to consciousness, even if part of the ground, say sensory experience, is". (AUDI, 2011, p. 274)

De acordo com tais definições, parece não haver dúvida que a Epistemologia Cartesiana é um exemplo clássico de uma teoria fundacionalista internalista. Na apresentação, a seguir, da Epistemologia Pascaliana, demostraremos que, nesse caso específico, estamos diante de uma teoria fundacionalista externalista.

> (...) conhece as verdadeiras regras do raciocínio e, sem se deter nas regras dos silogismos, que são de tal modo naturais que não se pode ignorá-las, detém-se e funda-se no verdadeiro método de conduzir o raciocínio em todas as coisas, o qual quase todo mundo ignora e que é tão vantajoso saber que vemos por experiência que, entre espíritos iguais e semelhantes em todas as coisas, o que tem a geometria se destaca e adquire um vigor totalmente novo (PASCAL, 2017, p. 39).

E ao tomar como ponto de partida as características dessa Geometria de fato, Pascal passa a formular um modelo epistemológico ideal:

> Esse verdadeiro método, que formaria as demonstrações na mais alta excelência, se a ele fosse possível chegar, consistiria em duas coisas principais: uma em não empregar termo algum cujo sentido não tenha sido nitidamente explicado antes, outra em jamais enunciar proposição alguma que não tenha sido demonstrada por verdades já conhecidas; isto é, numa palavra, definir todos os termos e provar todas as proposições (PASCAL, 2017, p. 40).

Com esse "método ainda mais eminente e mais completo", completa-se o quadro tripartite das ciências tematizado no opúsculo que, doravante, nomearemos do seguinte modo: ciências confusas, Geometria de fato ou efetiva e Geometria Ideal.

Mas qual seria a razão da impossibilidade do método ideal citada no último texto?

Para responder a essa questão, Pascal (2017, p. 41) apresenta o conceito de "definição de nome":

> Não se reconhece em geometria senão somente as definições que os lógicos chamam de definições de nome, isto é, somente as atribuições de nome às coisas que foram claramente designadas com termos perfeitamente conhecidos; falo apenas e unicamente dessas.

> Sua utilidade e seu uso é esclarecer e abreviar o discurso, exprimindo, somente pelo nome que se atribui, o que se poderia dizer apenas com muitos termos, de modo que, não obstante, o nome atribuído permaneça despido de qualquer outro sentido, caso tenha algum, para não ter mais senão aquele ao qual está unicamente destinado.

Importante observar que há aqui um claro movimento de cunho nominalista, a definição é um nome que se atribui a um conjunto de termos. Assim, ao definirmos *"par"* como um *"número divisível por dois"*, ficará claro, daí em diante, que ao pronunciarmos a palavra *"par"* estaremos nos referindo ao *"número divisível por dois"*. O nominalismo é um movimento filosófico que se opõe, principalmente, ao realismo e que ao longo da história da filosofia foi a origem de monumentais embates, vide a chamada Querela dos Universais durante o período medieval. Além de outras características, os nominalistas mantêm uma postura antiessencialista em relação ao real, ou seja, predicações atribuídas a um determinado objeto existem somente como nomes, reduções apropriadas em nosso intelecto, não existem *in re*; tais nomes têm apenas a função de amarrarem traços comuns de um conjunto específico de objetos. Na escolha desse caminho, Pascal já prenuncia seu afastamento do caráter metafísico-ontológico cartesiano.

Outro fato surpreendente na teoria da definição pascaliana é que "a sua utilidade e seu uso é esclarecer e abreviar o discurso". Ou seja, definir está intimamente relacionado a aspectos de economia e de adequação linguística. Tal fato leva-nos a inferir que estamos diante de situações que envolvem o uso linguístico em uma comunidade de falantes. A linguagem, assim, tem um papel preponderante nas especulações epistemológicas pascalianas e tal fato dará contornos contemporâneos a

sua epistemologia, além de nos possibilitar descrever melhor a natureza do núcleo epistêmico de base pascaliano.

Retornando à teoria da definição pascaliana, o autor adverte-nos que embora tenhamos liberdade para definirmos do modo que quisermos, temos que tomar cuidado para não definirmos coisas distintas com a mesma palavra.

Uma vez explicado o que entende Pascal por definir, o autor vai desenvolver o argumento da impossibilidade da Geometria Completa ou ideal:

> Certamente esse método seria belo, mas é absolutamente impossível, pois é evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir pressuporiam outros precedentes para lhes servir de explicação e que, de maneira semelhante, as primeiras proposições que se gostaria de provar pressuporiam outras que as precedessem; e assim fica claro que jamais se chegaria às primeiras.
>
> Assim, aprofundando as investigações mais e mais, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova. Daí se vê que os homens estão numa impotência natural e imutável para tratar qualquer ciência que seja numa ordem absolutamente completa. (PASCAL, 2017, p. 43)

E eis aqui o Problema da Regressão.

Todavia, neste caso, o problema foi colocado, por Pascal, em termos linguísticos; *"definir tudo"* exigiria uma busca por termos que por sua vez necessitariam de outros termos para serem definidos e *"provar tudo"* exigiria uma busca por proposições que necessitariam de outras proposições para se sustentarem, e assim por diante. Se, no caso da epis-

temologia cartesiana, evitava-se tal regressão (por intermédio da ação de uma razão intuitiva), como isso poderia ser resolvido no caso da filosofia pascaliana?

Vejamos:

> Contudo, não se segue daí que se deva abandonar todo tipo de ordem.
>
> Pois há uma e é a da geometria, que é, na verdade, inferior por ser menos convincente, mas não por ser menos certa. Ela não define tudo e não prova tudo, e é nisso que é inferior, mas pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta do discurso (PASCAL, 2017, p. 43).

A resposta a nossa última questão encontra-se, assim, num método intermediário entre as ciências confusas e a Geometria Ideal, ou seja, encontra-se no método da Geometria de fato ou efetiva. Em tal método, a nossa natureza, a partir do escrutínio da luz natural, fornece-nos as primeiras definições e as primeiras proposições necessárias para posteriores desenvolvimentos racionais, ou seja, a natureza humana torna-se o sustentáculo do discurso, ou melhor, torna-se a base da razão discursiva.

Veremos mais à frente que a expressão "luz natural", utilizada por Pascal, difere em significado daquela encontrada nos textos cartesianos, mas antes de esclarecermos esse aspecto voltemos à argumentação.

Na tentativa de caracterizar melhor o método da Geometria de fato, afirma Pascal:

> Essa ordem, a mais perfeita entre os homens, consiste não em tudo definir ou em tudo demonstrar, tampouco em nada definir ou em

> nada demonstrar, mas em se manter nesse meio de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e de definir todas as outras; e de não provar todas as coisas conhecidas pelos homens e de provar todas as outras. Contra essa ordem pecam igualmente todos que buscam definir tudo e provar tudo e aqueles que negligenciam fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas (PASCAL, 2017, p. 43).

Essa ciência, a Geometria de fato, "*não necessita definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens"* e *"não necessita provar todas coisas conhecidas pelos homens"*. Pelo simples fato de sermos integrantes de uma comunidade linguística já possuímos um arcabouço pré-estabelecido de elementos fundacionais, não é preciso apresentar ou provar coisas que todos nós já sabemos; nossa natureza humana, através da luz natural, já provê, como ponto de partida, definições simples e proposições claras.

Sigamos as palavras do autor:

> É isso que a geometria ensina com perfeição. Ela não define nenhuma destas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que deles se gostaria de fazer traria mais obscuridade do que instrução.
>
> Pois não há nada mais fraco do que o discurso daqueles que querem definir essas palavras primitivas. Que necessidade há de explicar o que se entende pela palavra homem? Não se sabe suficientemente qual é a coisa que se quer designar com esse termo?
>
> (...) Vê-se suficientemente a partir disso que há palavras incapazes de ser definidas e, se a natureza não tivesse suprido essa falta com uma ideia semelhante que forneceu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas; porém, elas são usadas com a mesma segurança e a mesma certeza que se estivessem explicadas de uma maneira perfeitamente isenta de equívocos; porque a pró-

> pria natureza nos forneceu, sem palavras, uma inteligência mais nítida do que a que a arte nos proporciona com nossas explicações (PASCAL, 2017, p. 44).

Em suma, se na filosofia cartesiana a ação das faculdades cognitivas engendrava, sobre um esteio ontológico-metafísico, todo um estoque necessário de proposições fundacionais, no entanto, na filosofia pascaliana, tal conjunto de partida, o núcleo epistêmico de base encontra-se *já aí,* disponível a todos os homens. Sua gênese está no próprio agir linguístico comunitário e qualquer tentativa de definir, ou demonstrar seus elementos (as proposições fundacionais), turvaria o claro entendimento que temos deles.

Agora voltemos a uma questão muito importante que deixamos em aberto: o que Pascal entendia por "*luz natural"*?

Para Descartes, luz natural era simplesmente um sinônimo para razão (tanto a intuitiva quanto a discursiva). Assim, se pensarmos o esquema pascaliano sob uma ótica cartesiana, a luz natural pareceria substituir, mais precisamente, a razão intuitiva, todavia, engana-se quem assim pensa. Na obra *Pensamentos*, Pascal definirá de modo mais claro, essa faculdade, a luz natural, chamando-a ali de Coração:

> Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. (...) Pois o conhecimento dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números são tão firmes quanto qualquer daqueles que nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e funde todo seu discurso (...) (PASCAL, 2005, LAF. 110, p.38).

Veremos em maior detalhe ao final deste artigo que a natureza da faculdade do Coração está ligada ao nosso sentimento, ao nosso corpo e a tudo aquilo que se faz necessário à nossa existência, daí sua distinção em relação à razão intuitiva ou discursiva. Aliás, para Pascal, razão é sinônimo de razão discursiva. Como consequência disso, na dimensão pascaliana, a razão (discursiva) necessita de algo externo a si mesma (os princípios fornecidos pelo Coração). Não há aqui o dobrar-se da razão sobre si mesma como no caso cartesiano, não há aqui uma razão autônoma (em primeira pessoa) dominando todos os elementos necessários ao conhecimento, estamos diante do que alguns epistemólogos atuais chamariam de um fundacionalismoexternalista[6].

É importante ressaltar que tais elementos fundacionais, sob a ótica pascaliana, são indubitáveis, pois, não sendo frutos nem de uma razão intuitiva, e nem de uma razão discursiva, subsistem numa dimensão indisputável.

O COSTUME E OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS EM PASCAL

Dissemos que a gênese das proposições fundacionais, no caso da filosofia pascaliana, encontrava-se no próprio agir linguístico comunitário. Detalharemos, agora, tal processo. Para tanto, vejamos esta importante série de textos extraídos dos *Pensamentos*:

> Que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios costumeiros? E nas crianças, aqueles que receberam do costume de seus pais como a caça entre os animais.

6 Ver a última nota de rodapé.

> Um costume diferente nos dará outros princípios naturais, isso se vê por experiência; e, se há princípios que não se apagam diante do costume, existem também outros do costume contra a natureza, que não se apagam diante da natureza e diante de um segundo costume. Isso depende da disposição. (PASCAL, 2005, LAF. 125, p.43)
>
> Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada?
>
> O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como costume é uma segunda natureza?(PASCAL, 2005, LAF. 126, p.43)
>
> O costume é nossa natureza. Quem se acostuma com fé crê nela, e não pode mais deixar de temer o inferno, e não acredita em outra coisa. Quem se acostuma a acreditar que o rei é terrível etc.
>
> Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso. (PASCAL, 2005, LAF. 419, p.163)
>
> *Pois não devemos nos enganar, somos autômato tanto quanto espírito*. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas? As provas só convencem a mente; o costume faz as nossas provas mais fortes e acreditadas.*Ele inclina o autômato que carrega a mente sem que ela pense nisso*. Quem demonstrou que amanhã será dia e que morreremos? E há algo em que se creia mais? É portanto o costume que nos persuade dessas coisas (PASCAL, 2005, LAF. 821, p.323).

Nos textos dos fragmentos LAF. 125, 419 e 821, Pascal (2005, p. 43; p. 163; p. 323) afirma, claramente, que os princípios naturais, nossos primeiros princípios, nossas proposições fundacionais provêm do costume, do hábito. Além disso, no fragmento LAF. 125, o autor compara os costumes transmitidos às crianças (e nesse caso, podemos inserir a

educação formal) aos hábitos de caça entre animais, ou seja, não há envolvimento de operações racionais aqui. E nessa mesma linha, em itálico, no fragmento LAF. 821, Pascal menciona nosso autômato interior. Ora, do mesmo modo que uma máquina de calcular, como aquela desenvolvida pelo filósofo, necessitava de uma prévia orientação em suas engrenagens para realizar seus cálculos; nosso autômato interior, ao moldar-se por intermédio dos costumes, propicia o surgimento dos nossos primeiros princípios, das nossas proposições fundacionais.

Nos fragmentos LAF. 126 e 419(PASCAL, 2005, p. 43; p. 163),o autordá um passo ousadoaoafirmar a identidade do costume com a nossa natureza (laf. 419). Se não há como diferenciar o costume da própria natureza humana, então não passaríamos de meros autômatos? Todavia, Pascal hesita (laf. 126). Há uma certa tensão aqui.Como podemos ver, trata-se de uma afirmação forte, sem maiores desenvolvimentos, assim, evitando-se polêmicas que, embora muito interessantes, poderiam desviar-nos do nosso objetivo, trilhemos um caminho seguro, inclusive consoante à própria tradição filosófica, e consideremos o costume como uma segunda natureza; aliás, o próprio Pascal afirma tal fato no fragmento LAF. 126 acima.

Retornemos ao fragmento LAF. 821. Esse importante texto apresenta-nos, de modo inequívoco, que proposições como "amanhã será dia" ou "que morreremos" são indubitáveis, ou seja, são marcadas pelo distintivo da certeza. Sabemos agora que tais proposições fundacionais originam-se no costume. No entanto, numa rápida análise, percebemos que elas procedem de instâncias distintas no que diz respeito ao universo dos hábitos. Por exemplo, em "amanhã será dia", diz respeito a regularidades oriundas do nosso mundo físico; por sua vez, "que morreremos", associa-se a fatos relacionados a características da nossa biologia. Por

fim, numa leitura do fragmento LAF. 25 (PASCAL2005, p.8) e do fragmento LAF. 525 (PASCAL 2005, p.240) encontraremos conjuntos de proposições fundacionais oriundas de costumes relacionados a instâncias político-sociais.

Enfim, podemos afirmar que na origem de nossas diversas proposições fundacionais há a ação concomitante de distintos costumes. Desse modo, inúmeros resultados finais podem ocorrer, ou seja, a ação de determinados costumes pode prevalecer a depender do contexto, gerando distintos núcleos epistêmicos de base; e como estes implicam distintos modos de ser, pode Pascal afirmar:

> (...) É ele [o costume] que faz tanto cristãos, que faz os turcos, os pagãos, os ofícios, os soldados etc.(PASCAL, 2005, LAF. 821, p.323)

> O costume faz os pedreiros, os soldados, os telhadores(...) Porque algumas regiões são feitas só de pedreiros, outras só de soldados etc. Sem dúvida a natureza não é tão uniforme; é o costume que fez então isso, pois ele força a natureza (...) (PASCAL 2005, LAF. 634, p.271).

Marceneiros, pedreiros, soldados, cristãos, pagãos, etc., por possuírem distintos modos de ser, decerto foram submetidos a costumes diversos; e, assim, ao possuírem diferentes núcleos epistêmicos de base, são capazes de formular distintos desenvolvimentos discursivos.

É notório que em comparação com a filosofia cartesiana os primeiros princípios, para Pascal, apresentam-se de modo muito mais complexo.

Mesmo com tais diferenças apontadas, poderíamos ainda falar em um único método de conhecimento nas concepções epistemológicos pascalianas?

Resposta: Não. Há uma certa especificidade que alguns núcleos epistêmicos de base possuem e outros não; há, por assim dizer, uma diferença na densidade dos princípios que determinam nosso modo de conhecer, e tal fato é tão importante que leva Pascal (2005, LAF. 521, p. 239) a formular dois métodos — o Espírito de Geometria e o Espírito de Finura.

No primeiro caso, os núcleos epistêmicos de base apresentam-se pouco densos, sua "constituição" é bruta, palpável; são frutos de costumes muito específicos, afastados do uso comum, necessitamos "virar a cabeça" para considerá-los; no entanto, o desenvolvimento discursivo que advém deles é claro e só um "espírito muito falso" pode duvidar de suas consequências. É o método da Geometria de fato, ciência mencionada no início desse artigo.

No segundo caso, os núcleos epistêmicos de base apresentam-se muito densos, sua "constituição" é fina, muito pouco diferenciada, estamos como que mergulhados nos costumes que os originaram, não há a necessidade de se "virar a cabeça" para encontrá-los, eles já *estão aí*; e por esse motivo, por se apresentarem tão pouco diferenciados, é que exigem um método mais fino e complexo. Estamos, aqui, na dimensão do Espírito de Finura, na dimensão das ciências confusas que mencionamos no início; trata-se de questões cujos dados não se podem enumerar completamente dada a complexidade dos problemas[7] que elas pressupõem.

7 São problemas relacionados, principalmente, a nossa vida diária. *Grosso modo*, ciências confusas

CONCLUSÃO

Podemos, agora, de posse de mais elementos, desenvolver um pouco mais a questão referente à luz natural, ou ao Coração.

Descartes (2002, p. 11) afirma, no comentário da Regra I que:

> (...) [Os homens] [r]ealizam assim falsas aproximações entre as ciências, que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem algum exercício e hábito corporal; e veem que nem todas as artes devem ser aprendidas simultaneamente pelo mesmo homem e que só aquele que exerce uma única se transforma mais facilmente num artista consumado; as mesmas mãos que se dedicam a cultivar os campos e a tocar cítara, ou que se entregam a vários ofícios diferentes, não os podem executar com tanto desafogo como se a um só se dedicassem.

Ao final do comentário (tema já abordado neste artigo, mas que será retomado agora sob um novo viés), fica estabelecida a diferença fundamental entre as artes e as ciências. Nas primeiras, o modo de operar depende, basicamente, do objeto que as define; há, além disso, a necessidade do desenvolvimento de certas disposições corporais (hábitos, costumes) para a sua execução ou sua produção. Nas últimas, ao contrário, o modo de operá-las independe do objeto ou de qualquer costume, ou disposição corporal, e por esse motivo os diversos campos da ciência podem ser compreendidos a partir de um único método.

Ao cotejarmos os fragmentos LAF. 821 e 634 acima com o comentário da Regra I, observa-se que, para Descartes, aquilo que seria próprio das artes, torna-se, para Pascal, essencial para o estabelecimento

corresponderiam às atuais Ciências Humanas.

da base de qualquer conhecimento (as proposições fundacionais), ou seja, objetos e costumes específicos passam a caracterizar diversos modos de ser (marceneiros, pedreiros, soldados, cristãos, etc). E desse modo, se, para Descartes (1983, p. 137), na *Sexta Meditação*, dada a mistura da alma com o corpo, disposições corporais são sentidas como mera informação biológica, para Pascal, estas adquirem um estatuto superior e passam a ser sentidas, por meio da luz natural, ou do Coração, como primeiros princípios, como conjuntos de proposições fundacionais.

É importante ressaltar que tudo o que vimos até agora sucede-se numa dimensão humana. Sabemos, no entanto, que as especulações pascalianas vão muito além. O filósofo formula ainda toda uma série de desdobramentos de cunho teológico. Há o desenvolvimento de uma Teologia da Queda a explicar-nos que, cegados pelo orgulho e o amor próprio, vagamos condenados num estado decaído, e, por fim, a ideia de que somente uma intervenção divina, por meio da Graça, possui o dom de nos salvar.

Nesse quadro trágico, nesse circunscrito espaço de ação humana, é que o arcabouço epistemológico pascaliano pode adquirir uma importância essencial. Ora, se somente por meio do conhecimento somos capazes de formular as terríveis consequências da Teologia da Queda, igualmente, só por ele, temos condições de vislumbrar algum caminho no sentido de mitigá-las.

Analisemos, em detalhe, tal situação.

Primeiro, somente um indivíduo imerso numa comunidade cristã, e desse modo submetido aos costumes e aos hábitos de tal religião (como o próprio filósofo), seria capaz de desenvolver um específico núcleo epistêmico de base a partir dos testemunhos das Sagradas Escrituras.

Por fim, no Argumento da Aposta, tema que não desenvolveremos aqui, no fragmento LAF. 418 (PASCAL, 2005, p. 162), quando o Apologeta enfim convence o Libertino a apostar na existência de Deus, dado que, por maior que seja o risco (o sacrifício de uma vida terrena de prazeres), isso nada significaria diante da infinidade e da plenitude da vida eterna, um problema surge. A aceitação racional do Libertino não fez dele um crente, falta-lhe a Graça da fé. Nessa situação, desabafa: "estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forçam-me a apostar, e não tenho liberdade, não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que quereis então que eu faça?" (PASCAL 2005, LAF. 418, p.162). A resposta a esta questão: *"bestificar-se"*. O Libertino deve agir como se fé tivesse, indo à missa, confessando seus pecados, tomando água benta, vivendo como um cristão. E caso a Graça da fé não lhe seja dada por Deus, pelo menos do ponto de vista moral, ele viverá uma verdadeira revolução:

> Ora, que mal vos ocorrerá se tomar esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro. Na verdade, não estareis nos prazeres emprestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros? Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade daquilo que arriscais, que reconhecereis no fim que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes (PASCAL 2005, laf. 418, p.162).

E dada a capacidade discursiva do Libertino, comprovada no passo a passo do fluir do Argumento da Aposta, estamos agora em condições de entender, tendo em vista as formulações epistemológicas pascalianas discutidas *supra*, aonde o agir cristão prescrito (o *"bestificar-se"*) poderia conduzir tal indivíduo. A formação, por meio do hábito e dos costumes cristãos, de um particular núcleo epistêmico de base; e por inferência

daí, o (re)conhecimento das consequências do seu estado decaído, (re) conduziriam o Libertino, sem hesitações agora, ao único caminho racional possível: a (re)confirmação da sua aposta no simples viver cristão. Fechar-se-ia, porquanto, por meio de instâncias epistemológicas, todo um ciclo moral virtuoso. No entanto, sabemos que isso não é o bastante. É claro que sem a Graça da fé, só dada por Deus, o Libertino não se salvará, aliás, ninguém se salvará; todavia, dada a nossa finitude, é o máximo que ele ou nós podemos fazer e, como se pode ver, não é pouco.

ABSTRACT: We will seek to position certain aspects of Pascal's speculation from an epistemological background. We are going to frame them, more precisely, within what is called, in Theory of Knowledge, the tradition of Epistemic Foundationalism. The intention here will be to show the genesis of the first principles, essential for the entire epistemological framework in this tradition, and the consequences arising therefrom. For this purpose, we will compare the pascalian developments with the cartesian ones on the subject. We hope, at the end of the article, to have demonstrated the strength and novelty of the pascalian solution and the moral *desideratum* to which it can lead us.

KEYWORDS: Pascal; Epistemology; Foundationalism; First Principles.

REFERÊNCIASBIBLIOGRÁFICAS

AUDI R. (2011). *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge — Third Edition*. New York: Routledge.

DESCARTES, R. (1983). *Meditações Metafísicas.* In:*Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, R. (2002). *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70.

FUMERTON R. (2006). *Epistemology*.Malden: Blackwell Publishing.

HUEMER, M. (2010). "Foundations and Coherence".In: Dancy, J., Sosa, E., Steup, M. (orgs.) *A Companion to Epistemology.* Second Edition. United Kingdom: Blackwell Publishing.

KLEIN P. D. (2011). "Infinitism". In: Bernecker, S., Pritchard, D. (orgs.) *The Routledge Companion to Epistemology*.New York: Routledge.

MARION, J. L. (1997). *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget.

MARION, J. L. (2009). "A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples".In: *Descartes.* São Paulo: Idéias e Letras.

MOSER P. K.; MULDER D. H.; TROUT J. D. (2009). *A Teoria do Conhecimento – Uma Introdução Temática.*São Paulo: Editora Martins Fontes.

MOYAL-SHARROCK D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.

PASCAL, B. (2005). *Pensamentos*. Tradução Mário Laranjeira, numeração Lafuma. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2017). *Do Espírito Geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé.* Belo Horizonte: Autêntica.

RODRIGUES, L. E. (2006).*Internismo e externismofundacionalistas. O que são?* Disponível em: <https://criticanarede.com/epi_internismo.htmll>. Acesso em: 04 de março 2019.

A INCOMPATIBILIDADE ENTRE DEUS E O SISTEMA MECANICISTA NA FILOSOFIA DE HOBBES

Derócio Felipe Perondi Meotti
Mestrando, Universidade Federal da Fronteira Sul,
Chapecó, Brasil
derocio_meotti@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar as razões, presentes na filosofia hobbesiana, que nos forçam a concluir que Deus, enquanto *razão suficiente* que necessita toda a cadeia causal, é incompatível com o sistema mecanicista apresentado por Hobbes em obras como o *Do corpo* [1655-6] e o *Leviatã* [1651]. Para isso, apresento os fundamentos da doutrina da causalidade hobbesiana, bem como sua vinculação com o influxo causal mecânico da natureza, com o objetivo de mostrar que: uma vez que tudo o que há é *corpo*, ou Deus deve ser corpóreo e, portanto, não ser Deus — i.e., não satisfaz a exigência de uma razão suficiente *autossuficiente*—, ou Deus não é corpo e, portanto, não existe.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes, causalidade, mecanicismo, necessitarismo, materialismo, Deus.

1. INTRODUÇÃO

O pensamento de Hobbes é, no desenvolvimento histórico da filosofia, um dos principais representantes do espírito de sua época. A ligação de suas teses com os avanços científicos dos séculos XV, XVI e XVIIé facilmente identificada tanto em suas obras quanto nas relações que manteve com nomes ilustres como Bacon, Galileu, Descartes e Spinoza. Estas relações, por outro lado, também circunscrevem Hobbes àquilo que poderíamos chamar de *mecanicismo*: uma explicação dos fenômenos naturais que recorre exclusivamente às leis que regem o movimento da matéria.

É a partir de sua concepção do movimento — em *abstrato*— que Hobbes deriva a explicação do movimento — em *concreto* — dos fenômenos da natureza, estendendo as leis do primeiro a todas as conexões que regem o segundo. Esta concepção do movimento, porém, deriva de um princípio: *toda mudança tem uma causa*. Sem uma causa que indique por que determinado corpo se move ou repousa, não poderíamos representar um corpo como iniciando seu movimento num momento ou outro, já que teríamos razões iguais para representá-lo como iniciando seu movimento em *todos os tempos*, o que é absurdo.Esta tese, de que toda mudança tem uma causa ou razão, deriva daquilo que poderíamos chamar de "doutrina da causalidade". É, inclusive, a partir dela que Hobbes define o que é *filosofia*. No *Do corpo* [*De Corpore*][1], Hobbes define a filosofia da seguinte maneira:

1 A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

> A FILOSOFIAé o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração; bem como [o conhecimento] de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos (HOBBES, 2005 [1655-6][2], DC I, i, 2, p. 8).

A doutrina da causalidade, portanto, circunscreve a atividade filosófica. Segundo Hirata, a doutrina da causalidade, por ser uma teoria que está contida na própria definição de *filosofia*, é constituída antes mesmo da parte propriamente "doutrinária" do *Do corpo*, i.e., antes que a filosofia primeira, que fornece as primeiras definições, seja iniciada (HIRATA, 2010, p. 34).Há, porém, uma assimetria entre os dois modos de investigação das causas. Enquanto o conhecimento do efeito *a partir da causa* é uma dedução ou demonstração *a priori*, o conhecimento da causa *a partir do efeito* é sempre conjectural ou hipotético (cf. HIRATA, 2017, *nr.* 30, p. 38). É o que fica mais claro na segunda definição de "filosofia" apresentada no *Do corpo*:

> Filosofia é o conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma **possível produção** ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu **ou pode ocorrer**, a partir do conhecimento que temos dos efeitos. (HOBBES, 2005 [1655-6],DC I, vi, 1, p. 51, grifo meu).[3]

Assim, se por um lado podemos dizer que a causa *produz* o efeito, por outro podemos dizer que o efeito *reproduz* a causa na medida em que, supondo a causa correta, poderíamos *re-produzir*o efeito a partir dela.

2 Indicarei, após o ano da edição citada, o ano da publicação original da obra.

3 Cf. HOBBES, 2014 [1651], L4, XLVI, P. 553.

Definido o escopo da filosofia, seu *método* é "[...] o caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos" (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, vi, 1, p. 51). Ou seja, conhecemos um efeito, portanto, quando sabemos i) que ele *possui* uma causa, ii) em que sujeito está essa causa, iii) em que sujeito ela produz tal efeito e iv) *de que maneira* ela produz, no sujeito, tal efeito. Assim, poderíamos dizer que a ciência das causas, se pergutando pelo "porquê", busca: 1) a partir do efeito, *reconhecer que ele é um efeito* (i.e., que possui uma causa), para então buscar o sujeito que atua como causa, compreender em que sujeito ele produz tal efeito e a maneira como isso acontece. Por outro lado, 2) a partir da causa, poderíamos dizer que devemos *reconhecer que ela é uma causa* (i.e., que possui um efeito), para então buscar o sujeito em que tais efeitos ocorrem, compreender que tipo de sujeito produz tais efeitos e como isso ocorre. No final das contas, o processo é o mesmo. O que muda é o ponto de vista.

A delimitação da doutrina da causalidade e, por consequência, o que poderíamos considerar sob o escopo da racionalidade (filosofia), também limita o que podemos considerar como *objeto* dessa doutrina. Num mecanicismo como o de Hobbes, exclusivamente materialista, a busca pelas causas, a princípio, tende ao infinito. Isso, como veremos, torna a busca por uma explicação última e definitiva *impossível*.

Hobbes, não obstante, afirma, em diversos momentos, não só que há uma causa primeira, *incausada*, como também alega ser Deus esta causa. O objetivo deste artigo, portanto, consiste em mostrar por que, na filosofia de Hobbes, somos forçados a concluir que Deus, enquanto *razão suficiente* que necessita toda a cadeia causal, é incompatível com o sistema mecanicista apresentado por Hobbes em obras como o *Do corpo* e o *Leviatã* [*Leviathan*]. Para isso, dividi esta discussão em três partes: i) na primeira,

apresento a doutrina da causalidade hobbesiana e sua vinculação com o influxo causal mecânico da natureza; ii) depois, mostro como a busca de uma razão suficiente imanente e transitiva resulta no *necessitarismo*, i.e., na subordinação da modalidade à doutrina da causalidade; iii) por fim, apresento as razões pelas quais Deus, causa primeira que, supostamente, *necessitaria* a série causal, é incompatível com o mecanicismo hobbesiano.

2. CAUSALIDADE E FÍSICA: O UNIVERSO MECANICISTA DE HOBBES

Para compreender a doutrina da causalidade hobbesiana e sua vinculação com o mecanicismo, temos que compreender os termos envolvidos em quaquer relação causal: a *causa* e o *efeito*. No último capítulo da primeira parte do *Do corpo*,Hobbes apresenta a primeira definição de "causa". Segundo o filósofo,

> [...] uma causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, tanto nos agentes como no paciente, na medida em que concorrem para produzir o efeito proposto, tais que, ao existirem em conjunto, não se pode conceber senão que o efeito coexista com eles; ou que possa de algum modo existir se qualquer um deles estiver ausente (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, vi, 10, p. 59).

A partir desta definição podemos delinear duas teses importantes para a doutrina da causalidade hobbesiana: i) dada a *totalidade dos requisitos* (causa), não se pode conceber a não-produção do efeito; e ii), na *ausência de um requisito*, é impossível que o efeito se siga da causa. De posse dessa definição, o procedimento exige que examinemos isoladamente os acidentes que acompanham ou precedem o efeito na medida em que pareçam contribuir para sua produção. Em seguida, devemos analisar se é possível que o efeito em questão exista sem a presença de qualquer

um desses acidentes e, assim, separar os acidentes que contribuem para a produção do efeito daqueles que não contribuem. Após esta etapa, temos que analisar se, reunindo todos os acidentes que contribuem para a produção do efeito, seria possível conceber que o efeito proposto não se siga. Se for evidente que o efeito se seguirá, esse agregado de acidentes é a "causa completa" e, em caso contrário, não o é; e que, portanto, devemos continuar nossa investigação (HOBBES, 2005, DC I, vi, 10, p. 14).

É, porém, na segunda parte do *Do corpo*, no capítulo IX, *Sobre a causa e o efeito*, que Hobbes precisa melhor esta relação entre causa e efeito. Como de costume, Hobbes inicia pelas respectivas definições, sendo a primeira a de "efeito":

> [...] quando um corpo, ao empurrar outro corpo, gera neste um movimento, ele é chamado AGENTE; e o segundo, no qual o movimento é gerado, é chamado PACIENTE; assim, o fogo que aquece as mãos é chamado *agente*, e a mão, que é aquecida, *paciente*. O acidente, que por sua vez é gerado no paciente, é chamado EFEITO (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 1, p. 120, tradução minha).

O *efeito*, portanto, é aquele acidente que, no paciente (p. ex.: um corpo), é *gerado* por meio da ação exercida pelo agente (p. ex.: outro corpo). Em outras palavras, o agente é aquele que, de certa forma, *modifica* o paciente.

No que diz respeito à *causa*, por outro lado, Hobbes fornece duas definições. Na definição preliminar,

> A causa de todos os efeitos, portanto, consiste em certos acidentes tanto dos agentes quanto dos pacientes | *both in theagentsand in thepatients*|; que, quando todos presentes, o efeito é produzido; mas se qualquer um deles estiver ausente, o efeito não é produzido; e aquele acidente, seja do agente, seja do paciente, sem o qual o

> efeito não pode ser produzido, é chamado de *causa sinequa non*, ou *causa necessária por suposição*, como também de *causa requisitada para a produção do efeito* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 3, p. 121, tradução minha).

Esta primeira definição já contém aspectos importantes para a doutrina da causalidade hobbesiana. Destes, podemos destacar três. O primeiro diz respeito ao fato de que a relação causal não se dá *entre corpos*, mas sim *entre acidentes* tanto do agente quanto do paciente que, quando presentes, produzem o efeito. O segundo aspecto, já mencionado, diz respeito ao fato de que, na ausência de qualquer acidente requisitado para a produção do efeito, este não se produz. O terceiro elemento, por sua vez, diz respeito ao caráter hipotético da relação: *supondo-se* a causa, segue-se *necessariamente* o efeito.[4] Assim, na sequência, a definição mais precisa de "causa" é apresentada da seguinte maneira:

> Mas a CAUSA simplesmente, ou a causa inteira, é o agregado de todos os acidentes tanto dos agentes, não importa quantos sejam, quanto do paciente, postos juntos; que, quando são todos supostos como presentes, não pode ser concebido senão que o efeito é produzido no mesmo instante; e se qualquer um deles estiver ausente, não pode ser concebido senão que o efeito não é produzido (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 3, pp. 121-122, tradução minha).

É interessante notar que, ao caracterizar a relação causal como uma relação entre os acidentes de um agente e os acidentes de um paciente, Hobbes distingue as causas *eficiente* e *material* de forma muito sutil:

4 Isso é reafirmado logo na sequência do texto hobbesiano: "onde não houver efeito sendo produzido, não pode haver uma causa, já que nada pode ser chamado causa onde não houver nada que possa ser chamado efeito" (HOBBES, 1839 [1655-6], DC II, ix, 4, p. 122, tradução minha).

no agente (ou nos agentes), o agregado de acidentes requisitados para a produção do efeito, uma vez produzido este, é chamado de "causa eficiente"; já no paciente, por sua vez, o agregado de requisitos necessários para a produção do efeito é chamado de "causa material".[5] A reunião de ambas as causas, configurando a *totalidade* dos requisitos para a produção do efeito, é chamada de "causa inteira" (HOBBES, 1839, [1655-6], DCII, ix, 4, p. 122).

A *causa inteira*, segundo Hobbes, é sempre *suficiente* para produzir o efeito — se o efeito, claro, for considerado *possível*. Hobbes demonstra esta tese da seguinte maneira:

> Pois deixemos que um efeito qualquer seja considerado como a ser produzido; se ele for produzido, é manifesto que a causa que o produziu era uma causa suficiente; mas se ele não for produzido, ainda que possível, é evidente que algo estava ausente ou em algum agente, ou no paciente, sem o qual ele não podia ser produzido; isto é, que algum acidente, requisitado para sua produção, estava ausente; e que, portanto, a causa não era *inteira*, o que é contrário ao que foi suposto (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 122, tradução minha).

Ou seja, se o efeito foi produzido, temos um indicativo de que sua causa era suficiente para produzí-lo. Porém, se o efeito não foi produzido, temos um indício de que a causa considerada não era a causa inteira. Logo, ela era *insuficiente* para a produção do efeito em questão. Deste modo, prossegue Hobbes, "segue-se disso também que, em qual-

5 Hirata (2017, *nr.* 59, p. 48) comenta que, apesar de Hobbes distinguir as causas eficiente e material, não se trata de dois tipos *diferentes* de causa, mas de duas *formas de considerar* a causa eficiente, já que em ambas nos referimos aos *acidentes* (requisitos) que concorrem para a produção do efeito, e não à *matéria* (o corpo).

quer momento que a causa seja inteira, no mesmo instante o efeito é produzido. Pois se ele não for produzido, algo que é requisito para sua produção ainda está faltando e, portanto, a causa não era inteira, como suposto" (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 123, tradução minha).

Outra característica importante, na doutrina da causalidade hobbesiana, é a de que um mesmo corpo pode ser considerado tanto *agente* como *paciente*: "agente" se considerarmos o corpo no qual ele produz um efeito, e "paciente" se considerarmos o corpo que produziu nele um efeito (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 2, p. 121). Hobbes também afirma, no mesmo parágrafo, que se considerarmos uma série completa de corpos numa relação causal, todos aqueles entre o primeiro e o último são tanto agentes quanto pacientes, exceto o primeiro e o último: o primeiro é *apenas agente*, e segundo, *apenas paciente*. Isso, porém, gera um problema: se a "primeira causa" é apenas agente, não paciente, então ela se autoproduz? Se algum corpo se autoproduz, e todos os corpos são, a princípio, idênticos em sua corporeidade, o que impede que todos os outros corpos também não se autoproduzam? Além disso, se considerarmos que todo efeito, por sua vez, deve ser tomado como causa de outro movimento, o que dizer do último elo da cadeia: ele é uma causa completa que não produz seu efeito? Para melhor compreender este problema, precisamos entender de que modo a doutrina da causalidade se vincula à *lei da inércia*.

Hobbes considera absurdo dizer que algo é causa de suas próprias propriedades — i.e., causa de si mesmo (HOBBES, 2005DC I,iii, 20, p. 36). Como ele rejeita a causa formal, retendo apenas a eficiente(cf. HOBBES, 1839 [1655-6],DC II, x, 7, p. 131), é impossível que algo possa ser considerado como causa de si mesmo. A força persuasiva deste raciocínio aparece de forma mais clara na segunda parte do *Do corpo*, onde Hobbes delineia aquilo que conhecemos por "lei da inércia". Esta lei, válida para

os corpos, é enunciada em duas partes. Na primeira, lemos o seguinte: "*o que quer que esteja em repouso permanecerá em reopouso, a não ser que exista algum outro corpo além dele que, esforçando-se para tomar seu lugar pelo movimento, o obriga a não mais ficar em repouso*" (HOBBES,1839 [1655-6], DCII, viii, 19, p. 115, tradução minha). Para demonstrar esta tese, Hobbes recorre a uma redução ao absurdo que opera por meio da "hipótese da aniquilação do mundo": suponhamos um corpo sozinho, cujo espaço circundante esteja completamente vazio. Este corpo, por sua vez, está em *repouso*. Se ele se move, outro corpo, além dele mesmo, deve ser razão deste movimento. Porém, como não há nada além do corpo em questão, não há razão para que ele se mova, uma vez que, caso a razão para seu movimento estivesse em si mesmo, ele teria razões *idênticas* para se mover em todas as direções. Disso se depreende que, se fosse o caso de um corpo qualquer possuir *em si* a razão de seu movimento, deveríamos concluir que este corpo se moveria para todas as direções ao mesmo tempo, o que é absurdo (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,viii, 19, p. 115). Logo em seguida, Hobbes complementa a lei da inércia com sua segunda cláusula, seguida de uma demonstração por redução ao absurdo análoga à apresentada para a primeira:

> De maneira semelhante, *o que quer que esteja em movimento permanecerá em movimento, a não ser que haja algum outro corpo além dele que o faça repousar*. Pois se supusermos não haver nada além dele, não haverá razão pela qual ele deva repousar agora ao invés de em qualquer outro tempo; portanto, seu movimento cessaria em todas as partículas do tempo igualmente, o que não é inteligível (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, viii, 19, pp. 115-116, tradução minha).[6]

6 Esta mesma lei, formulada de forma mais breve, pode ser encontrada em HOBBES, 2014 [1651], L1, II, pp. 17-18.

O mesmo raciocínio também opera em outra tese hobbesiana: a de que toda representação de um evento, no espaço e no tempo, é *necessariamente acompanhada* da representação de sua causa. Isso porque, sem a intervenção do conceito de causa, haveria tanta razão para conceber um evento começando num tempo como no outro, de forma que o início (a geração) de tal evento seria inimaginável — e, portanto, *ininteligível*. Dito de outra forma, "[...] *não haveria razão suficiente para imaginar o evento se iniciando em um momento determinado ao invés de outro*, mas aquele que representa o evento 'teria *razões iguais* para pensar que a coisa deveria começar em *todos* os tempos, o que é impossível" (HIRATA, 2010, pp. 45-46). Ou seja, sem a representação da *causalidade*, não seria possível a representação de nenhum evento, i.e., de nenhuma *modificação* na natureza e, por consequência, só nos seria possível a representação das coisas como *eternas*— o que, de acordo com Hobbes, é contrário à estrutura exclusivamente espaciotemporal da representação humana.[7]

Contudo, esta doutrina do movimento, vinculada à doutrina da causalidade, produz um problema que já indicamos acima. Para compreender a "causa integral" de um evento, como vimos, temos que esgotar a totalidade de *requisitos* que, quando reunidos, produzem o efeito. Sendo assim, se cada causa é, no entanto, efeito de outra causa, como encerrar essa busca se ela nos lança para um regresso ao infinito? No que diz respeito à *causa primeira*, como inseri-la no interior da série causal se tudo aquilo que nela é *causa* deve também, por sua vez, poder ser considerada como *efeito* de outra causa, e assim *ad infinitum*? Para compreender como Hobbes pretende pôr termo nesta busca — já que a impossibilidade

7 Cf.também HIRATA, 2017, p. 44, onde a comentadora repete *ipsi literis* o mesmo argumento, mas em conexão com um tema mais amplo: a influência da doutrina hobbesiana da causalidade no pensamento de Leibniz.

disso implica a conclusão de que o movimento e, portanto, o mundo, são *sem razão*—, temos que compreender de que modo o filósofo identifica a "causa inteira" e a "causa suficiente" à *causa necessária*.

Hobbes, após demonstrar que a causa inteira deve ser *suficiente* para produzir seu efeito — já que, caso não o produzisse, seria *deficiente* ou *insuficiente* —, tenta demonstrar que a causa inteira, suficiente, é também *necessária*: "uma vez que uma causa necessária é definida como aquela que, sendo suposta, o efeito não pode senão se seguir, disso também podemos concluir que, qualquer que seja o efeito produzido em qualquer tempo, o mesmo é produzido por uma **causa necessária**" (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 5, p. 123, grifo meu, tradução minha). Na próxima seção, irei mostrar como esta identificação da "causa inteira" (ou *suficiente*) com a "causa necessária" implica num compromisso hobbesiano com o necessitarismo. Além disso, também mostrarei como, a partir de sua própria doutrina causal e mecanicista, não temos legitimidade para inferir tal compromisso.

3. A "RAZÃO SUFICIENTE" IMANENTE E TRANSITIVA E A INDEXAÇÃO DA MODALIDADE À CAUSALIDADE

Retomando a discussão a partir do exato ponto onde encerramos a seção anterior, podemos entender melhor de que forma Hobbes vincula o conceito de *necessidade* à sua doutrina da causalidade, tendo por resultado a afirmação de que todo efeito é produzido por uma *causa necessária*. Na sequência do trecho citado acima, Hobbes reforça e justifica sua conclusão:

> Porque o que quer que seja produzido, na medida em que é produzido, possui uma causa inteira, ou seja, tinha todas aquelas coisas que, sendo supostas, não pode ser concebido senão que o efeito se siga; ou seja, tinha uma causa necessária. E da mesma maneira pode ser mostrado que, qualquer efeito que seja daí em diante produzido, terá uma causa necessária; assim, todos os efeitos que foram ou serão produzidos, têm sua necessidade em coisas antecedentes (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 5, p. 123, tradução minha).

Este último ponto, como vimos, é legítimo: todos os efeitos que são, foram ou serão produzidos têm sua necessidade *em seu antecedente* (causa).[8] Porém, isso não aponta uma necessidade absoluta (uma "causa necessária"), mas sim uma necessidade hipotética ("necessariamente uma causa", i.e., supondo-se a causa, segue-se o efeito). Esta busca pelas causas antecedentes, por princípio, tende ao infinito.

A simples consideração da causalidade, isolada, é insuficiente para estabelecer o necessitarismo que Hobbes pretende para seu sistema. Para provar que todo efeito tem sua causa necessária, o filósofo inglês precisa recorrer a outro par conceitual tradicional que, assim como o anterior, é ressignificado no interior de sua filosofia. Este par conceitual diz respeito à distinção entre *ato* e *potência*.[9]

De forma análoga à relação entre causa e efeito, a relação entre ato e potência também denota uma relação entre os acidentes de um agente e um paciente.[10] No sistema hobbesiano, qualquer que seja o

8 Esta relação de *antecedência* e *consequência*, no que diz respeito à relação causal, não é temporal, mas lógica. É por isso que, sem o auxílio da razão, a imaginação e a memória são insuficientes para o estabelecimento das conexões causais (HIRATA, 2010, p. 36; 2017, p. 41).

9 Quanto a esta necessidade da ressignificação do par conceitual *ato/potência* para a subordinação da modalidade à causalidade, cf. HIRATA, 2010, pp. 33-42; 2017, p. 46.

10 Hobbes chega a afirmar que um par conceitual é perfeitamente equivalente ao outro:

agente considerado, quando afirmamos que ele tem os requisitos que são necessários para a produção do efeito, dizemos que ele tem o "poder" (ou *potência*) para produzir o efeito, caso tal potência seja aplicada ao paciente. A principal diferença entre *causa* e *potência* diz respeito ao ponto de vista temporal adotado na análise: chamamos *o agente* de "causa" quando o efeito já foi produzido, e de "potência" quando o efeito está para ser produzido. Desta forma, a causa remete ao *passado*, e a potência ao *futuro* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 1, pp. 127-128).

Esta semelhança com a relação causal também nos remete à outra. No que diz respeito à causa, mostramos que as causas *eficiente*e *material*, consideradas por si só, são insuficientes para produzir o efeito. Apenas em conjunto, configurando a *causa inteira*, é que elas são suficientes para tal. De forma análoga, poderíamos dizer que a "potência do agente", equivalente à *causa eficiente*, e a "potência do paciente", equivalente à *causa material*, são insuficientes, de forma isolada, para produzir o efeito(cf. HOBBES, 1839 [1655-6],DC II, x, 3, p. 129). É apenas quando juntas que as potências do agente e do paciente podem produzir algo. A reunião de ambas é o que Hobbes chama de *potência plena* e é equivalente à causa inteira. A potência, quando *plena*, produz um *ato* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 1, p. 128). Assim, da mesma forma que, dada a causa inteira, segue-se o efeito, dada a potência plena, segue-se o ato. Além disso, da mesma forma que não há nenhum efeito que não tenha sua *causa suficiente*, nenhum ato pode ser produzido sem uma *potência suficiente* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 2, p. p. 128).

dependendo do assunto, assumimos um ou outro nome (HOBBES, 1839 [1655-6], DC II, x, 1, p. 217).

A partir dessa complementaridade entre a doutrina da causalidade e os conceitos de ato e potência, podemos compreender como a *modalidade* se vincula e se subordina à doutrina causal. O argumento de Hobbes em favor de uma espécie de necessitarismo se inicia com a análise do que poderíamos considerar um "ato impossível":

> Pois isso é um ato impossível: aquilo para o qual a potência para a produção nunca é plena. Já que, uma vez que a potência plena é aquela na qual todas as coisas que são requisito para a produção de um ato concorrem, se a potência nunca for plena, estará sempre ausente alguma das coisas sem a qual o ato não pode ser produzido; pelo que o ato nunca será produzido; ou seja, tal ato é IMPOSSÍVEL. Todo ato, portanto, que é possível, será em algum momento produzido; porque, se ele nunca for produzido, então nunca concorrerão aquelas coisas que são requisito para sua produção; pelo que este ato é *impossível*, por definição, o que é contrário ao que havia sido suposto (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 4, p. 129, tradução minha).

Este trecho contém duas importantes e controversas teses que nos ajudam a entender por que Hobbes subordina a modalidade à causalidade. A primeira é a tese de que um *ato impossível* é um ato para o qual não concorre uma potência plena. Uma vez que a potência plena consiste no concurso de todos os requisitos necessários para a produção do ato, se a potência para produzi-lo em *nenhuma* parte do tempo for plena, *sempre* estará faltando algum requisito necessário para sua produção. Isso significa que, se a potência é plena, o ato será *necessariamente* produzido — ainda que não consigamos determinar *quando*. Por outro lado, se a potência não puder ser plena em nenhum momento do tempo, o ato será *necessariamente* não-produzido, donde "impossível". A segunda tese, derivada desta, é a de que todo ato que não é impossível é, por definição, *possível* e, portanto, deve ser produzido em algum momento do tempo.

Logo, se algo nunca foi nem nunca será produzido, isso significa que os requisitos necessários para sua produção nunca estarão reunidos, o que nos obriga a concluir que este ato é, portanto, *impossível.*

Se voltarmos um pouco no *Do corpo*, mais precisamente para o segundo capítulo da primeira parte, encontramos uma definição de "impossibilidade" perfeitamente coerente com a doutrina da causalidade: "[...] aquilo que não existe, nem nunca existiu, nem jamais irá ou poderá existir, não deixa de ter um nome, a saber, *aquilo não existe, nem existiu,* etc.; ou, de forma abreviada, *impossível*" (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, ii, 6, p. 18). Definida a modalidade que diz respeito à *possibilidade* e à *impossibilidade*, bem como sua vinculação com a doutrina da causalidade, podemos dela derivar o que Hobbes concebe por *necessidade* e *contingência.* Na sequência do capítulo X, Hobbes diz que "um *ato necessário* é aquele cuja produção é impossível impedir; e, portanto, todo ato que for produzido será necessariamente produzido" (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 5, pp. 129-130, tradução minha). Ou seja, aquilo que não é impossível, i.e., que é possível, tem como marca característica de sua possibilidade a necessidade de sua realização no tempo — ou melhor: a impossibilidade de *sua impossibilidade* ou não realização. Logo, o que não existe é impossível e, aquilo que existe, *necessário.*

O mesmo raciocínio, aplicado ao "contingente", nos força a concluir que mesmo aquilo que *consideramos* contingentetem suas causas necessárias. Hobbes, de forma muito semelhante a Spinoza[11], concebe

11 SPINOZA, 2017 [1677] E1, P33, esc.1, p. 28; E2, P44, pp. 84-85. Leibniz, inclusive, reprova tanto Hobbes quanto Spinoza por terem defendido que só *o que acontece* é possível (cf. LEIBNIZ, 2017a [1710], III,§371, p. 388). Nesse sentido, cf.também HIRATA, 2017, p. 178.

o contingente como associado a uma incapacidade do sujeito cognoscente para identificar a causa — e a necessidade a ela vinculada — de determinado efeito (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 5, p. 130).[12] Deste modo, é fácil deduzir de que forma Hobbes vincula a modalidade ao *existente* e ao *inexistente*: "existente" é aquilo para o qual concorrem os requisitos necessários de sua produção em algum momento do tempo, e "inexistente" o exato oposto.

Aquilo que existe, pelo simples fato de existir, é índice de sua necessidade e também da impossibilidade daquilo que lhe é oposto. Este giro pela doutrina da modalidade de Hobbes nos permite retornar à discussão sobre o *movimento,* discussão esta apresentada na seção anterior. A "potência", segundo Hobbes, é um ato, i.e., *um movimento*. Este movimento produz outro e, por isso, é considerado "potência". Do mesmo modo como aquilo que está entre a causa primeira e o efeito último pode ser considerado tanto causa de seu efeito quanto efeito de sua causa, no que diz respeito à *potência* e *ato* temos uma relação equivalente: tudo aquilo que está entre a *potência primeira* e o *ato último* pode ser interpretado tanto como ato de uma potência quanto como potência de um ato (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 6, p. 131).

12 Há outra forma de pensar o *contingente* em Hobbes. Consideremos uma relação causal qualquer entre um agente e um paciente. A causa necessária é composta por todos os acidentes do agente e do paciente que *contribuem* para a produção do efeito. Os demais acidentes, que por sua vez não estão vinculados a esta relação causal específica, podem ser considerados "contingentes" (cf. HIRATA, 2010, p. 35 e 42). Isso, porém, só é válido para a análise de relações causais isoladas. Quando pensamos o sistema da natureza como um todo, este tipo de raciocínio não tem validade. Sobre este problema, cf. FOISNEAU, 2019 [2011] e HIRATA, 2017, pp. 57-61 e p. 134ss.

O problema que surge desta consideração, contudo, é idêntico àquele que apontamos, na seção anterior, a respeito da causalidade: como conceber a "potência primeira" e o "ato último"? Se não pudermos estabelecer uma causa ou potência *primeira*, como derivar a necessidade absoluta da série? Sem uma causa primeira, absolutamente suficiente e necessária, não poderíamos derivar a "necessidade absoluta" da série, mas apenas uma necessidade antecedente hipotética, na qual nenhuma causa é necessária por *si mesma*, mas, sendo ela mesma efeito de outra causa, aquela só é necessária *por meio desta*, e assim por diante.

É com base em um argumento semelhante que o bispo de Derry, John Bramhall, em sua controvérsia com Hobbes, argumenta que a *necessidade* vinculada ao influxo causal mecânico hobbesiano é, no máximo, uma necessidade *por hipótese*, e não uma necessidade *absoluta*(cf. HOBBES, 1841 [1656], XXXIV,p. 411).Ou seja, não se pode concluir que o efeito seja absolutamente necessário, já que ele só se efetua a partir de sua causa (cf. HIRATA, 2017, p. 127). É deste modo que Bramhall, contra Hobbes, acusa este de provar, no máximo, uma *necessidade de consequência*, mas não uma *necessidade do consequente*(cf. HOBBES, 1841 [1656], XXIII, p. 316).

Leibniz, que na juventude fizera várias leituras do *Do corpo* e, inclusive, admite quase ter caído no abismo do necessitarismo (cf. LEIBNIZ, 1989b [1679], p. 263), comenta, na segunda parte da *Teodiceia* [*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, laliberté de l'homme et l'origine du mal*], que Hobbes, ao cometer o erro de vincular a modalidade à causalidade[13],

13 Adiante, na *Teodiceia* (LEIBNIZ, 2017a [1710], II, §235, p. 302), Leibniz afirma que, quando se trata da *possibilidade* de uma coisa, não devemos levar em consideração as causas que permitem ou impedem que a coisa exista *atualmente*. Sobre isso, cf. também FOISNEAU, 2019 [2011], p. 2 e HIRATA, 2017, p. 179.

confundiu a necessidade absoluta com uma necessidade meramente hipotética. Segundo o filósofo,

> Nos nossos dias, o famoso Sr. Hobbes sustentou esta mesma opinião: que aquilo que não acontece é impossível. Ele a prova porque nunca acontece que todas as condições exigidas para uma coisa que não existirá (*omnia rei non futurae requisita*) encontram-se juntas; pois acontece que a coisa não poderia existir sem isso. Mas quem não vê que isso só prova uma impossibilidade hipotética? É verdade que uma coisa não poderia existir no momento em que falta uma condição exigida. Mas como nós pretendemos poder dizer que a coisa pode existir, embora não exista, pretendemos da mesma maneira poder dizer que as condições exigidas podem existir, embora elas não existam. Assim, o argumento do Sr. Hobbes deixa a coisa onde ela está (LEIBNIZ, 2017a [1710], II, §172, p. 260).

Deste modo, o sistema da natureza de Hobbes, para se consolidar como tese necessitarista, precisa buscar uma causa universal, primeira e absolutamente necessária, que *fundamente* esta necessidade — caso contrário, teremos apenas uma *necessidade por hipótese*.[14]

Isso se torna mais claro se recorrermos a uma passagem, no *Leviatã*, que explicita isso. Ao falar da compatibilidade entre a liberdade e a necessidade, Hobbes afirma que, para aquele que consegue ver a *conexão das causas* das ações, a *necessidade é manifesta*. E, logo em seguida, que "[...] Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer

14 Leibniz acompanhou atentamente o debate entre Bramhall e Hobbes, como fica evidente no segundo apêndice da *Teodiceia* (cf. LEIBNIZ, 2017b [1710]). Poderíamos dizer que, para Leibniz, tanto Hobbes quanto Spinoza confundem a *necessidade da consequência*, que é a necessidade de que, dada a causa, siga-se o efeito, com a *necessidade do consequente*, na qual o consequente é absolutamente necessário — i.e., seu contrário é *impossível* (cf. LEIBNIZ, 1989a [1689], p. 30). Sobre este assunto, cf. HIRATA, 2017, esp. p. 121ss.

aquilo que Deus quer [...]" (HOBBES, 2014 [1651], L2, XXI,p. 180). Ou seja, só nos julgamos *livres*, em sentido absoluto – relativo ao "livre-arbítrio" — por não *reconhecermos* a necessidade que determina o motivo pelo qual não poderíamos ter agido de outro modo. Deus, nesse sentido, como fica evidente na controvérsia de Hobbes com Bramhall, é a causa primeira que, por meio de sua pura vontade e poder irresistível (onipotência), necessita toda a cadeia causal subsequente.[15]

Como já vimos, do mesmo modo como o produto de uma causa é algo *efetivo*, o produto de toda potência é algo *atual*. O ato, como também vimos, é um *movimento*, uma vez que é a razão da *modificação* dos acidentes de um paciente. O movimento, porém, não é algo efetivo, mas um *nome* que usamos para denotar o modo como os corpos se modificam. Hobbes, no *Do corpo*, afirma que o movimento é a *causa universal* única de todas as coisas, já que ele é a razão da produção de toda variedade de configurações e, por sua vez, não pode ser compreendido como tendo outra causa além de si mesmo (HOBBES, 2005, DC I, vi, 5, p.

15 Cf. HOBBES, 1841 [1656], XI, p. 105. Sobre os detalhes desta controvérsa, cf.HIRATA, 2017, p. 134ss. Outro detalhe importante, mas que foge ao escopo deste trabalho, é a semelhança entre Hobbes e Spinoza no tratamento dos atributos divinos. Hobbes, assim como Spinoza (2017 [1677], EI, P17, esc., pp. 27-29), destitui Deus do *entendimento*. Como esta faculdade depende de causas naturais que afetam o desejo, e Deus não é passivo em nenhum sentido, não poderíamos dizer que Deus possui um entendimento com ideias e imagens como o nosso (HOBBES, 2014 [1651], L2, XXXI, P. 306). Esta destituição possibilita o *necessitarismo* em ambos os filósofos, já que, como não há um entendimento divino, não pode haver uma *região dos possíveis não realizados* (o que faria Deus *extensivamente* maior que o mundo, portanto *transcendente*, já que compreende não só a criação como também aquilo que ele *não criou* mas que, mesmo assim, permanece *em si* possível). Sem essa região dos possíveis não realizados que, não obstante, permanecem possíveis, restam apenas o mundo existente e Deus, que por meio de sua *onipotência* — seja por meio da vontade, como em Hobbes, seja por meio da natureza divina, como em Spinoza (EI, *Apêndice*) — torna tudo *absolutamente necessário*.

54). Hobbes, entretanto, não fornece, em nenhum momento, pelo menos no *Do corpo*(cf. HIRATA, 2017, p. 63) e no *Leviatã*, um fundamento ou origem primeira do próprio movimento. Esta opção do filósofo inglês, não obstante, pode ser melhor compreendida recorrendo novamente ao tratado sobre o corpo.

No cap. III da primeira parte do *Do corpo*, Hobbes fornece uma distinção que pode nos ajudar a compreender a relação dos corpos com o movimento: a diferença entre o *concreto* e o *abstrato*. Segundo o filósofo, "concreto" é aquilo que supomos ter uma existência (i.e., que seja corpo ou substância); "abstrato", por sua vez, é aquilo que denota, num sujeito qualquer, a causa do nome concreto. Assim, se a um corpo atribuímos o nome de "movido", a razão deste nome é "movimento" (HOBBES, 2005, DC I, iii, 3, p. 27). Deste modo, é interessante perceber o modo como o nominalismo hobbesiano opera no que diz respeito aos corpos e ao movimento: enquanto os primeiros têm uma existência dada, o segundo é um *nome* que denota uma determinada relação — neste caso, *ser movido*. Isso significa que, quando falamos em "movimento", não estamos nos referindo a algo concreto, atualmente existente, mas, dada a sujeição dos corpos à lei da inércia, de uma *relação* entre corpos.[16] O movimento, enquanto "causa universal" e aquilo que "não tem outra causa a não ser si mesmo", deve ser interpretado, portanto, da seguinte maneira: i) *universal* porque, dado um corpo qualquer, sua razão deve ser sempre o movimento de outro corpo, e ii) *causa de si mesmo* porque a razão de um movimento é sempre outro movimento. Assim, não poderíamos dizer que o movimento, em abstrato, é *fundamento* do movimento concreto, já que o movimento em abstrato, *enquanto nome*, só é universal por meio de seus correlatos concretos.

16 Cf. também HOBBES, 2014 [1651], I.1, IV, pp. 29-38.

Por esta razão, i.e., por não podermos tomar o movimento abstrato como *alma do mundo* ou *fundamento*, e pelo fato de Hobbes conceber que o todo e as partes tomadas em conjunto são uma e a mesma coisa (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, VII, 8, p. 97), não estamos autorizados a introduzir, no sistema da natureza de Hobbes, uma razão suficiente, imanente e intransitiva, à maneira spinozista (SPINOZA, 2017 [1677], E1, P18, p. 29). Esta razão imanente — "imanente" por dever ser considerada *dentro* da série causal[17]— não pode ser considerada o universo de corpos como um *todo*, mas sim como um *primeiro movente* que, por sua vez, não tem seu movimento originado por outro corpo. No *Leviatã*,Hobbes deixa isso bem explícito: "[...] os filósofos que disseram que o mundo, ou a alma do mundo, era Deus, falaram indignamente dele, e negaram a sua existência, pois por Deus entendemos a causa do mundo, e dizer que o mundo é Deus é dizer que não há causa dele, isto é, que não existe Deus" (HOBBES, 2014 [1651], L.2, XXXI,p. 305).[18] Assim como Hobbes rejeita que o universo como um todo possa ser considerado razão de si mesmo, também rejeita a hipótese de que o mundo seja eterno, já que

17 Apesar de Spinoza opor a causa *imanente* à *transitiva*, justifico minha caracterização da "causa primeira" em Hobbes como imanente *e* transitiva remetendo, de certa maneira, à quarta antinomia da *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*] de Kant, na qual o filósofo considera três alternativas: na primeira delas, o incondicionado é *imanente* à série como membro dela (portanto, como causa primeira *transitiva*); na segunda, o incondicionado, *também imanente*, deve ser considerado como sendo a *série como um todo* (portanto, como causa primeira *intransitiva*) — estas duas alternativas, a propósito, constituem a *tese*. A terceira e última alternativa é aquela que tanto Hobbes quanto Spinoza rejeitam e que, por outro lado, Leibniz aceita (cf. LEIBNIZ, 1974 [1697], p. 393): um incondicionado *transcendente* à série, mas em conexão causal com ela — alternativa que, por sua vez, pertence à *antítese*.

18 É curioso como Hobbes rejeita o spinozismo muito antes dele aparecer no cenário intelectual.

isso seria não só equivalente a dizer que o universo não tem causa, como também implica negar a existência de Deus (HOBBES, 2014 [1651], L2, XXXI, p. 305). Deste modo, o problema com o qual Hobbes tem que lidar é estabelecer sob que condições Deus pode ser pensado como causa primeira, universal e necessária, do movimento. Em uma longa passagem no quarto livro do *Do corpo*,Hobbes nos apresenta sob que condições poderíamos fazer isso:

> E embora um homem possa, a partir de algum efeito, proceder para sua causa imediata, e desta a uma causa remota, e assim ascender continuamente, pelo correto raciocínio de causa para causa, ainda assim ele não será capaz de assim proceder eternamente, mas, cansado, irá finalmente desistir, sem saber se era possível, para ele, atingir um fim ou não. [...] Apesar disso, a saber, que nada pode mover-se a si mesmo, pode ser corretamente inferido que havia um primeiro movente eterno, ainda que nunca possa ser inferido que tal movente fosse eternamente imóvel, embora alguns tenham se usado desta inferência. Pois como é verdadeiro que nada é movido por si próprio, então é também verdadeiro que nada é movido senão por aquilo que já está em movimento (HOBBES, 1839 [1655-6], DCIV, XXVI, 1, p. 412, tradução minha).

Assim, contrariamente à tradição aristotélica, que concebe o primeiro motor como *imóvel*, Hobbes o concebe como *em movimento*. Isso porque nada é causa de seu próprio movimento e, se o primeiro motor não estivesse já em movimento, não haveria movimento nenhum. Aceitar tal tese, porém, significa não só reduzir Deus a um corpo no sistema da natureza, como também deixa o problema no mesmo lugar que antes: se não podemos encontrar uma razão para o movimento de Deus nem nele, nem fora dele, e um regresso ao infinito não fornece a suficiência (completude) que a série demanda, então ainda não encontramos a *razão suficiente* da série.

4. TEM DEUS LUGAR NA FILOSOFIA DE HOBBES?

Concluí a seção anterior afirmando que Deus, enquanto razão suficiente, imanente e transitiva, é incompatível com o sistema da natureza hobbesiano, o que impede que satisfaçamos a demanda de *razão suficiente*. Nesta terceira e última seção apresentarei as razões que nos forçam a concluir isso. No início do *Leviatã*, no capítulo IV,*Da linguagem*, Hobbes afirma que "Deus" é um nome que usamos não para conceber algo a ele correspondente, mas para que possamos *honrá-lo*. Deus, para Hobbes, é incompreensível, e sua grandeza e poder, inconcebíveis. Isso se deduz das próprias condições epistêmicas às quais o humano hobbesiano está submetido. Segundo Hobbes, "[...] tudo o que concebemos foi primeiro percebido pelos sentidos, de uma vez só, ou por partes, pois o homem não pode ter nenhum pensamento representando uma coisa que não esteja sujeita à sensação" (HOBBES, 2014 [1651], L1, IV,p. 29). Hobbes ainda acrescenta que tudo o que concebemos deve ser concebido num lugar, dotado de certa magnitude e suscetível à divisão em partes menores.[19] Deste modo, podemos compreender por que, no primeiro capítulo do *Do corpo*, Hobbes exclui a teologia do escopo da filosofia:

> O *assunto* da Filosofia, ou a questão de que ela trata, é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração e que podemos comparar, sob algum aspecto, com outros corpos, ou que é capaz

19 Em outra passagem do *Leviatã*, Hobbes também afirma algo semelhante: não podemos dizer "[...] que concebemos, e imaginamos, ou temos uma *ideia* dele [Deus], no nosso espírito, pois seja o que for que concebemos é finito" (HOBBES, 2014 [1651], L2, XXXI, p. 306). Se representássemos Deus, teríamos que, necessariamente, representá-lo como *finito* e, portanto, sempre poderíamos conceber algo mais poderoso que ele, já que ao finito sempre podemos acrescentar algo. Esse argumento, em sua forma, é semelhante àquele utilizando por Anselmo.

> de composição e resolução; isto é, qualquer corpo de cuja geração ou propriedades podemos ter algum conhecimento. **E isso pode ser deduzido da definição de filosofia**, cuja ocupação é investigar as propriedades dos corpos a partir de sua geração, ou sua geração a partir de suas propriedades; portanto, onde não houver geração ou propriedade, não há filosofia. Isto exclui, portanto, a *Teologia*, ou seja, a teoria de Deus, eterno[20], não-gerado, incompreensível, no qual não há nada a dividir ou compor, nem qualquer geração que se possa conceber (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, i, 8, p. 13, grifo meu).

O trecho grifado, "e isso pode ser deduzido da definição de filosofia", nos ajuda a entender por qual motivo Deus é excluído de seu escopo. Como mostrei na introdução, em todas as definições de *filosofia* fornecidas por Hobbes, a doutrina da causalidade é quem determina o que pode ou não ser *objeto* dela. Como Deus é pensado como eterno, não-gerado e incompreensível, ele não pode, desta forma, ser objeto de uma doutrina da causalidade, que lida justamente com objetos que podemos *representar* como localizados espaciotemporalmente, logo, como *gerados*, e que, portanto, são *inteligíveis*.

Assim como no *Do corpo,* no *Leviatã* Hobbes também afirma que Deus é incompreensível e que se encontra acima do entendimento humano (HOBBES, 2014 [1651], L1, XII, P. 95). Assim, quando tratamos de proposições como "Deus é causa primeira" e "Deus é onipotente", temos o direito de nos perguntar: que garantia temos de que não se trata de uma simples reunião de nomes sem significado, já que não podemos formar uma imagem de Deus nem, por conseguinte, um discurso significativo a respeito dele?

20 É interessante salientar que, por "eterno", Hobbes não compreende algo *fora da sucessão temporal*, mas uma infindável sucessão de tempo (HOBBES, 2014 [1651], L4, XLVI, p. 563).

Não obstante, apesar de excluir Deus e a teologia do escopo da filosofia, Hobbes não hesita em reiterar, inúmeras vezes, que a curiosidade em saber o *porquê* das coisas nos conduz invariavelmente até ele. No *Leviatã*, por exemplo, Hobbes afirma que

> A curiosidade, ou o amor pelo conhecimento das causas, leva o homem da contemplação do efeito à busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta ideia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam de Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no espírito uma idéia dele que correspondesse à sua natureza (HOBBES, 2014 [1651], L1, XI,p. 91).

E, logo no capítulo seguinte, que

> [...] o reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e as suas diversas virtudes e operações [...]. Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa própria e imediatada desse efeito, e depois a causa dessa causa, e mergulhe profundamente em direção à busca das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus (HOBBES, 2014 [1651], L1, XII,p. 94).[21]

21 No início do capítulo XXI, Hobbes também afirma ser Deus o *primeiro elo* da cadeia causal.

Poderíamos nos perguntar, entretanto, o que nos autoriza a inferir tal coisa. Por que não simplesmente concluir que a busca pelas causas nunca tem fim?

Se Hobbes, no *Do corpo*, dada sua restrição do escopo de investigação da filosofia, se cala acerca do tratamento racional, i. e.,*filosófico*, do problema relacionado à origem primeira da necessitação dos eventos, em sua controvérsia com Bramhall, ao ser questionado sobre tal fundamentação, Hobbes extrapola os limites que ele próprio havia traçado para a razão natural.[22] Na *Resposta ao livro do Bispo Bramhall chamado "A captura do Leviatã"* [*Answerto Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*], Hobbes nega que Deus seja ou incorpóreo ou finito: "eu nego ambos, e digo que ele é *corpóreo* e *infinito*" e, logo na sequência, que "[...] ele é o mais puro e mais simples espírito corpóreo" (HOBBES, 1840 [1668], p. 306, tradução minha).[23] Corpóreo, entretanto, como Hobbes afirma mais à frente, é aquilo que tem *magnitude*, i.e., extensão e figura (HOBBES, 1840 [1668], p. 313), e que, portanto, pode ser objeto da filosofia.

A redução do universo das coisas existentes a *corpos* fica explícita em duas passagens do *Leviatã*. Na primeira delas, lemos o seguinte:

> A palavra *corpo*, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos *universo*. Como o *universo* é o agregado de todos os corpos, não há

22 Hirata fornece um ótimo panorama do conjunto dos possíveis motivos que levaram Hobbes a extrapolar esses limites nessa controvérsia (cf. HIRATA, 2017, p. 128ss).

23 Em outra passagem, mais à frente, ao ser questionado por Bramhall sobre o que concebe como sendo Deus, Hobbes responde: "eu respondo, eu o considero ser o mais puro, simples, espírito corpóreo invisível" (HOBBES, 1840 [1668], p. 313, tradução minha).

> nenhuma das suas partes reais que não seja também *corpo*, nem há coisa alguma que seja propriamente um *corpo* e não seja também parte desse agregado de todos os *corpos* que é o *universo* (HOBBES, 2014 [1651], L3, XXXIV,p. 330).

E, na segunda:

> O mundo (não quero dizer apenas a terra [...], mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que existem) é corpóreo, isto é, corpo, e tem dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e consequentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, o que não é parte dele não é *nada*, e consequentemente está em *nenhures* (HOBBES, 2014 [1651], L4, XLVI,p. 559).[24]

Podemos concluir, dessas duas passagens, que i) o "mundo" (ou *universo*) é a totalidade das coisas que existem; ii) que o mundo é *corpóreo*; iii) que todas as partes do corpo são *igualmente* corpo; iv) que *todas as partes* do universo são corpo e aquilo que não é corpo *não faz parte* do universo; e, por fim, v) como o universo é *tudo*, aquilo que não faz parte dele não é *nada*[25]. Deste modo, como situar Deus no universo hobbesiano? Se

24 No capítulo XXXIV, logo após a citação anterior, Hobbes também indica que corpo é aquilo que é alguma coisa ou está em algum lugar e que aquilo que não está em parte alguma é o mesmo que não ser nada (HOBBES, 2014 [1651], L3, XXXIV,pp. 339-341).

25 Há uma única passagem, dentre as que eu encontrei, em que Hobbes nega explicitamente que Deus seja corpóreo. Esta passagem é a seguinte: "se aqui por *Espírito de Deus* se entender o próprio Deus, está-se atribuindo *movimento* a Deus, e consequentemente *lugar*, o que só é inteligível quanto aos corpos, não quanto às substâncias incorpóreas" (HOBBES, 2014 [1651], L3, XXXIV, p. 332). Porém, se Deus não é corpo, como já vimos, em que sentido podemos dizer que Deus existe e é causa primeira do universo? Poderíamos interpretar esta passagem de acordo com outra, na qual Hobbes afirma que, quando afiramos que Deus é um "espírito incorpóreo", isso

Deus é algo, deve ser corpo. Porém, se for corpo, não pode ser causa primeira, já que todo corpo, sendo um ato ou efeito do movimento de outro, remete a busca pelas causas ao infinito. Além isso, se Deus é causa primeira, ele *age*. Porém, no *Do corpo,* Hobbes deixa explícito que todos os *agentes* são *corpos*, o que indica, reciprocamente, que nenhum agente pode *não ser corpo* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII,ix, 3, p. 121).

Por fim, uma vez que Hobbes define que todo pensamento é uma *representação* ou *aparência* que corresponde a um corpo fora de nós, e que todo pensamento tem origem na sensação (L1, I), sequer temos condições epistêmicas para *cogitar* um Deus que não seja corpóreo. É por isso que, para Hobbes, não podemos dizer *o que Deus é*, já que isso significaria circunscrevê-lo à nossa imaginação, mas podemos inferir *que ele é* (HOBBES, 2014 [1651], L2, XXXI; L3, XXXIV, p. 332).Porém, o que nos autoriza a afirmar que ele existe? Ao meu ver, a existência de Deus, no sistema hobbesiano, é tão inconcebível quanto o conhecimento de sua natureza. Talvez Hobbes aceite a *existência* de Deus única e simplesmente para evitar a conclusão, derivada de seu mecanicismo, de que o mundo é sem causa — i.e., sem *razão suficiente*. Porém, para isso, Hobbes teria que, inevitavelmente — como quer Leibniz —, reconhecer que seu materialismo mecanicista é *insuficiente* quando se trata de buscar uma razão última para as coisas.[26]

expressa mais nossa intenção de venerá-lo, não submetendo-o às nossas condições epistêmicas, do que propriamente descrevê-lo (HOBBES, 2014 [1651],L4, XLVI).

26 Cf. LEIBNIZ, 1974 [1697], p. 393; 1989c [1669], p. 110-2 e 1992 [1676], p. 113. Cf. também HIRATA, 2017, esp. p. 73ss.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada esta incompatibilidade entre Deus e o sistema da natureza hobbesiano, poderíamos nos perguntar: por que Hobbes não aceita um universo sem *razão suficiente*? Ao meu ver, em princípio, isso em nada afetaria o restante de sua filosofia. Uma forma de responder esta pergunta é recorrendo a uma análise que, por ora, não pode ser aprofudada aqui, mas que tentarei apresentar de forma sumária: a diferença entre o *princípio de causalidade* e o *princípio de razão suficiente*.[27]

Para Hobbes, o desejo de saber o *porquê* e a preocupação com o conhecimento das causas são uma e a mesma coisa (HOBBES, 2014 [1651], L1, VI, p. 52). Ainda no *Leviatã*, Hobbes afirma que é peculiar à natureza humana pensar que tudo o que ocorre (ou melhor, se *inicia* em algum momento do tempo) tem uma causa que determinou esse começo no momento do tempo em que o fez e não em outro (HOBBES, 2014 [1651], L1, XII, p. 93). Tal tese, porém, nos autoriza a, no máximo, constituir um *princípio de causalidade*, e não um *princípio de razão suficiente*(cf. FOISNEAU,2019 [2011], p. 3; 9). Isso porque, segundo este princípio causal hobbesiano, o que temos legitimidade para fazer é, dado um efeito ou ato qualquer, inferir que há uma causa a ele correspondente. Esta causa, por sua vez, não pode, sob hipótese alguma, ser tomada como *causa primeira*, mas novamente como efeito de outra causa, *ad infinitum*. É o que Leibniz, no *Confissão da natureza contra os ateus* [*ConfessioNaturae contra Atheistas*], afirma:

27 O assunto que apresento, daqui até o final do artigo, é desenvolvido em MEOTTI, 2019.

> Mas se eles dizem que este corpo é movido por outro contíguo a ele e em movimento, e este, novamente, por outro, e assim sem fim, eles ainda não deram razão para o primeiro, o segundo, o terceiro, ou qualquer que seja o corpo movido, já que sem uma razão para os antecedentes nenhuma razão é dada para os consequentes serem movidos | *quamdiu non reddidere rationem cur moveator sequens, a quo omnia antecedentia moventur*[28] |. Pois a razão da conclusão não é inteiramente dada enquanto não for dada a razão da premissa, especialmente se a mesma dúvida permanecer, neste caso, sem fim (LEIBNIZ, 1989c [1669], p. 111, tradução minha).

Ou seja, na busca por uma *razão suficiente*, se a razão do movimento do corpo A se encontra no corpo B, a de B em C, a de C em D, e assim por diante, ainda não fornecemos a razão *suficiente* do corpo A, mas apenas uma razão *parcial*. A razão suficiente dos corpos deve se encontrar *fora* dos corpos, já que é apenas fora do âmbito daquilo que não fundamenta a si mesmo que podemos pensar algo que *fundamente a si mesmo*. O princípio de causalidade de Hobbes, como vimos, por se restringir à análise das causas corpóreas, não se refere a uma causa incondicionada, mas sempre a uma causa que, por sua vez, deve ser considerada como efeito de outra causa. É isso que Kant quer dizer quando afirma que,"[...] embora o condicionado se refira analiticamente a alguma condição, ele não se refere ao incondicionado" (KANT, 2015 [1787], B364, pp. 283-284). Se Hobbes de fato está comprometido com a tese de que o universo, como um todo, não pode ser sem *razão suficiente*, ele está comprometido não só com seu princípio de causalidade, *válido em seu sistema*, mas com outro princípio – princípio este que, para ser válido no sistema hobbesiano, nos obriga a reformular completamente seu sistema, de modo que ele permita pensar a possibilidade de algo *incondicionado*. Isso, por sua vez, implica a rejeição

28 LEIBNIZ,1978 [1669], G IV:107, p. 107.

do mecanicismo materialista, uma vez que este incondicionado, para ser possível, deve ser considerado como *transcendente*.

Segundo Hirata, até poderíamos considerar Deus *transcendente*, na medida em que — pelo menos de acordo com o *Do corpo* e o *Leviatã* — ele deve ser considerado como impenetrável pela razão (HIRATA, 2017, p. 201). Isso, como vimos, está em acordo com a definição de filosofia de Hobbes, já que tudo o que está sob o escopo da racionalidade deve poder ser considerado também sob o escopo da doutrina da causalidade. Logo, deve ser algo corpóreo. Como Deus não está sob o escopo da doutrina da causalidade, ele deve não ser corpo. Porém, se tudo o que há é corpo, e o que não é corpo não existe, não há nenhuma condição sob a qual Deus possa ser considerado como transcendente. É por conta desta incompatibilidade entre Deus e o mecanicismo hobbesiano, além da insuficiência deste quando se trata de fornecer as condições para satisfazer a *exigência* de razão suficiente, que Leibniz acusa Hobbes de ter sido um dos principais defensores da impiedade: Deus, no sistema hobbesiano, não tem lugar (cf. LEIBNIZ, 1989c [1669], p. 110).

THE INCOMPATIBILITY BETWEEN GOD AND THE MECHANISTIC SYSTEM IN HOBBES' PHILOSOPHY

ABSTRACT: The purpose of this article is to show the reasons, present in Hobbes' philosophy, that force us to conclude that God, as *sufficient reason* that necessitate the entire causal chain, is incompatible with the mechanistic system presented by Hobbes in works such as *Concerning body* [1655-6] and *Leviathan* [1651]. For this, I present the foundations of Hobbes' doctrine of causality, as well as its connection with the mechanical causal influx of nature, with the aim of showing that: since all that exists is *body*, or God must be corporeal and, thus, not be God — i.e., does not satisfy the demand of *self-sufficient* sufficient reason —, or God is not corporeal and, therefore, does not exist.

KEYWORDS: Hobbes, causality, mechanism, necessitarianism, materialism, God.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOISNEAU, L. (2019). Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes. Tradução de Celi Hirata. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 16, n. 3, novembro, pp. 1-12.

HIRATA, C. (2010). A causalidade em Hobbes: necessidade e inteligibilidade. *Cadernos Espinosanos*, n. 23, pp. 33-58.

_____. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaios de Cultura, 59)

HOBBES, T. (1839). *Elements of philosophy*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol.I. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn.

_____. (1840). "An Answer to Bishop Bramhall's Book, called 'The Catching of the Leviathan'". In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV. Collected and edited by Sir William Molesworth.

Londres: John Bohn, pp. 279-384.
_____. (1841). "The Questions Concerning Liberty, Cecessity and Chance: Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury". In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. v. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn.
_____. (2005). *Elementos de Filosofia — Primeira Seção — Sobre o Corpo*: Parte I — Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/Unicamp (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12).
_____. (2014). *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Organização de Richard Tuck. 3a ed. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.
KANT, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
LEIBNIZ, G. W. (1974). Da origem primeira das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: NEWTON, Isaac. *Newton / Leibniz*. Tradução de Marilena Chaui, Carlos Lopes de Mattos e Luíz João Baraúna. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 391-402. (Os Pensadores, XIX)
_____. (1978). *Die PhilosophischenSchriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Heildesheim: Georg Olms.
_____. (1989a). "On Contingency". In: *Philosophical Essays*.Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
_____. (1989b). "On Freedom". In: *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 263-266.
_____. (1989c). "The Confession of Nature against Atheists". In: *Philosophical Papers and Letters*.Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 109-113.
_____. (1992). "On Existence". In: *De Summa Rerum*: Metaphysical Papers, 1675-1676.Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, pp. 111-113.
_____. (2017a). *Ensaios de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2 ed. São Paulo: Estação Liberdade.

_____. (2017b). "Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso". In:*Ensaios de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.* Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, pp. 433-446.
MEOTTI, D. F. P. (2019). "Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o 'incondicionado'". In:*Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 16, n. 3, novembro, pp. 1-15.
SPINOZA, B. (2017). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte-MG: Autêntica.

DESCARTES E ELISABETH: O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS

Rafael Teruel Coelho
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
teruel@usp.br

RESUMO: O "problema das ações voluntárias", tradicionalmente conhecido como o "problema da união substancial", é uma das questões mais controversas da doutrina cartesiana. Trata-se de buscar compreender o modo como a alma, sendo apenas uma substância imaterial, cuja natureza consiste unicamente em pensar, poderia determinar os espíritos animais a realizar ações voluntárias. O *modus operandi*, a partir do qual Descartes pretendeu explicar como a substância pensante determinaria os movimentos da glândula pineal (e, consequentemente, o dos espíritos animais), é o que incomodou fortemente Elisabeth da Boêmia. Neste artigo, apresentaremos os aspectos centrais das respostas de Descartes ao problema levantado pela princesa, sobretudo ao tentar mostrar que ele é insolúvel, pois, de acordo com o filósofo, trata-se de uma questão mal formulada. Sendo assim, em sua correspondência com Elisabeth, o papel do filósofo circunscreve-se a identificar e esclarecer equívocos, o que, certamente, não satisfez o gênio filosófico de Elisabeth.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Elisabeth, união substancial, vontade, ações voluntárias, noções primitivas.

INTRODUÇÃO

Em *As Paixões da Alma*, Descartes escreve que a vontade humana, entendida como um *pensamento* que revela uma *ação da alma*, subdivide-se em duas espécies (DESCARTES, 1983, AT XI 343, p. 224). Consideremos apenas uma delas: as chamadas "ações voluntárias". Estas são aquelas que, pressupondo a união da alma com o corpo, se expressam a partir da influência do espírito exercida na corporeidade. Trata-se de movimentos concebidos como "ações [da alma] que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos" (DESCARTES, 1983, AT XI 343, p. 224). Em caráter ilustrativo, suponhamos que sentimos a vontade de comer uma fatia de pão. Para Descartes, este sentimento, que se origina na alma, é capaz de causar uma circunstancial alteração no organismo humano. Movido por tal desejo, qualquer homem buscaria satisfazê-lo, dirigindo-se a algum lugar em que houvesse pães.

Ações dessa natureza, equivalentes à "força que a alma possui de mover o corpo", Descartes jamais as negou em toda a sua vida. Em julho de 1648, por exemplo, o filósofo escreve ao teólogo jansenista Antoine Arnauld: "que a mente, que é incorpórea, possa mover o corpo é algo que não nos é ensinado por qualquer raciocínio ou comparação". Entretanto, continua o autor, não podemos duvidar disso, "[…] posto que experiências demasiado certas e demasiado evidentes no-lo mostram todos os dias" (DESCARTES, 1973, AT V 222, p. 222). Portanto, Descartes sustenta firmemente que a "eficácia motriz" da vontade é "[…] um fato *sui generis*, independente de todo raciocínio, e contra o qual nenhum deles poderia prevalecer" (LAPORTE, 1988, p. 228).

Todavia, embora as reiteradas afirmações cartesianas acerca das ações voluntárias sejam bastante claras, o *modus operandi* a partir do qual a alma moveria o corpo ainda precisava ser explicado. Como tal processo se daria? Por quais mecanismos a alma moveria o corpo do homem? Quais os elementos envolvidos nesse processo? Tais respostas Descartes não hesita em as oferecer:

> […] a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula [pineal] diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros (DESCARTES, 1983, AT XI355,p. 230).

Dada nossa disposição anatômica, a alma pode determinar os movimentos da glândula pineal de diversas maneiras e, consequentemente, impelir os espíritos animais para além dos poros do cérebro. A partir daí, conduzidos a certos nervos e músculos, os espíritos animais alteram circunstancialmente os contornos desses mesmos músculos, fazendo mover determinados membros. Toda a ação da alma, portanto, "[…] consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade" (DESCARTES, 1983, AT XI 360, p. 233). Apliquemos o exemplo do pedaço de pão aos mecanismos de mobilidade da glândula pineal: a vontade, enquanto um *modo* do pensamento, é capaz de alterar as inclinações da glândula, fazendo com que os espíritos animais sejam direcionados aos nervos e músculos de um de nossos braços, possibilitando-lhe alcançar o alimento e levá-lo à boca. Eis, em linhas gerais, as explicações de Descartes acerca dos mecanismos subjacentes às ações voluntárias. Entretanto, trata-se

de colocações que não permaneceram imunes às críticas dos próprios contemporâneos do filósofo.

I. O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS

Em maio de 1643, a princesa Elisabeth da Boêmia envia a Descartes uma pergunta que lhe fora suscitada pela leitura das *Meditações Metafísicas*. Observemos o teor da correspondência:

> […] como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias. Efetivamente, parece que toda a determinação de movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pelo qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contato é exigido às duas primeiras condições e a extensão à terceira. Excluís esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial (DESCARTES, 2017, AT III 661, pp. 194-195).

O problema é perspicaz e não se fez esperar: como a alma do homem, sendo uma mera uma substância imaterial (DESCARTES, 1973, AT III 247, p. 247), cuja natureza consiste unicamente em pensar (DESCARTES, 1973, AT I 353, p. 353), poderia alterar o fluxo dos espíritos animais no interior do corpo humano? Embora Elisabeth não mencione a glândula pineal, certamente ela conhecia seu modo de funcionamento, bem como seu papel preponderante na fisiologia cartesiana. As razões evocadas pela princesa para sustentar suas afirmações são claramente mecanicistas, muitas delas hegemônicas no contexto seiscentista, compartilhadas até mesmo pelo próprio Descartes.

De acordo com a eleitora palatina, toda a determinação ao movimento se dá somente por intermédio do choque entre duas substâncias extensas, ou seja, entre dois corpos. Sendo a alma incorpórea, como ela poderia chocar-se com quaisquer elementos naturais, até mesmo com a glândula pineal, à qual se encontra estreitamente unida (DESCARTES, 1973, AT III 19, p. 19)? Ora, uma vez que o contato entre dois corpos pressupõe que ambos possuam figura e superfície; e, visto que apenas as possui algo que seja extenso, a alma é naturalmente incapaz de alterar as inclinações da glândula pineal e, com isso, não poderia redirecionar o fluxo dos espíritos animais. Apoiada na perspectiva mecanicista, Elisabeth sustenta que a alma, em virtude de sua própria natureza, é incapaz de mover o corpo do homem, o que inviabiliza o mecanismo de operação das ações voluntárias.

Aos olhos da princesa, constituía uma certeza irretocável, fundada em um dado da natureza, a necessidade de colisão entre os corpos para que o movimento pudesse ser transferido de um corpo a outro. Portanto, Elisabeth da Boêmia apoderou-se dos conceitos peculiares à Física mecanicista, sobretudo da importante noção de impacto, aplicando-os ao modo como a alma moveria o corpo, isto é, à maneira como se daria a interação substancial. Nas palavras de Lisa Shapiro (2007, p. 37),

> embora Elisabeth seja talvez mais conhecida por seus desafios à consistência da metafísica dualista de Descartes e ao relato da natureza humana [...], esses desafios estão fundamentados em uma compreensão clara de uma série de relatos de causalidade. […] A maneira como Elisabeth enquadra sua pergunta revela duas coisas. Primeiro, ela demonstra um grande interesse em alternativas à filosofia aristotélica e, em particular, na nova ciência mecanicista. Segundo, ela se mostra mais do que uma mera discípula, mantendo-se a par dos debates sobre o relato adequado da causalidade em um mundo natural descrito mecanicamente. […] E argumenta que

> ninguém pode fazer o trabalho necessário para explicar o caminho através do qual a alma, uma coisa imaterial, poderia mover o corpo.

Os novos relatos de causalidade, passíveis de serem descritos mecânica e matematicamente, forneceram a base sobre a qual repousa o problema formulado por Elisabeth. Abandonando a *vieille philosophie*, a princesa se vale de um novo modelo em Física, aplicando-o aos mecanismos subjacentes à interação psicofísica, conforme a concebia Descartes. Na visão de Elisabeth, haveria determinado "padrão" a partir do qual ocorreriam tanto a interação corpo-corpo, quanto a relação alma-corpo. Em outras palavras, o modo como a alma moveria o corpo *deveria ser o mesmo* através do qual um corpo moveria um outro corpo (CUSTÓDIO, 2013, pp. 17-18). Daniel Garber argumenta que a princesa procura estabelecer "[…] alguma conexão entre os dois domínios, um modo de compreender o mecanismo aparentemente incompreensível da interação mente-corpo em termos do fenômeno relativamente mais inteligível da interação corpo-corpo" (GARBER, 2001, p. 172). Insatisfeita com a maneira pela qual Descartes explicou a interação substancial, Elisabeth retoma o *axioma da medida comum*, fortemente censurado por Descartes em suas respostas às *Instâncias* de Pierre Gassendi.[1] É bastante desarrazoado, advoga a princesa, que uma substância de natureza imaterial tenha a "força" ou o "poder" de mover algo extenso, como é o caso do corpo humano.

1 Cf. a *Carta a Clerselier* em resposta às *Instâncias* de Gassendi: "[…] Mas dir-vos-ei que toda a dificuldade nelas contida procede apenas de uma suposição que é falsa e que de modo algum pode ser provada, a saber, que, se a alma e o corpo são duas substâncias de natureza diversa, isto as impede de poder agir uma sobre a outra" (DESCARTES, 1983, AT IX 213, p. 210).

II. A DOUTRINA DAS NOÇÕES PRIMITIVAS

Em resposta às considerações de Elisabeth, Descartes observa que os traços do pensamento da princesa "[…] não somente parecem engenhosos na abordagem, mas tanto mais judiciosos e sólidos quanto mais os examino" (DESCARTES, 2017, AT III 664, pp. 195-196). Além disto, o filósofo se resigna ao admitir que "[…] as questões que vossa alteza me propõe, parecem ser aquelas que me podem fazer com tanto mais razão, seguindo os escritos que publiquei" (DESCARTES, 2017, AT III 664, p. 196). Como nas *Meditações Metafísicas* os principais objetivos de seu autor eram demonstrar a *existência de Deus* e a *distinção real entre a alma e o corpo do homem*, restaria ao filósofo esclarecer "[…] a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo, e como ela tem a força de movê-lo" (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196). Para tanto, Descartes apresenta aquilo que pode ser denominado a "doutrina das noções primitivas". Eis o cerne de tal teoria:

> primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos. E não há senão poucas noções, pois além das mais gerais, do ser, da quantidade, da duração, etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, nós não temos, do corpo em particular, senão a noção de extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; da alma só, temos a noção do pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; e, enfim, da alma e do corpo juntos, temos a noção da união, da qual depende a força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma, causando seus sentimentos e paixões (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196).

Para a clareza da compreensão, prossigamos por partes. De antemão, esclareçamos aquilo que o filósofo entende por uma "noção

primitiva". De acordo com Broughton & Mattern (1978, p. 26), as noções primitivas possuem três características centrais. Em primeiro lugar, elas nos são inatas, pois é em nossa alma que as podemos encontrar — daí o sentido da frase "há *em nós* certas noções…". Esta opinião é igualmente sustentada por Jean Laporte: "[…] todas as *noções primitivas* 'nasceram e se produziram conosco', e que 'não podemos buscá-las em outros lugares, exceto em nossa alma, que as possui todas em si'. Dizer que elas exprimem nossa *natureza* é afirmar que elas nos são naturais e, por conseguinte, inatas" (LAPORTE, 1988, p. 134). Disso se segue que elas "[…] são realidades inteligíveis, criadas por Deus, não fabricadas por nós. Não depende de nós que elas sejam tais como são, tampouco em seu número. E, ainda que nós não as percebamos através de outros [seres], mas em nosso próprio ser, depende de nós apenas percebê-las". (LAPORTE, 1988, p. 176). Em segundo lugar, é evidente aos olhos de Descartes que tais noções envolvem (e constituem as condições de possibilidade de) diversos outros conceitos, pois elas são como que o "padrão" (ou o "modelo") a partir do qual formamos todos os nossos outros conhecimentos. Em terceiro e último lugar, diz-se dessas noções que elas são "primitivas" ou "originais", no sentido de que cada uma delas é irredutível às demais, sendo compreendida unicamente por si mesma (BROUGHTON &MATTERN, 1978, p. 26).

Dentre as "noções primitivas", Descartes destaca as "mais gerais", quais sejam: as ideias do *ser*, da *quantidade*, da *duração*, dentre outras. David Yandell explica que se trata de conceitos metafísicos mais "básicos e universais", pressupostos indispensáveis "[…] para termos as ideias que se enquadram nas menos genéricas (pensamento, extensão e união)" (YANDELL, 1997, p. 259). Na perspectiva do comentador, por exemplo, não é possível que tenhamos uma correta noção de impacto (peculiar à

extensão), caso não possuamos de antemão noções como as de duração e número. As noções primitivas mais gerais, portanto, "[…] correspondem aos *transcendantaux* da escolástica — predicados atribuíveis não importando qual seja o sujeito […]" (LAPORTE, 1988, p. 103).

E, como que "no interior" dessas ideias mais gerais, nos deparamos com três outras noções primitivas que, dada sua relevância para o problema das ações voluntárias, nos interessam particularmente. Do corpo, escreve Descartes, temos a noção primitiva de "extensão", da qual derivam a "figura" e o "movimento", isto é, os modos da substância extensa. Da alma, em particular, temos a noção primitiva "pensamento", da qual decorrem os "atos do entendimento" e as "inclinações da vontade" (ambos modos da substância pensante). Por fim, acerca da alma e do corpo tomados conjuntamente, possuímos a noção primitiva "união", da qual derivam "a força que a alma tem de mover o corpo", bem como "a do corpo de agir sobre a alma". Sendo todas essas noções igualmente primitivas, há que considerá-las unicamente *per se*, à luz de seus próprios termos, devendo ser "[…] compreendidas uma a uma, independentemente de todas as outras, e não podem ser explicadas em termos de uma outra" (GARBER, 2001, p. 154). Em última análise, Descartes considera cada uma delas como uma espécie de "[…] pré-condição conceitual para domínios distintos da ciência […], cujos objetos não podem ser concebidos em termos pertencentes a qualquer outro domínio do conhecimento" (ALANEN, 1996, pp. 3-4).

Justamente por isso, Descartes é enfático ao estabelecer que, "[…] toda ciência dos homens não consiste senão em distinguir bem essas noções, e em não atribuir a nenhuma delas senão as coisas que lhe pertencem" (DESCARTES, 2017, AT III 665, p. 196). Em outras palavras, o filósofo pretende deixar claro que toda e qualquer pessoa que, ao anali-

sar quaisquer objetos ou problemas, não os enquadrar em seu domínio epistêmico apropriado é necessariamente conduzida a falsos problemas ou a aporias. *Trata-se de dizer que cada domínio ontológico pressupõe "ferramentas epistêmicas" específicas, o que não é algo inédito no contexto do sistema cartesiano*. Tomemos, por exemplo, o caráter inapropriado da imaginação para a investigação de problemas metafísicos. No *Discurso do Método*,anos antes de Descartes iniciar sua correspondência com Elisabeth, ele argumenta:

> mas o que leva muitos a se persuadirem de que há dificuldade em conhecê-lo [Deus], e mesmo também em conhecer o que é sua alma, é o fato de nunca elevarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal modo acostumados a nada considerar senão imaginando, que é uma forma de pensar particular às coisas materiais, que tudo quanto não é imaginável lhes parece não ser inteligível (DESCARTES, 1983, AT VI 37, p. 49).

Eis o equívoco perpetrado por aqueles que, ao pretenderem investigar a natureza do criador ou a essência da alma humana, valem-se dos sentidos ou da imaginação para tal. O correto seria, na visão cartesiana, que ambos os objetos se enquadrassem na noção primitiva "pensamento", única capaz de nos fazer compreender as naturezas de Deus e da alma humana. Pois, circunscritas a esse domínio, ao investigarmos problemas metafísicos, só nos valeríamos do entendimento puro, abdicando plenamente da faculdade da imaginação e da sensibilidade. O mesmo se dá com aqueles que, ao se apegarem demasiadamente aos sentidos, são unicamente capazes de conceber o homem à luz das propriedades físico-geométricas de seu corpo, desconsiderando completamente sua alma imaterial. Por isso, afirma Descartes, "assim creio, antes de tudo, que temos confundido a noção da força pela qual a alma age no corpo, com aquela pela qual um corpo age em outro […]" (DESCARTES, 217, AT III 667, p. 197). Portanto, na visão de Descartes, o problema das ações

voluntárias está mal formulado, pois, ao tentar compreender algo que pertence unicamente à terceira noção primitiva (a de união), Elisabeth o situa nos domínios da primeira, ou seja, da de extensão. Ao tentar compreender como a alma move o corpo à luz do modo como um corpo move outro corpo, a princesa confunde a primeira com a terceira noção primitiva, isto é, a de extensão com a de união.

Diversamente, se a palatina tivesse circunscrito suas investigações ao domínio da terceira noção primitiva, certamente ela não pretenderia analisar o homem à luz de noções essencialmente físicas, como as de impacto, movimento e/ou translação (que pertencem à noção primitiva extensão). Limitar o homem a este domínio é, antes de tudo, não compreender sua verdadeira natureza, e, consequentemente, "[…] reduzir a substância composta humana ao corpo físico (ou ao animal máquina)" (LEBRUN, 1973, p. 147). O erro de Elisabeth se dá porque, "em Descartes, a psicofisiologia humana não é materialista" (LEBRUN, 1973, p. 147). O composto humano só é bem compreendido à luz de sua estreita união, uma vez que o homem não deve ser identificado unicamente com o seu espírito, tampouco apenas com o engenhoso mecanismo que é o seu corpo, mas com algo novo, irredutível à alma e ao corpo. O homem é fruto de uma mistura, ou conjugação muito estreita, entre a alma e a máquina – devendo ser circunscrito, portanto, à terceira noção primitiva, ou seja, a de união substancial.

III. A ANALOGIA DO PESO

Em sua correspondência com a princesa palatina, Descartes é absolutamente inventivo. Com o intuito de fazer Elisabeth compreender que se confundiu naquilo que concerne às noções primitivas, ele formula

o que se denominou um "contraexemplo eficaz" (CUSTÓDIO, 2013, p. 22). Na tradição de estudos cartesianos, esse contraexemplo ficou conhecido como a "analogia do peso"[2]. Recorrendo à escolástica, Descartes toma-lhe de empréstimo a noção de *gravitas* (*pensanteur*), isto é, de peso ou gravidade. De acordo com o filósofo, os medievais, desconhecendo a perspectiva mecanicista, concebiam o peso como uma *qualidade real*, inerente ao corpo dito pesado, mas *distinta* dele. Nesse sentido, Descartes argumentava que eles, ao imaginarem o peso como algo *real*, pensando que ele tinha uma existência distinta daquela do corpo, consequentemente o entendiam como uma substância (DESCARTES, 2017, AT III 667, p. 197).

Como bem destaca Étienne Gilson (1967, p. 170), "[…] Descartes não pode pensar uma realidade [como uma qualidade *real*, por exemplo] sem a pensar sob o aspecto de uma substância" (GILSON, 1967, p. 170). Laporte, por sua vez, também destaca que *independência* ou *existênciaper se* são sinônimo de substancialidade (LAPORTE, 1988, p. 226). Isso sugere claramente que uma *qualidade* escolástica (se existisse de fato) seria, para Descartes, sinônimo de *substância*. E, no caso específico da qualidade "peso", ela se equipararia à substância "imaterial", isto é, à alma do homem. Nas *Respostas às Sextas Objeções*, evocadas na presente correspondência, Descartes escreve:

2 A analogia do peso aparece nas *Respostas às Sextas Objeções* (DESCARTES, 1973, AT IX 240-241, p. 240-241), na *Carta a* ***, redigida em agosto de 1641 (DESCARTES, 1973, AT III 424, p. 424; DESCARTES, 1973, AT III 434, p. 434), na *Carta a Elisabeth* de 28 de junho de 1643 (DESCARTES, 2017, AT III 694, p. 197) e na *Carta a Arnauld*, datada de 29 de julho de 1648 (DESCARTES, 1973, AT V222-223, p. 222-223).

> mas o que melhor evidencia que essa ideia de peso deva ter sido extraída, em partes, da que tenho em meu espírito, é que pensei que o peso estivesse levando os corpos em direção ao centro da terra, como se ela tivesse em si qualquer conhecimento do centro, pois, certamente, não é possível que isso se faça sem conhecimento, e, portanto, onde há conhecimento, é necessário que haja espírito (DESCARTES, 1973, AT IX 240-241, pp. 240-241).

Ora, sendo o peso uma qualidade inerente ao corpo, capaz de fazê-lo se dirigir para baixo, cada vez mais próximo do centro da Terra (onde se encontra seu *lugar natural*), é bastante plausível que ele seja pensando como uma "tendência motriz eficaz", própria da alma. Isso se justifica no fato do espírito, igualmente distinto do corpo, poder também conduzir suas ações, levando-o à direita ou à esquerda, semelhante ao modo em que o peso, invariavelmente, leva um corpo para baixo. Ocorre, portanto, por parte da escolástica, uma *projeçãoequivocada* da ideia que temos da "força que a alma tem de mover o corpo" nos fenômenos naturais[3]. "O erro escolástico é assim denunciado, ao mesmo tempo que é explicado por uma projeção antropomórfica que remonta à nossa infância" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 44).

A noção cartesiana de peso, em contrapartida, não pressupõe mais o hilemorfismo aristotélico, ressignificado pela escolástica, para sua compreensão. Trata-se, tão somente, da chamada "matéria sutil"[4] que

3 A esse respeito, comenta Martial Guéroult (2016, p. 627): "a falsa noção de peso é a mistura dos elementos tirados da experiência de nossa força ao mover os corpos com elementos propriamente físicos; em outras palavras, ele nasce da confusão da substância composta alma-corpo com a substância do corpo só, ao passo que a gravidade como movimento do corpo em direção ao centro da terra se explica inteiramente pelo corpo só, isto é, pela extensão e pelo movimento".

4 A "matéria sutil" (ou matéria do primeiro elemento) é composta por partículas extensas pequeninas e mais velozes em comparação às que compõe o planeta (as do

envolve a Terra "[…] empurrar todas as partículas da sua superfície para o centro; e pelo simples fato de se mover à volta da terra, atrai também todos os corpos ditos pesados […]" (DESCARTES, 1997, AT VIII 212, p. 183). Na verdade, não são os corpos que "tendem" em direção ao centro da Terra por possuírem a qualidade do peso *interior* à sua natureza, mas eles são apenas deslocados, "empurrados" para baixo por partículas materiais sutis, invisíveis a olho nu. Em síntese, "após a física cartesiana, o peso resulta unicamente da pressão ou, mais exatamente, dos choques das partículas da matéria sutil" (LAPORTE, 1988, p. 229). Em poucas palavras, Henri Gouhier explica que a perspectiva cartesiana de peso não é mais

> […] uma força alojada no corpo e agindo nele à maneira de uma tendência, mas de uma atração terrestre sobre ele. Dito de outro modo, os dois físicos [Descartes e Beeckman] já ultrapassaram a ideia peripatética de um 'movimento natural' definido em função da existência de um 'lugar natural' do corpo. A força que provoca o movimento do corpo lhe é exterior (GOUHIER, 1958, p. 92).

A partir do exterior, a relação mecanicamente descrita entre as partículas de matéria sutil (que envolvem a Terra) e os corpos naturais viabiliza uma "mecânica dos choques sutis". Tal mecânica se resume, como tudo no cosmo geométrico cartesiano, a interações entre elementos físicos. Em poucas palavras, os fenômenos naturais do mundo de Monsieur Descartes, desde as "[…] vastas revoluções dos corpos celestes aos eventos na atmosfera e na superfície terrestres, e mesmo para os processos microscópicos que ocorrem dentre de nossos próprios corpos", resumem-se à extensão em movimento (COTTINGHAM, 1999, p. 12). Portanto, uma vez que a explicação da gravidade se limita à compreensão da

terceiro elemento).

matéria sutil em movimento ao redor da Terra, ela só pode ser verdadeira quando investigada à luz da primeira noção primitiva, a de extensão, da qual decorrem as noções de grandeza, comprimento, largura, altura, figura, movimento, localização etc. (DESCARTES, 1997, AT VIII 23, p. 44). Supor qualidades inerentes aos corpos, semelhante ao modo como nós próprios temos uma alma, é confundir a gravidade (que nada mais é que uma relação corpo-corpo) com a união substancial (alma-corpo), ou, em termos cartesianos, a primeira noção primitiva com a terceira.

O apego obstinado a uma física equivocada levou os escolásticos ao erro. De modo semelhante, Elisabeth da Boêmia, sustentando suas posições à luz do modelo mecanicista, ao tentar compreender a união substancial (que pertence essencialmente à noção primitiva de união), a confunde com a noção de extensão, igualmente primitiva. Em outras palavras, a princesa tenta compreender o homem exclusivamente à luz da física, desconsiderando sua dimensão não extensa, que se insurge contra o império absoluto da extensão e das leis naturais. Identificam-se, portanto, os equívocos, embora eles se desenrolem em sentidos antagônicos: enquanto os medievais almejavam compreender algo pertencente à noção primitiva de extensão à luz da de união, Elisabeth pretende investigar a união substancial (portanto, enquadrada na terceira noção primitiva) à moda da primeira (como pura extensão). Na visão cartesiana, *os escolásticos erraram por não serem verdadeiramente mecanicistas, e Elisabeth, ao contrário, enganou-se por levar o mecanicismo às suas últimas consequências*. Daí, aos olhos de Descartes, a analogia do peso ser um contraexemplo eficaz no caso de Elisabeth, pois essa analogia poderia convencer a princesa de que ela se equivocou na relação alma-corpo, do mesmo modo que os medievais se confundiram na interação corpo-corpo.

Além de um exemplo que fosse capaz de ilustrar o erro da princesa, a analogia do peso tem também um caráter pedagógico. Contudo, não pretendemos defender que Descartes almeje explicar a interação substancial por meio do fenômeno da gravidade, pois, a nosso ver, entre um evento real (a interação psicofísica) e algo ilusório (como a relação qualidade-corpo) não pode haver identidade, sequer uma identidade explicativa. Em outras palavras, não pode ocorrer, como defendem Daniel Garber (2001, p. 176-177) e Octave Hamelin (1949, p. 290), que entre a interação substancial e a gravidade *à la*escolástica haja uma identidade explicativa, mesmo que no primeiro caso ela seja real, mas no segundo ela seja mal aplicada. Contrariamente a isso, admitimos que

> pode-se suspeitar que as críticas de Descartes aos escolásticos são inconsistentes com a defesa da interação […]. Afinal, Descartes não criticou a doutrina escolástica com base no fato de que era inconcebível como acidentes reais poderiam causar os fenômenos naturais a eles atribuídos? Mas fazer essa objeção é entender mal o aspecto dialético da defesa de Descartes. A defesa é dialética porque não é necessário que o próprio Descartes aceite a possibilidade de acidentes que causam fenômenos naturais; *é suficiente que seus interlocutores aceitem isso*. Pois se seus interlocutores aceitam isso, então Descartes pode apontar que a aceitação deles é inconsistente com suas objeções à aceitação da interação cartesiana (BEDAU, 1986, p. 490).

Na visão de Bedau (1986), há uma espécie de sutil contradição pressuposta na atitude daqueles que, uma vez *familiarizados* com a concepção escolástica de peso, aceitem esta, mas sejam capazes de negar a interação alma-corpo. Pois, se concebemos como não problemático o

fato de uma maçã desprender-se de uma macieira e, em queda livre, se dirigir ao chão, é bastante inverossímil que encontremos dificuldade em compreender o fato de que nossa alma, ao sentir o desejo de passear, faça mover nossas pernas, levando-nos a determinados lugares. Em ambos os casos, trata-se de uma espécie de substância imaterial (que, no caso da gravidade, os escolásticos chamam de qualidade), unida aos corpos, capaz de movê-los para direções diversas. Não que entre gravidade e interação substancial haja uma *identidade*, mas elas seriam, caso Descartes admitisse a existência de qualidades no interior da natureza, ao menos *similares* — daí Descartes servir-se da gravidade enquanto mera *analogia*.

IV. A RÉPLICA DA PRINCESA: UMA NOVA ALTERNATIVA À METAFÍSICA CARTESIANA

A princesa da Boêmia, embora inicialmente confesse "[…] sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro que observastes em vossa carta […]" (DESCARTES, 2017, AT III 683-684, p. 198), recusa-se a aceitar o relato da gravidade como uma explicação válida para o fenômeno da interação substancial. Não é possível compreender, escreve Elisabeth, "[…] como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo, por aquela ideia que outrora tivestes de peso" (DESCARTES, 2017, AT III 684, p. 199). A princesa, tomando o contraexemplo de Descartes "ao pé da letra", argumenta que não é apropriado que o filósofo recorra a uma teoria falsa (como a explicação escolástica da gravidade) para elucidar quaisquer fatos, como, por exemplo, aquele da união da alma com o corpo. Nas palavras de Elisabeth,

> esta potência que tens sob o nome de qualidade, falsamente atribuída, de levar os corpos para o centro da Terra, deve antes persuadir que um corpo pode ser impulsionado por uma coisa imaterial, que a demonstração da verdade contrária (que prometeis em sua física)

> nos confirmar na opinião de sua impossibilidade: principalmente porque esta ideia […] pode ser falsa pela ignorância daquilo que verdadeiramente move o corpo para o centro (DESCARTES, 2017, AT III 684, p. 199).

De fato, em um ponto, a eleitora palatina tem razão: o relato escolástico da gravidade é falso, como o próprio Descartes, posteriormente, irá mostrar em sua Física mecanicista; portanto, ele não poderia servir de base explicativa a nenhum outro fenômeno. Contudo, isto evidencia claramente que Elisabeth não compreendeu a real utilidade do desígnio cartesiano. Como dissemos, Descartes não pretendeu explicar um fenômeno real através de outro ilusório, mas apenas exemplificar que, semelhante à postura da princesa, os escolásticos também confundiram noções primitivas no que diz respeito à gravidade. Além disso, se, como os escolásticos, a princesa aceitava a explicação medieval de peso, é ao menos desarrazoado que ela não aceite a interação alma-corpo. Contudo, Elisabeth parece não aceitar o primeiro, tampouco o segundo.

Verdadeiramente insatisfeita com as considerações cartesianas, Elisabeth parte para uma nova tentativa de "salvar" a interação substancial. Ele pretende conceder matéria e extensão à alma, o que, em uma perspectiva fortemente mecanicista como a dela, constituía a única solução aceitável para o problema (SHAPIRO, 2007, pp. 28-29). Aos olhos da palatina, as possibilidades são escassas: o*u materializamos a alma, ou admitimos a impossibilidade ontológica da interação substancial.Com o advento do mecanicismo, é mais cômoda e esperada uma materialização da substância pensante, ao passo que "espiritualizar" o corpo seria um empreendimento absurdo.* Acerca da natureza corpórea, com o auxílio da razão e dos sentidos, estamos persuadidos que ela é essencialmente extensa, ou seja, composta por matéria sujeita às leis naturais.Portanto, Elisabeth admite: "confesso que

seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover o corpo, e de ele ser movido por algo imaterial" (DESCARTES, 2017, AT III 685, p. 199). Sem grandes problemas, a alma moveria o corpo caso fosse essencialmente como ele, ou seja, extensa.

Para reforçar sua opinião, Elisabeth apoia-se na "eloquência factual" de algumas doenças que, quando o corpo é por elas acometido, atrapalham substancialmente a capacidade cognitiva do doente. Nos termos da princesa, "[…] é, contudo, muito difícil de compreender que uma alma, como as tens descrito [como imaterial], depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele" (DESCARTES, 2017, AT III 685, p. 199). Em outras palavras, o que a princesa quer deixar claro é que, se *de fato* a alma fosse realmente distinta do corpo, nossas capacidades cognitivas deveriam permanecer intactas, não obstante o estado sadio ou adoentado de nosso organismo. Entretanto,

> [...] as pessoas que, de outra forma, teriam pleno uso de sua faculdade racional, ficam fisicamente doentes e, assim, perdem a capacidade de pensar com clareza. Talvez eles se tornem ilusórios, ou seja, confusos, ou de alguma outra maneira percam a capacidade de ver as coisas como são ou de fazer inferências adequadamente. Elisabeth não vê como o dualismo cartesiano poderia acomodar esse tipo de fenômeno. Pois parece, em uma linha fortemente dualista, que mesmo que tenhamos uma doença física, ainda devemos, em princípio, ser capazes de pensar com clareza: afinal, nessa perspectiva, a alma é capaz de subsistir completamente independentemente do corpo e, portanto, deve poder exercer seu poder de pensamento, independentemente da condição do corpo em que se encontra. O pensamento de Elisabeth é que esse princípio de subsistência independente é desmentido pelos fenômenos (SHAPIRO, 2007, p. 41).

As colocações de Lisa Shapiro são contundentes, mas expressam fielmente o pensamento de Elisabeth. Em uma perspectiva dualista forte, como é a cartesiana, parece razoável que a alma não poderia ser substancialmente afetada pelos estados corporais. Contudo, algumas doenças são capazes de desmentir completamente afirmações dessa natureza. Quando desmaiados, por exemplo, perdemos repentinamente nossa capacidade de raciocinar, de modo que a alma, por alguns instantes, parece deixar consequentemente de pensar (o que seria algo absurdo, na perspectiva cartesiana). Para Descartes, deixando de pensar, a *res cogitans* deixaria igualmente de ser ou de existir, pois sua natureza se reduz ao pensamento (DESCARTES, 1983, AT IX 21, p. 94).

Por ora, reconhecemos a força do argumento da princesa, mas, dada a brevidade deste artigo, não pretendemos discutir longamente seu posicionamento; basta-nos dizer que ele, *de algum modo*, é devedor do *axioma da medida comum*, reiteradamente rejeitado por Descartes. Certamente, o filósofo assumiria que, no caso da união substancial, a alma seria, de algum modo, dependente dos estados corporais, pois, concebida unida ao corpo, forma um único todo com ele (DESCARTES, 1983, AT IX 64, p. 136). Ele tampouco nega que "[…] a alma não pode excitar nenhum movimento no corpo, caso os órgãos requeridos em sua execução não estiverem bem dispostos para tal" (DESCARTES, 1973, AT XI 225, p. 225). Não que, para Descartes, a alma seja dependente do corpo, mas, *enquanto unida* a ele, ela está sujeita às suas influências. Puros espíritos, *solus in mundo*, como era o caso do *cogito* da *Primeira meditação*, existem apenas no interior do método cartesiano, ao passo que, no mundo natural, temos apenas "almas encarnadas" (a excetuar, certamente, a possível existência de anjos ou algo desse jaez). Todavia, isso não impede Elisabeth de afirmar que, se de fato a alma é radicalmente distinta do corpo, mesmo

estreitamente conjugada com ele, ela não poderia ser, dada sua natureza essencialmente imaterial, tão afetada por ele, como no caso das doenças que nos fazem "perder a consciência". Este é um problema que qualquer dualista ainda precisaria explicar com maior clareza…

V. AOS METAFÍSICOS A DISTINÇÃO, AO "HOMEM COMUM" A UNIÃO

Em resposta à réplica de Elisabeth, as considerações de Descartes são breves, mas plenas de significado para os estudiosos da doutrina cartesiana. Em sua carta de 28 de junho de 1643, o autor aprimora a doutrina das noções primitivas. Além de serem três noções lógicas, unicamente compreensíveis *per se* (e "não pela comparação de uma com a outra"), bem como condições de conhecimento de outras tantas, Descartes acrescenta:

> […] observo uma grande diferença entre essas três sortes de noções, nisto que, a alma não se concebe senão pelo entendimento puro, o corpo, isto é, a extensão, as figuras e o movimento, se podem conhecer também pelo só entendimento, mas muito melhor pelo entendimento auxiliado pela imaginação e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo, não se conhecem senão obscuramente pelo só entendimento e mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, mas se conhecem muito claramente pelos sentidos (DESCARTES, 2017, AT III 691-692, p. 200).

As noções primitivas, portanto, não se resumem a elas próprias, muito embora sejam unicamente compreensíveis *per se*. De modo diverso, elas são condições para o conhecimento de muitas outras coisas que, oportunamente, possamos vir a ter. Todavia, é preciso, como afirmamos, que o sujeito do conhecimento utilize "ferramentas epistêmicas" adequadas para a investigação de cada um de seus objetos. É nessa

perspectiva que podemos compreender as afirmações de Descartes: as noções primitivas "[…] representam três níveis ou tipos de conhecimentos independentes e incomparáveis, que diferem entre si não apenas por meio de seus objetivos e objetos, mas também *pelas maneiras pelas quais são percebidas* e pelos termos em que são descritas" (ALANEN, 1996, p. 1, grifos nossos).

Sob esse novo prisma, questões metafísicas podem ser elucidadas unicamente por meio da razão, isto é, do entendimento puro. Problemas de ordem físico-matemática, engendrados no seio da noção de extensão, podem ser resolvidos com o emprego do intelecto, mas ele deve ser auxiliado pela imaginação. Por fim, quando as questões versarem sobre o homem tomado em si mesmo, isto é, sobre os problemas que envolvem a união substancial, é somente dos sentidos que devemos nos valer. É a sensibilidade, defende Descartes, aquela que nos ensina com clareza o que é (e como se comporta) o composto substancial do qual o homem é formado. E, já que a compreensão da união só se dá pelos sentidos, jamais teríamos dela um conhecimento de ordem intelectual, mas exclusivamente sensível.

Justamente por isso, Descartes estabelece que os homens "[…] que não filosofam nunca, e que não se servem senão de seus sentidos, não duvidam que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma, mas consideram um e outro como uma só coisa, isto é, concebem sua união, pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-la como uma só" (DESCARTES, 2017, AT III 692, p. 200). *Prima facie*, tal afirmação pode parecer-nos nebulosa, de difícil compreensão, sobretudo por sabermos que se trata de uma colocação cartesiana. Estaria o exímio racionalista do século XVII, filósofo das ideias claras e distintas, abdicando da atividade filosófica para a compreensão da interação substancial? De nada serviria

a metafísica quando almejarmos compreender o modo como a alma move o corpo? Às duas questões, Descartes não hesitaria em responder univocamente: *sim*, pois a união substancial não se pensa, tampouco se poderia compreendê-la à luz da razão, uma vez que "[…] as lições da afetividade são irredutíveis às do entendimento" (ALQUIÉ, 1986, p. 20).

Na visão de Étienne Gilson, tudo o que Descartes pretendeu afirmar é que a distinção substancial se pensa, ao passo que a unidade de substâncias se *sente* (GILSON, 1967, p. 249). Consequentemente, "se a distinção real entre a alma e o corpo se conquistava à luz de uma exigente demonstração metafísica, a unidade do homem deveria ser primeira e unicamente vivida" (RODIS-LEWIS, 1990, p. 48). A razão, portanto, é essencialmente incapaz de iluminar aquilo que só a vida comum, com suas diversas experiências corriqueiras, poderia fazê-lo. O metafísico e o homem das letras, encerrados em seus gabinetes, estão convencidos de que temos uma alma radicalmente distinta daquilo que chamamos corpo humano; contudo, eles jamais conseguiriam compreender a estreita união de ambos à luz de suas intricadas reflexões. É por isso que Henri Gouhier esclarece que, "para saber o que é a união da alma e do corpo, não é preciso, de fato, ser filósofo. Basta termos fome e ordenarmos à mão para cortar um pedaço de pão" (GOUHIER, 1962, p. 326).

Nossas ações quotidianas, dentre as quais as mais banais, são capazes de nos persuadir que temos uma alma misturada ao nosso corpo, bem como que ela tem o poder de movê-lo. Tal é o caso, evocado por Gouhier, do sentimento de fome. Basta termos o desejo de comer algo e o fazê-lo para nos persuadirmos da força motriz da vontade, ou seja, do poder que nossa alma possui de agir sobre nosso organismo. Portanto, "[…] é usando somente da vida e das conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprende-

mos a conceber a união da alma e do corpo" (DESCARTES, 2017, AT III 692, p. 200), diz Descartes. Abandonemo-nos, pois, à sensibilidade, vivamos intensamente a união, relegando a um segundo plano os pensamentos metafísicos e a ordem das razões, pois estes nos levam a compreender apenas a distinção ontológica, importante para os físicos, mas enigmática aos olhos dos mesmos. O "homem comum", certamente, tem a primazia no conhecimento da união substancial, sobretudo daquilo que denominamos "ações voluntárias".

CONCLUSÃO

Pode-se dizer que o problema das ações voluntárias foi engendrado no seio do próprio cartesianismo. A princesa da Boêmia, valendo-se de alguns conceitos formulados até mesmo por Descartes, correlaciona-os e problematiza-os engenhosamente, revelando genuíno pendor à atividade filosófica. Com isso, cremos que estamos diante de uma mulher-filósofa em pleno século XVII! Ao formular o problema à luz do mecanicismo, Elisabeth toca em um pressuposto que está na base da doutrina cartesiana, qual seja: a relação do espírito, "primeiro princípio da Filosofia", com o mundo natural — que ele pretendera fundar. Trata-se de um problema espinhoso, mas que Descartes não abdicou do ensejo oferecido por Elisabeth para tentar melhor elucidá-lo.

Com a formulação da "doutrina das noções primitivas", Descartes pretendeu mostrar que o problema da relação alma-corpo não pode ser desvendado, sobretudo por estar mal formulado. Elisabeth, de modo análogo aos medievais, confundiu domínios lógicos e ontológicos, aplicando conceitos próprios da física a um âmbito que se revelou, ao fim e ao cabo, irredutível ao puro mecanismo e ao império das leis naturais. O homem é

um composto substancial, uma união muito estreita da alma com o corpo que, embora distintos, formam a partir dele (do ser humano) um único todo. Se pretendemos compreender a união, esclarece Descartes, faz-se preciso alcançar um outro nível: aquele da terceira noção primitiva.

Neste novo âmbito, o intelecto tem pouquíssimo valor epistêmico, ou melhor, ele não possui nenhuma serventia, absolutamente. No domínio da terceira noção primitiva impera apenas a sensibilidade, o "imediato vivido" e a irreflexão dos homens que jamais filosofaram. Abandonando-nos à vida e às conversas ordinárias, bem como entregues ao sentimento e à satisfação dos desejos corriqueiros, é que sentimos, em nós próprios, a força que a alma possui de mover o corpo, independentemente do intelecto ou da reflexão. Descartes, portanto, reabilita o conhecimento sensível (FERREIRA, 1998, p. 187), de nenhum valor para questões metafísicas, mas de significativa relevância para a compreensão da união substancial.

Certamente, Elisabeth não se sente satisfeita com as conclusões de Descartes. Para a princesa, "creio assim que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira pela qual o faz" (DESCARTES, 2017, AT IV2, p. 203). A palatina insiste que, caso a alma não possua alguma espécie de "propriedade desconhecida", que possa ser de algum modo extensa, ela não teria a capacidade de mover o corpo. O *axioma da medida comum* é a base sobre a qual repousa o posicionamento da princesa, o que lhe permite sugerir uma alternativa à metafísica cartesiana: é o corpo que permite que a mente seja o que é (SHAPIRO, 1999, p. 515). No homem, o pensamento não subsiste por si só (como é o caso do *cogito* — *solus in mundo* —, alheio aos imperativos fisiológicos), mas ele depende em certa medida da corporeidade. Daí, conclui Lisa Shapiro que, aos olhos atentos

de Elisabeth da Boêmia, o *pensamento não se reduza às funções fisiológicas, mas é dependente delas* (SHAPIRO, 1999).

A essa altura da discussão, Descartes não a retoma em suas cartas com a princesa. Antes, porém, ele se desculpa pelo fato de ter de resolver questões prementes, como aquelas concernentes à querela de Utrecht. Permanece vigorosa a inquietude de Elisabeth com relação à tese da unidade substancial, cuja centralidade cederá lugar a problemas matemáticos, especialmente no que diz respeito à geometria. Descartes dá por encerrada a discussão, crendo que, com suas respostas, elucidou o problema da vontade, muito embora Elisabeth e alguns dos sucessores de Descartes (como Espinosa, Malebranche e Leibniz) não cultivassem a mesma opinião. Vivamos, diz Descartes, deixemos de refletir ou de raciocinar…Ao metafísico a distinção, ao homem comum, a união. Homens "comuns", eis o homem! Vive…

DESCARTES AND ELISABETH: THE PROBLEM OF VOLUNTARY ACTIONS

ABSTRACT:The "problem of voluntary actions", traditionally known as the "problem of substantial union", is one of the most controversial issues in the Cartesian doctrine. It is about seeking to understand how the soul, being just an immaterial substance, whose nature consists only in thinking, could determine the animal spirits to carry out voluntary actions. The *modus operandi*, from which Descartes intended to explain how the thinking substance would determine the movements of the pineal gland (and, consequently, that of animal spirits), is what greatly bothered Elisabeth of Bohemia. In this article, we will present the central aspects of Descartes' responses to the problem raised by the princess, especially when trying to show that he is insoluble, because, according to the philosopher, it is a poorly formulated question. Thus, in his correspondence with Elisabeth, the role of the philosopher is limited to identifying and clarifying mistakes, which certainly did not satisfy Elisabeth's philosophical genius.

KEYWORDS: Descartes, Elisabeth, substantial union, will, voluntary actions, primitive notions.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, L. (1996)."*Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union*". In:*Synthese*, Netherlands, vol. 106, n. 1, p.3-20.

ALQUIÉ, F. (1986). *A Filosofia de Descartes*. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes.

BEDAU, M.(1986)."Cartesian Interaction". In:*Midwest studies in Philosophy,*Minessota, vol. 10, n. 1,pp. 483-502.

BROUGHTON, J. & MATTERN, R. (1978).“Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body”. In:*Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, vol. 16, n. 1, pp. 23-32.

COTTINGHAM, J. (1999).*Descartes: a Filosofia da mente de Descartes*. São Paulo: Editora UNESP.

CUSTÓDIO, M. A. D. (2013).“Causa e Transferência de Movimento nas Interações do Sistema Cartesiano”. In:*Ideação*, Feira de Santana, vol. 6, n. 28, pp. 13-45.

DESCARTES, R.(1973).*Oeuvres de Descartes* (AT). Paris: Vrin.

_____. (1983).*Discurso do Método*, *Meditações*, *Objeções e Respostas*, *Cartas*. In: *Os Pensadores* (vol. Descartes). São Paulo: Editora Abril Cultural.

_____. (1997).*Princípios da Filosofia*. Lisboa: Editora Edições 70.

_____. (2017). “Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: cartas sobre a união substancial”. In: *Discurso*, São Paulo, trad. de Paula Bettani Mendes de Jesus, vol. 47, n. 2, pp. 193-203.

FERREIRA, M. L. R.(1998).“Descartes, as mulheres e a filosofia”,In: SANTOS, L. R. , ALVES, P. M. S. & CARDOSO, A.(1998).*Descartes, Leibniz e a modernidade*. Lisboa: Edições Colibri.

GARBER, D. (2001).*Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

GILSON, E.(1967).*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3ª ed. Paris: Vrin.

GOUHIER, H. (1958).*Les premières pensées de Descartes: contribution a l’histoire de l’anti-renaissance*. Paris: Vrin.

_____. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.

GUÉROULT, M. (2016).*Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso editorial.

HAMELIN, O. (1949).*El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial

Losada, S.A.

LAPORTE, J. (1988). *Le rationalisme de Descartes*. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France.

LEBRUN, G. (1983).*Introdução* e *notas* ao volume *Descartes* de *Os Pensadores.* São Paulo: Editora Abril Cultural.

RODIS-LEWIS, G. (1990). *L'anthropologie cartésienne*. Paris: *Presses Universitaires de France*.

SHAPIRO, L. (1999)."Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy". In:*British Journal for the History of Philosophy,* Baltimore, vol. 7, n. 3,pp. 503-520.

_____. (2007).*Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes: the correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

YANDELL, D. (1997)."What Descartes really told Elisabeth: mind-body union as a primitive notion". In:*British Journal for the History of Philosophy*, London, vol. 5, n. 2,pp. 249-73.

IMAGINAÇÃO E ERRO EM PASCAL E EM ESPINOSA

Gabriel Frizzarin de Souza[1]
Mestrando, Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@usp.br

RESUMO: Encontra-se nos textos de Pascal e de Espinosa uma contrariedade segundo a qual a imaginação conduz ao erro, mas não se reduz completamente ao engano. Em vista disso, a questão primordial deste artigo consiste em saber como compreender essa tensão: quais são as razões pelas quais a imaginação em Pascal e em Espinosa é levada a enganar? Em que sentido os efeitos da potência enganadora em Pascal podem também resultar em algo positivo? Por que em Espinosa o ato de imaginar permanece incólume, apesar das articulações que tornam a percepção imaginativa propensa ao erro? Buscaremos examinar as razões pelas quais Pascal e Espinosa situam a imaginação sob essa contrariedade, avaliando comparativamente as suas implicações mais gerais.

PALAVRAS-CHAVE:Pascal, Espinosa, imaginação, erro, privação.

1 Este trabalho teve o apoio da FAPESP (2019/27118-8). Deixo registrado um agradecimento ao professor Luís César Oliva pelas contribuições.

Encontra-se nos textos de Pascal e de Espinosa uma contrariedade segundo a qual a dinâmica instaurada pela imaginação impele o homem a um mergulho no erro e na falsidade, conquanto a imaginação não se reduza necessariamente ao engano. Em Pascal, a imaginação é caracterizada como "senhora de erro e de falsidade", cuja força enganadora é a "parte dominante no homem" e o delineia como um "sujeito cheio de erro, natural e indelével sem a graça" (PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 65).[2] Contudo, o autor dos *Pensamentos* constata que a imaginação, por outro lado, não é simplesmente o contrapé da verdade, pois empresta os mesmos caracteres tanto ao falso quanto ao verdadeiro: "é tanto mais velhaca quanto não o é sempre, pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira" (PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 62). Se à primeira vista a formulação de Pascal dá a entender que a imaginação "parece nos ser dada de propósito para induzir-nos a um erro necessário"(PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 65), fica indicado na sequência que ela não se reduz ao engano, de modo que seus efeitos também podem resultar em algo positivo. Em Espinosa, a imaginação é descrita como percepção das afecções corporais pela qual a mente contempla um corpo externo como existente, mesmo que este esteja ausente. Tendo por base a ideia de afecção do corpo humano, a "mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo" (ESPINOSA, 2015, EII P16, corol. 1, p. 165)[3], tornando evidente que essa ideia de afecção constitui uma via de acesso à percepção que a mente terá não só do

2 Utilizamos como base a tradução de Sérgio Milliet, elaborada a partir da edição e numeração Brunschvicg. Também indicaremos na sequência a numeração da edição Lafuma.

3 Utilizamos a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. Edusp. São Paulo, 2015, indicando na citação o livro correspondente (EII), o número da proposição (P16) e o complemento (corolário I).

corpo externo, como também de seu corpo e de si própria. Contudo, ao avaliar esse complexo perceptivo quanto ao seu estatuto de conhecimento, o autor da *Ética* mostra que a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas apenas mutilado e confuso, pois todas as ideias de afecções do corpo envolvem uma limitação de conhecimento para a mente humana, uma vez que esta se atém apenas às partes afetadas sem sequer distingui-las nitidamente:"as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos" (ESPINOSA, 2015, EII P16, corol. 2, p. 165). É dessa maneira que a parcialidade e a indistinção envolvidas nessa percepção imaginativa são responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual a *Ética II* posiciona a noção de erro: "a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem" (ESPINOSA, 2015, EII P35, p. 189). Juntas, imaginação e inadequação são recobertas com o véu do conhecimento de primeiro gênero, o qual detém a exclusividade de ser a única causa de falsidade (cf. ESPINOSA, 2015, EII P40,ESC., EII P41, p. 201). Se até aqui o quadro delineado por Espinosa leva a crer que a imaginação induz necessariamente ao erro, certa passagem não deixa dúvida de que, tal como no texto pascaliano, a imaginação não se reduz a tanto: "as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si" (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 165). Privada de certo conhecimento, a imaginação conduz ao erro, embora o ato de imaginar permaneça incólume.

São, com efeito, esses apelos contraditórios que instalam o problema da relação entre imaginação e erro no interior de duas filosofias cujo contraste León Brunschvicg definiu como "um dos espetáculos mais curiosos que possa oferecer a história do pensamento, um dos mais instrutivos também" (BRUNSCHVICG, 1971, p. 224). Nessas condições, o que buscamos saber de fato é como compreender essa tensão verificada entre imaginação e erronos textos pascaliano e espinosano: sobre qual eixo repousa essa relação contraditória? Em que sentido se pode compreender uma face negativa indissociável de outra face positiva? Trata-se de analisar as razões pelas quais esses autores situam a imaginação sob essa contrariedade e de avaliar comparativamente as suas implicações mais gerais, buscando avistar outros contornos presentes em seus textos.

I. AS RAZÕES QUE LEVAM A IMAGINAÇÃO AO ERRO

Um primeiro ponto de incidência para compreendermos o engano provocado pela imaginação em Pascal está nas diferentes designações conferidas a essa senhora do erro e da falsidade: "faculdade enganosa", bem como "soberba potência inimiga da razão que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Entre faculdade e potência, Gérard Bras e Jean-Pierre Cléro fazem notar que a imaginação se caracteriza menos como a primeira e mais como a segunda, uma vez que se trata de ter em vista a capacidade de produzir efeitos, a qual se manifesta essencialmente em um esforço de realização. Trata-se de uma força cuja aplicação instaura uma dinâmica que tem como traço distintivo a sua vivacidade. Além disso, Bras e Cléro insistem nessa caracterização de potência, pois é necessário enxergar que a imaginação não pode ser colocada isoladamente em sua pureza, mas sempre deve ser tomada em sua relação com

as outras potências da alma humana, a razão e os sentidos, com as quais ela rivaliza: "definir a imaginação como potência é romper a unidade da alma tal como ela resultava da análise cartesiana e engajar a reflexão menos para as profundezas da alma humana desvelando seus segredos do que para os efeitos produzidos concretamente e empiricamente sabidos" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 8). Dessa maneira, a chave de leitura proposta pelos autores de *Figures de l'imagination* permite notar que "a imaginação se opõe à razão como uma potência a uma outra potência" (BRAS, CLERO, 1994, P. 8), de modo que o conflito entre elas é a marca de duas forças orientadas diferentemente, cada uma se esforçando para fazer prevalecer a sua visão de mundo. É nesse esforço de prevalecimento da imaginação, justamente, que se revelam os mecanismos pelos quais ela se torna a parte enganadora e dominante no homem.

Como vimos, a imaginação não se reduz aumcontrapé da verdade, no sentido de que seria necessariamente enganosa e, então, pudesse servir como regra cuja negação conduziria infalivelmente à verdade. Se, por um lado, a razão insere-se no estudo da verdade para demonstrá-la e consequentemente discerni-la do falso, a imaginação, em contrapartida, "empresta o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62) e, por isso, torna-se tanto mais enganadora quanto elabora uma dimensão em que não há salvaguarda para qualquer distinção. Nesse sentido, Pascal especifica que, "sendo o mais das vezes falsa", a imaginação "não dá nenhuma marca de qualidade" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62), razão pela qual Luís César Oliva nota que os homens são feitos "reféns" (OLIVA, 2020, p. 68) dela. A condição de refém dá a deixa para percebermos em que sentido a imaginação é descrita como dominante, pois se trata de ver que ela prevalece sobre a razão na medida em que ambas não se situam no mesmo nível: "não é argumentativa a superioridade

da imaginação. Se estivéssemos nesse nível, a razão venceria (porque convenceria)" (OLIVA, 2020, p. 69). Sem se restringir aos objetivos contidos no estudo da verdade, a força imaginativa goza de amplitude em sua aplicação, pois ela "dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 64), de modo que "por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Isso mostra que o esforço de prevalecimento da imaginação se efetua ao colocar termo a tudo quanto se lhe apresenta, a ponto de conduzir a uma satisfação mais completa do que a razão poderia levar com as suas demonstrações. Escreve Pascal: "não pode tornar sábios os loucos; mas os torna felizes, ao contrário da razão, que só pode tornar seus amigos miseráveis; uma cobrindo-os de glória, a outra de vergonha" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Dessa maneira, torna-se evidente que a imaginação engana e predomina porque, indiferente aos índices do verdadeiro e do falso, a sua preocupação concerne à constituição de uma vida imaginária na qual se trata de produzir satisfação e felicidade.

Não se pode deixar de notar que a imaginação não se contenta tão somente em exibir a sua força perante a razão, mas também emprega os seus esforços para controlá-la e dominá-la: "faz crer, duvidar, negar a razão" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). É, com efeito, nessa prática estelionatária que se revelam os mecanismos de que ela se vale para fazer prevalecer a sua visão de mundo,como transparece pelo fragmento 84/551, em que se observa certa projeção fantasiosa: "a imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasiosa; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida" (PASCAL, 1973, p. 66). Outro exemplo notável é aquele no qual a imaginação impressiona a suposta "razão pura" e a faz ceder às circunstâncias, tornando seu juízo maleável às coisas tal

como lhe aparecem: "Que o pregador apareça: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e uma fisionomia esquisita, se o barbeiro o barbeou mal, se, por acaso, ainda por cima, o lambuzou, por maiores que sejam as verdades que anuncia, aposto na perda da gravidade do nosso senador" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Nessa mesma senda situa-se o célebre caso do filósofo atravessando um precipício por meio de uma tábua larga, filósofo cuja razão o convence de sua segurança, mas cuja imaginação prevalece ao fazê-lo empalidecer em face das circunstâncias: "Razão divertida que um vento move em todos os sentidos" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Todos esses exemplos deixam claro que não basta à imaginação atestar a impotência da razão, pois também é necessário induzi-la ao erro mediante certos ardis. O fragmento 821/850 precisa o sentido da expressão "induzir ao erro": se, por um lado, Deus tenta ao erro quando proporciona ocasiões que não impõem necessidade, por outro, induzir em erro "é colocar o homem na necessidade de concluir e seguir alguma falsidade" (PASCAL, 1973, p. 256). À luz dessa indicação, vemos que a imaginação manipula a razão na medida em que produz distorções e a faz persegui-las, ou seja, impele-a a "correr atrás de fumaças e a experimentar as impressões dessa senhora do mundo" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 64). Assim, fica claro que o engano da imaginação está em elaborar distorções e em manipular as outras potências para que procurem habitá-las.

Resulta dessa combinação o fato de que a imaginação induz ao erro para fazer com que tudo quanto ocorra disponha de sua aquiescência, de modo a se colocar ao centro de todas as operações: "como todas as riquezas da terra [são] insuficientes sem o seu consentimento!" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63), escreve Pascal. Indiferente ao olhar da verdade, o nó do esforço imaginativo consiste em centrar-se de tal modo em projetar

uma vida imaginária e em manipular tudo ao seu redor para que ocupe posição tal como ela deseja, prometendo satisfação e felicidade. Importa ter olhos abertos para esse nó do esforço imaginativo, uma vez que ele situa expressamente a imaginação em relação ao amor próprio, cujo traço distintivo é "não amar senão a si e não considerar senão a si" (PASCAL, 1973, FR. 100/578, p. 68). Com efeito, Oliva e Bras/Cléro reúnem-se na leitura segundo a qual a imaginação consiste no instrumento por meio do qual o amor próprio realiza o seu desejo de fazer-se centro, leitura tanto mais evidente quanto se nota a caracterização da imaginação como "soberba potência": "a soberba, ou o orgulho, é um outro nome para o amor próprio, e este pode tornar-se um adjetivo para qualificar uma potência na medida em que esta se impõe inexoravelmente sobre outra potência que se lhe opõe e se pretende infalível, a razão" (OLIVA, 2020, p. 66). Nessas condições, cumpre observar que o esforço imaginativo que vimos ser descrito no fragmento 82/44 tem como nervo mais profundo a satisfação do amor próprio, no qual se busca forjar uma vida imaginária e determinar a si e a todos a vivê-la, como atesta o fragmento 147/806: "não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir" (PASCAL, 1973, p. 81).

Para tornar essa associação plenamente compreensível, é preciso notar que é constitutivo à ação do amor próprio o ódio à verdade de si mesmo. Após apresentar os embaraços que delineiam a condição humana ("querer ser feliz e achar-se miserável"), Pascal explica no fragmento 100/578 que disso resulta uma paixão de ódio cujo eixo central consiste em se esforçar para destruir a verdade que o convence de seus defeitos. Como, no entanto, é impossível destruí-la em si mesma, a destruição se desdobra em um ocultamento do conhecimento dessa verdade de

si, conhecimento presente tanto no próprio eu quanto naqueles que o cercam. Dessa maneira, o esforço de destruição se efetua como uma "ilusão voluntária" responsável por encobrir as misérias do eu a si próprio e também aos outros indivíduos, com vistas a realizar o desejo de felicidade que a verdadeira condição humana tanto frustra. Em outras palavras, elabora-se uma distorção de si e determina-se a si e aos outros a habitarem nela, pois o eu não quer apenas se enganar, mas também quer que os outros se enganem com vantagem para si, já que qualquer contato com a sua verdadeira condição lhe é insuportável. Ora, é justamente nessa aversão à verdade de si que se pode sentir a presença do amor próprio. Como explica Oliva, "a revelação dos outros de que têm a medida da nossa pequenez é sempre dosada com falsas gentilezas. Não por amor a nós, mas porque, embora nos desprezem, não deixam de desejar o nosso amor, o que perdem quando se tornam porta-vozes, mesmo que gentis, de nossa verdadeira condição" (OLIVA, 2020, p. 65). O fulcro da relação entre amor próprio e ódio à verdade de si repousa no receio do eu de ferir aqueles cuja afeição é mais útil e cuja aversão é mais perigosa. Se tivéssemos um coração cheio de equidade e justiça, a notícia de que somos miseráveis seria recebida como um benefício, pois nos ajudaria a livrar-nos desse mal que é a ignorância das imperfeições. Mas, para um coração orientado pelo amor próprio, em que se odeia a verdade de si e em que se esforça para enganar os outros sobre si, a mesma notícia faz-se detestável e, por isso, cumpre nutrir a afeição daqueles cuja aversão se torna perigosa em função do risco de ruir a ilusão voluntária.

É por isso, justamente, que Pascal descreve a vida humana em termos de uma "perpétua ilusão": "não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente" (PASCAL, 1973, FR. 100/578, p. 70). Enganamos, na medida em que o ódio à verdade de si nos impele a

ocultar a nossa miséria tanto a nós próprios quanto aos outros, distorcendo a realidade para que nos tornemos diferentes do que somos, ou seja, supostamente mais perfeitos, estimados e próximos de realizar o desejo de felicidade. Adulamo-nos mutuamente, na medida em que se faz necessário nutrir essa distorção evitando tudo quanto possa colocá-la em risco. Se, por um lado, o ódio conduz à produção de uma ilusão voluntária, por outro, o amor próprio a perpetua. Mas é importante notar que ambas as operações só se tornam possíveis graças à instrumentalização da imaginação, cujos mecanismos permitem usurpar todas as coisas tal como se deseja, de modo que nada ocorra sem o seu consentimento. Instrumento do amor próprio, a imaginação em Pascal falseia ao produzir distorções e a manipular tudo ao redor para fazer prevalecer a sua visão de mundo. Nesse sentido, as últimas linhas do fragmento 100/578 vêm completar a caracterização da imaginação como força enganadora e predominante no homem: "o homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais" (PASCAL, 1973, p. 70).

Espinosa compartilha com Pascal a tese segundo a qual a imaginação conduz ao erro, mas, em contrapartida, ele não a caracteriza como instrumento de distorção do real e de manipulação de tudo ao seu redor. O que Espinosa recusa, precisamente, é a concepção de imaginação em termos de "potência enganadora", pois a seus olhos ela só se torna enganadora em função do vínculo com a inadequação das ideias e, mais especificamente, com a privação de conhecimento que estas envolvem. Nessas condições, toda a questão para o autor da *Ética* consiste em compreender em que medida a percepção imaginativa dá ocasião para a

constituição do campo da inadequação, no interior do qual se situa o conceito de erro como privação de conhecimento. Uma primeira abordagem dessa questão nos leva diretamente a EIIP17, cujo eixo central consiste em explicar a percepção responsável por caracterizar a imaginação.

Com efeito, é preciso notar inicialmente que a mente humana percebe tudo quanto se passa no objeto da ideia que a constitui (cf. ESPINOSA, 2015, EII P12, p. 147). Como o objeto da ideia que constitui a mente é o corpo, então, tudo o que acontece no corpo é percebido pela mente, inclusive as suas afecções. Essas afecções do corpo, por sua vez, dependem das diferentes naturezas dos corpos afetantes e do corpo afetado e, por isso, a ideia de toda e qualquer afecção envolve as diferentes naturezas de ambos os corpos (cf. ESPINOSA, 2015,EII P16, p. 165). Por essa razão, Espinosa explica em EIIP17 que, ao contemplar a ideia de afecção de seu corpo, a mente encontra-se às voltas com uma percepçãopela qual afirma a existência de um corpo externo. Em outras palavras, a mente terá a ideia de uma afecção de seu corpo cuja implicação consiste em considerar como presente um corpo externo. Não só isso, pois essa contemplação do corpo externo permanecerá até o corpo humano ser afetado por outra afecção que exclua a presença dele, uma vez que a afirmação de existência do corpo externo está implicada na própria ideia de afecção do corpo humano. O que fica claro nessa exposição é a construção espinosana de um conceito de percepção das afecções do próprio corpo, percepção na qual a mente afirma a existência de um corpo afetante como presente a si até que outra afecção corporal a exclua, pois depende no limite das múltiplas maneiras como o corpo humano é afetado por outros corpos. Poderíamos interrogar, diante disso, se o mecanismo da contemplação implica a produção de ideias sem objetos, já que a mente está sujeita a contemplar, como se estivessem presentes,

os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado certa vez, mesmo que não existam mais nem estejam presentes (ESPINOSA, 2015,EII P17, corol., p. 165). Não é difícil, porém, ver que não é disso que se trata, pois basta ter claro que a noção de contemplação repousa sobre a ideia de afecção. Isso significa que, embora o corpo externo esteja ausente, a afecção proveniente dele e a ideia dela permanecem presentes, razão pela qual a ideia permanece necessariamente ligada ao seu objeto[4]. Importa observar que essa circunstância manifesta um traço distintivo da percepção das afecções do corpo: o mecanismo de contemplar como presente um corpo que na realidade está ausente, mecanismo aliás que Pierre Macherey descreve em termos de um "caráter alucinatório" (MACHEREY, 1997, pp. 176-177).

A construção do conceito de percepção da afecção do corpo, bem como de seu caráter alucinatório, culmina exatamente na definição espinosana de imaginação, como atesta o escólio a EIIP17. Por um lado, Espinosa denomina imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como presentes, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. Por outro, denomina imaginação justamente a contemplação dessas imagens. Não se pode deixar de notar que as imagens são descritas no âmbito dos corpos, ao passo que a imaginação insere-se no registro do pensamento: essa distinção é importante para deixar claro que, ao perceber os corpos por meio das afecções de seu corpo, cumpre dizer que a mente imagina. Nesse sentido, a imaginação garante a existência da afecção do corpo humano e, por meio dela, a existência de um corpo externo no ato da afecção, mas não

4 "Segue, segundo, que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos". ESPINOSA,2015, EII, P16, corol. 2, p. 165.

garante que tal corpo continue a existir depois de ter afetado o corpo humano. Exemplo desse funcionamento é a percepção de Pedro que se dá na mente de Paulo, pois essa percepção diz respeito à contemplação da imagem que Paulo tem de Pedro, a qual afirma a existência de Pedro sem conhecer a necessidade dela. À luz dessas indicações, torna-se compreensível o motivo pelo qual Espinosa encaminha a discussão para uma relação entre imaginação e erro: "[...] a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si" (ESPINOSA, 2015,EII P17, esc., p. 169). Como afecções reais do próprio corpo, as imagens não comportam erro algum e, por isso, toda a questão do erro ligado à imaginação está em compreender justamente essa carência da qual certa ideia padece. Em oposição ao texto pascaliano, o escólio a EIIP17 deixa claro que o erro ligado à imaginação não se traduz como potência para enganar, mas meramente como falta. Ao contrário de Pascal, a imaginação em Espinosa não se expressa como força de produzir distorções e manipular tudo quanto se puder para segui-las, mas consiste em uma percepção "que indica mais a constituição do próprio corpo do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente" (ESPINOSA, 2015, EIV P1, esc, p. 383.). Importa, pois, sublinhar a parcialidade e a indistinção desse complexo perceptivo, pois elas serão as responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual a carência descrita nesse escólio será definida como privação de conhecimento.

O corolário a EII P29 dá bem a medida da passagem entre imaginação e inadequação, assim como confere o tom da exposição do conhecimento inadequado. Escreve Espinosa:

> donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo (pela Prop. 23 desta parte). E não percebe o seu Corpo (pela Prop. 19 desta parte) senão pelas próprias ideias das afecções, e também somente por elas (pela Prop. 26 desta parte) percebe os corpos externos; e por isso, enquanto as tem, a Mente não tem de si própria (pela Prop. 29 desta parte), nem de seu Corpo (pela Prop. 27 desta parte), nem dos corpos externos (pela Prop. 25 desta parte) conhecimento adequado, mas apenas (pela Prop. 28 desta parte e seu Esc.) mutilado e confuso (ESPINOSA, 2015, EII, P29, corol., p. 183)

De maneira geral, EIIP19, P23 e P26 evidenciam que a ideia de afecção do corpo constitui uma via de acesso à percepção que a mente tem de seu corpo, de si e também do corpo externo, mas, em contrapartida, elas têm como consequência o fato de que essa percepção não implica um conhecimento adequado. A estruturação conferida às suas demonstrações já permite entrever essas duas faces, já que Espinosa apresenta inicialmente uma parte negativa na qual se trata de mostrar em que medida a mente não tem conhecimento de seu corpo, de si e do corpo externo e, por conseguinte, apresenta uma parte positiva na qual se busca expor a circunstância pela qual a mente os percebe. Se considerarmos EII P19, por exemplo, veremos que o passo inicial da demonstração consiste em mostrar por que a mente não conhece o corpo humano, utilizando como operador central do raciocínio a expressão "dar-se em Deus"[5]: embora

5 É o estudo de Marilena Chaui que nos faz notar o uso espinosano dessa expressão, uso em que se trata de sublinhar a mente como modo finito ou determinado do atributo pensamento e para explicar qual é a forma de sua inscrição no intelecto infinito, pois dessa inscrição dependem tanto o conhecimento inadequado quanto o adequado. Cf. CHAUI, 2016, p. 216.

a mente seja a própria ideia de corpo, essa ideia está em Deus enquanto considerado afetado por inúmeras outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui apenas a natureza da mente. Por isso, a ideia de corpo não se verifica inteiramente na mente humana, razão pela qual a mente não o conhece. Por outro lado, a segunda parte da demonstração busca mostrar em que medida a mente percebe o seu corpo: recordemos que EII P12 garantia que a mente percebe os acontecimentos em seu corpo e que EII P16 atestava que a ideia das afecções do corpo envolve a natureza do corpo humano e a natureza dos corpos externos. Se o próprio corpo é causa parcial de uma afecção, e considerando ainda que a afecção é inseparável de sua ideia, pode-se ver que a ideia da afecção permite à mente contemplar o seu corpo como presente. Não resta dúvida de que o conhecimento envolvido nessa percepção indica mais a existência do corpo humano do que propriamente a natureza dele, mas o importante é ter claro que, por meio das ideias das afecções, a mente pode perceber o seu corpo como existente. O mesmo se verifica na demonstração de EIIP23, apesar da dificuldade adicional em lidar com a ideia da ideia do corpo, como explica Oliva: "embora mais tortuoso, o itinerário desta proposição chega a um resultado análogo ao de EIIP19: a mente só pode ter de si mesma um conhecimento imaginativo, ou seja, só pode contemplar a si mesma por meio das ideias das afecções do corpo" (OLIVA, 2016a, p.234). No caso de EIIP26, a parte negativa não recorre à ideia que se dá em Deus enquanto constitui a mente humana, mas desenvolve a reflexão no registro da ideia de afecção: ela mostra que, se o corpo humano não é afetado de nenhuma maneira por um corpo externo, a mente não perceberá de nenhuma maneira a existência desse corpo externo. Daí, então, a sequência positiva garante que, quando o corpo humano é afetado por um corpo externo, nesta medida a mente o percebe. É de notar pela estruturação dessas demonstrações que, não obstante as ideias

das afecções constituam uma via de acesso às percepções da mente, estas percepções encontram-se às voltas com uma condição negativa de não saber, e é justamente por isso que o bloco EII P25, P26, P28 E P29 se dedica a demonstrar que, por meio da ideia de afecção do corpo, não se constitui um conhecimento adequado, mas mutilado e confuso.

O escólio a EII P29 dá a deixa para sumarizarmos o sentido da inadequação do conhecimento, pois ali Espinosa reúne as condições responsáveis por caracterizá-la: "digo expressamente que a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos copos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito dos corpos, a contemplar isso ou aquilo" (ESPINOSA, 2015, p. 183). Em primeiro lugar, é preciso notar que as percepções obtidas por meio das ideias de afecção do corpo não implicam um conhecimento adequado, pois tais ideias estão em Deus enquanto considerado afetado por uma multiplicidade de outras ideias de coisas singulares, mas não enquanto ele constitui a natureza da mente humana e, por isso, tais ideias não se encontram integralmente na mente. Isso se traduz no fato de que a mente humana não pode sozinha compreender a si e ao mundo, implicando o concurso de causas exteriores para obter essa compreensão (cf. JAQUET, 2011, p. 76). Nessas condições, convém notar, em segundo lugar, que a percepção obtida por meio da ideia de afecção do corpo envolve uma limitação de conhecimento, uma vez que contempla apenas as maneiras como o corpo foi afetado, as quais não dão a conhecer as outras partes existentes fora da afecção e nem mesmo o todo que as envolve simultaneamente. Mais do que isso, a percepção obtida pela ideia de afecção não permite sequer distinguir as próprias partes a que atenta, já que as ideias que temos dos corpos exter-

nos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Sendo assim, torna-se evidente que, ao ser determinada a contemplar a si e ao mundo a partir do encontro fortuito dos corpos, a mente encontra-se às voltas com um conhecimento escasso, pois percebe parcialmente e indistintamente. E é justamente sob essa perspectiva que se pode compreender a constituição do campo da inadequação do conhecimento. Não podemos deixar de mencionar que, para Macherey, parece estranho caracterizar uma operaçãocognitiva a partir de suas faltas e, ainda assim, fazê-la merecedora do nome de conhecimento. Estranheza tanto mais aguda quanto se vê Espinosa conferir ao enunciado de EII P25, P27, P28, P29 uma forma geralmente negativa, pois ele escreve que as ideias das afecções não implicam conhecimento adequado (MACHEREY, 1997, p. 213). Todavia, acreditamos que esse aparente desequilíbrio se justifica ao observarmos a razão pela qual o conceito de privação se situa no interior do que acabamos de compreender como inadequação do conhecimento.

Segue-se, então, a dedução da relação entre inadequação e falsidade, cujo ponto central repousa sobre EIIP35: "a falsidade consiste na privação de conhecimentos que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem". O que primeiramente se deve notar é a ausência de um elemento positivo que constitui a forma do erro, razão pela qual Espinosa evoca EIIP33: "nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas" (ESPINOSA, 2015, p. 189). Naquela altura, ficava claro que, por um lado, não pode haver em Deus uma realidade nas ideias que constitua a forma do erro, pois nesse caso romper-se-ia a identidade da potência de agir e pensar de Deus (cf. OLIVA, 2016a, p. 211). Por outro lado, a realidade da ideia falsa também não pode dar-se fora de Deus, pois além Dele nenhuma substância pode ser dada nem concebida. Com isso, Es-

pinosa retirava qualquer sustentação ontológica para o erro, afastando-o do domínio das coisas que são. Despojado de um elemento positivo, o erro não corresponde à menor quantidade de realidade e, por isso, não existe como essência. Se à primeira vista a demonstração de EIIP35 parece ser somente um prolongamento de EIIP33, a sequência do texto permite detalhar em que sentido o erro é definido como privação: inicialmente, trata-se de eliminar a relação entre privação de conhecimento e privação absoluta, pois não se pode dizer que um corpo erra, mas apenas um modo do pensamento. Em seguida, desassocia-se a privação do vínculo com a ignorância absoluta,pois ignorar implica o desconhecimento completo, ao passo que a privação sempre se diz de algo de que a mente tem ideia. Com essa dupla recusa, fica claro que o sentido da definição de erro como privação está relacionado aos modos de pensar da mente humana e, mais especificamente, à mutilação e à confusão encontradas no campo das ideias inadequadas. Com efeito, é preciso notar que as ideias inadequadas não são um puro nada, ou seja, um mero vazio. Como a mente humana é determinada aproduzi-las por uma concorrência simultânea com outras causas, pode-se verificar que elas possuem um elemento positivo produzido, embora parcialmente, pela natureza da mente humana. Mas quando se nota que as suas afirmações são parciais ou indistintas na mente, porque foram também produzidas por outras causas, então, as ideias inadequadas, no tocante ao que lhes falta, são ditas privadas ou falsas. Compreendamos bem a posição de Espinosa: a privação de conhecimento que constitui a forma da falsidade não se encontra no que amente humana foi determinadaa contemplar, mas naquilo que ela, na condição de causa parcial, não produz, deixando escapar a totalidade de conhecimento presente na ideia.

Para aprofundar a compreensão do conceito de erro como privação de conhecimento, é interessante observar que o escólio a EIIP35 reenvia justamente ao escólio de EIIP17, onde vimos que toda a questão do erro ligado à imaginação estava na carência da qual certa ideia padece. Com vistas a compreender esse regresso que completa a articulação entre imaginação, inadequação e privação, podemos nos servir de um exemplo descrito no próprio escólio a EIIP35, segundo o qual: "ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação" (ESPINOSA, 2015, p. 191). Por um lado, fica claro que o ato de imaginar não envolve em si mesmo erro algum, pois ele consiste na contemplação de uma imagem presente no corpo humano. Em contrapartida, importa notar que o erro se dá quando a percepção imaginativa, justamente por contemplar apenas a afecção do corpo humano, que não dá a conhecer as partes fora da afecção e que não distingue as partes afetadas, carece da ideia da verdadeira distância do sol. Em outras palavras, a mente não erra pelo ato de imaginar o sol distar cerca de duzentos pés, mas erra quando desconhece a verdadeira distância dele e quando desconhece os mecanismos que a fazem imaginá-lo como tal. Assim, o erro ligado à imaginação se explica em Espinosa pelo fato de que a mente humana é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias de afecções de seu corpo, ou seja, determinada a conceber ideias parciais e indistintascujas faltasa privam de compreender inteiramente o que se percebe.

Apesar de partilharem a tese segundo a qual a imaginação conduz ao erro, Pascal e Espinosa divergem profundamente quanto às razões oferecidas para sustentá-la. Sem dúvida se pode encontrar nos textos

de ambos uma concepção de imaginação responsável por erigir uma perspectiva um tanto distante da realidade de fato, seja pela avaliação fantasiosa da imaginação pascaliana, seja pelo caráter alucinatório da espinosana. Todavia, é de notar com toda atenção que a imaginação em Espinosa jamais engana positivamente, uma vez que o mergulho no erro concerne à insuficiência de conhecimento da mente quando esta é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias das afecções do corpo humano. E é em vista disso, justamente, quese pode enxergar a divergência com o autor dos *Pensamentos*, pois a imaginação em Pascal expressa uma potência de intervenção na realidade, cuja dinâmica visa a satisfazer os propósitos do amor próprio. Se em Pascal a imaginação testemunha o esforço de induzir ao erro, em Espinosa, por outro lado, ela engana apenas pela insuficiência de certo conhecimento. As semelhançasnasformulações não devem, portanto, esconder o profundo afastamento das razões pelas quais a imaginação é levada a enganar.

II. O PROBLEMA DA FACE POSITIVA DA IMAGINAÇÃO E A QUESTÃO DA PRIVAÇÃO

Esclarecidas as razões que tornam a imaginação propensa ao erro, é necessário observar, em contrapartida, que essa tese não se separa de um apelo contrário segundo o qual a imaginação não se reduz ao engano, podendo resultar em algo positivo. Eis, então, o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois esse apelo revela toda a contrariedade sob a qual repousa a relação entre imaginação e erronos textos pascaliano e espinosano: em que sentido os efeitos da potência enganadora em Pascal podem também resultar em algo positivo? Por que em Espinosa o ato de imaginar permanece incólume, apesar das articulações que tornam a percepção imaginativa propensa ao erro? Se nos textos de Pascal e

Espinosa instala-se igualmente essa tensão, veremos novamente que as razões oferecidas para respondê-la são profundamente divergentes.

Para apreendermos um primeiro sentido do resultado positivo da imaginação em Pascal, convém recordar aquela rivalidade cujo conflito opõe imaginação e razão como uma potência à outra, cada uma se esforçando para fazer prevalecer a sua visão de mundo. Vimos que nesse conflito a imaginação prevalece sobre a razão porque ambas não se situam no mesmo nível, de modo que o esforço imaginativo é capaz de conduzir a uma satisfação mais completa do que a razão poderia levar com as suas demonstrações. Mas é justamente esse prevalecimento da imaginação que paradoxalmente deixa transparecer algo verdadeiro sobre a condição da razão, a saber, a impotência natural em que ela se encontra para tudo definir e tudo demonstrar. No opúsculo *Do espírito geométrico*, Pascal descreve uma "ordem absolutamente completa" cuja serventia consiste em "formar demonstrações na mais alta excelência" (PASCAL, 2017, p. 40), pois se trata de definir todos os termos e de provar todas as proposições, isto é, de regressar infinitamente "a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova" (PASCAL, 2017, p. 43). Cumpre observar que a pretensão da razão em seguir essa ordem corre o risco de se converter rapidamente em presunção, uma vez que ela arroga para si a capacidade de remontar ao infinito e de empregar a sua própria luz para esclarecer os termos e os princípios fundamentais. Em outras palavras, a razão se torna tanto mais presunçosa quanto se lança em uma operação totalizante na qual almeja estabelecer um convencimento absoluto sobre tudo o que se lhe apresenta. Todavia, o opúsculo faz questão de salientar um impedimento para seguir essa ordem: "os homens estão em uma impotência natural e imutável para tratar de qualquer ciência que seja

numa ordem absolutamente completa" (PASCAL, 2017, p. 43). O que tira de cena a perspectiva de segui-la é um argumento limitativo, haja vista que a impotência natural e imutável inviabiliza a pretensão da razão de iluminar os elementos fundamentais, obrigando-a a abandonar qualquer tentativa de estabelecer um convencimento absoluto. Se a razão pode se fixar no estudo da verdade, é somente a partir de algo exterior a ela, ou seja, menos porque ela ilumina e mais porque recebe certa luz: "a ordem da geometria pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta de discurso" (PASCAL, 2017, p. 43), escreve Pascal. A mesma impotência da razão é apontada no fragmento 282/110, mas dessa vez contra o pirrônico, cuja intenção é pedir ao coração provas dos princípios que este estabeleceu pelo sentimento. Se aqui o conhecimento dos princípios fica a cargo do coração, é preciso notar que, tal como no opúsculo, a razão deve se valer desse apoio para basear o seu discurso, pois seria inútil e ridículo exigir provas de princípios que ela não pode estabelecer e de um sentimento alheio às suas demonstrações. Importa observar que a impotência assinalada por Pascal não expressa um combate contra a certeza do conhecimento, mas sim contra a presunção da razão em se colocar ao centro de toda instrução: "esta impotência não é, de forma alguma, um argumento a favor do ceticismo, mas o é contra o imperialismo da razão que raciocina" (GOUHIER, 2005, p. 101), explica Henri Gouhier. Ora, é justamente esse esforço imperialista da razão que, apesar da diferença em nível, defronta-se com as práticas estelionatárias da imaginação, cuja força de sentido contrário também busca tornar-se dominante. Sabemos que nesse conflito a imaginação leva a melhor, mas interessante é perceber que a sua preponderância coloca em evidência a impotência da razão para poder se tornar absolutamente convincente: "não falo dos loucos,

falo dos mais sábios, e é entre eles que a imaginação tem o grande dom de persuadir os homens" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Quanto maior a presunção da razão, mais evidente se torna a sua impotência à luz da imaginação, motivo pelo qual Bras e Cléro assinalam que "a falha da razão faz a força da imaginação" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 10). Dessa maneira, podemos ver que a imaginação em Pascal encontra-se às voltas com uma situação paradoxal que os autores de *Figures de l'imagination* ilustram em termos de um movimento de "loucura e sabedoria" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 10), pois a dinâmica imaginativa de engano e dominação é capaz de manifestar, ao menos indiretamente, a verdadeira condição da razão.

Outro fator importante para apreendermos o uso positivo da imaginação em Pascal situa-se no interior do campo político, mais precisamente na discussão acerca de uma justiça imaginária cujos efeitos consistem em promover estabilidade para o que foi instituído pela força. Se o fragmento 82/44 se refere a um uso da imaginação pelo qual os médicos e magistrados adquirem respeito, o fragmento 304/828 complementa a formulação ao explicar como se dá esse processo: "as cordas que ligam o respeito de uns para com os outros são em geral cordas de necessidade" (PASCAL, 1973, p. 118). Remontando a um momento originário de formação, o texto do fragmento 304/828 emprega a imagem de uma guerra generalizada em função do desejo de dominação presente em todos os homens, desejo que, entretanto, não pode se realizar para todos, pois a batalha culmina na dominação da parte mais forte e na opressão da parte mais fraca. Nesse momento, não resta dúvida de que a força é o principal critério utilizado para a dominação, mas é curioso observar que, finda a batalha, o desejo de dominação dos fortes converte-se rapidamente em desejo de interrupção de qualquer conflito. Ora, essa curiosa conversão tem como nervo mais profundo a operação do amor próprio,

para o qual não se trata de promover o aniquilamento dos dominados e sim de buscar satisfação na dominação de tudo quanto lhe convém. Como explica Oliva,

> por mais que o impulso de dominação do eu odioso seja conflitivo, esse impulso visa primordialmente ao reconhecimento do outro. Por isso, o conflito se instaura buscando não a eliminação do outro, mas a conquista do outro, de modo que o isolamento se torna impossível, mesmo que não haja pacto nem instinto de sociabilidade natural. O mesmo motor que leva ao conflito, leva à associação, numa guerra que nunca visa à fruição isolada de um bem, mas ao reconhecimento coletivo da grandeza ilusória de cada um, visto que o homem, mais do que qualquer outro bem, é fonte de prazer para outro homem (OLIVA, 2016b, p. 146).

Se o amor próprio faz a necessidade de manter uma dominação pacífica e afeita ao reconhecimento, essa dominação só se torna possível graças ao papel desempenhado pela imaginação em elaborar distorções e em manipular tudo ao seu redor para ocupar posição tal como se deseja. Nesse contexto, cumpre observar que a imaginação procede forjando a ilusão de que é natural o que foi instituído pela força e de que é aceitável segui-lo docilmente. Vale destacar que o fragmento 298/103 desenvolve a ideia de que a estabilidade de um regime pode ser alcançada na união entre força e justiça, mas de tal modo a atribuir justiça à força, ou seja, de fazer com que o forte se torne justo. À luz dessa indicação, fica claro que o papel desempenhado pela imaginação se especifica na produção de uma justiça imaginária segundo a qual cumpre legitimar a instituição dos fortes e induzir os dominados a seguir as normas por julgá-las justas: "não há mais justiça na monarquia dos franceses do que na república dos suíços, mas é preciso que a imaginação do povo suíço e francês creia que seu respectivo regime é em si mesmo legítimo" (OLIVA, 2016b, p. 150). É nesse sentido, exatamente, que o fragmento 325/525 descreve a estabi-

lização promovida pela justiça imaginária em termos da constituição de um costume, no qual se trata de manter oculto o fundamento do poder e de tornar os dominados suscetíveis a habitar a ilusão de legitimidade. Importa ter olhos abertos para essa estabilização promovida pela justiça imaginária, pois ela mostra que as cordas responsáveis por ligar uns aos outros pelo respeito não são apenas de força, mas também são de imaginação: "essas cordas que ligam pois o respeito a tal ou a qual, em particular, são cordas de imaginação" (PASCAL, 1973, FR. 304/828, p. 118). Em vista disso, fica claro que a discussão no interior do campo político deixa aberta a possibilidade de manejar a imaginação para obter resultados positivos, tal comoa estabilização de um regime por meio do costume. É verdade a dominação pode ceder à revolta caso os dominados descubram a tirania por trás dessa ilusão, mas interessante é notar que esse imaginário não se reduz a um irreal, pois "ele é essa crença que dá consistência subjetiva à realidade"(BRAS, CLÉRO, 1994, p. 11), constituindo uma segunda natureza para o homem.

A partir desse quadro de referências, podemos haurir ao menos dois sentidos capazes de caracterizar os resultados positivos da imaginação em Pascal, um ligado à explicitação da verdadeira condição da razão, outro relacionado à estabilidade de um regime instituído pela força. Também a partir desse quadro podemos tomar contato com as razões pelas quais a imaginação apresenta duas faces indissociáveis, vendo em que medida ela resulta em algo positivo mesmo sob o feitio de senhora de erro e falsidade. Mas resta ainda um importante detalhe sem o qual a contrariedade da imaginação em Pascal permanece incompreensível, pois é preciso observar que, apesar do resultado positivo, jamais se pode dizer que a imaginação pascaliana seja positiva em si mesma, uma vez que a condição de instrumento do amor próprio manifesta uma natureza

essencialmente corrompida. A esse propósito, convém trazer à baila a chave de leitura segundo a qual a dinâmica da imaginação e do amor próprio é inseparável da doutrina teológica da queda, referindo-se fundamentalmente à concupiscência da qual decorre a corrupção humana. Para Bras e Cléro, por exemplo, não se pode perder de vista a distância tomada pela imaginação com relação à primeira natureza ligada à inocência de Adão, visto que a sua operação repousa sobre aquela concupiscência cujo desejar busca indefinidamente um objeto suscetível de realizar a felicidade. Em suas palavras, "a busca da felicidade supõe o desejo, que não é falta de um objeto determinado, mas falta essencial que nenhum objeto pode preencher, e anima a imaginação, potência de apresentação de um objeto de substituição, na ilusão de uma possível apropriação" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 11). Nesse mesmo sentido, Oliva explica que a soberba da imaginação não se separa do amor próprio ou orgulho como concupiscência fundamental, cuja busca originária por um centramento, sendo frustrada, ocasionou a queda e instituiu a segunda natureza do homem, na qual se busca em si a infinitude que Adão perdeu junto com o amor de Deus e que jamais poderá ser preenchida fora dele: "o fim do homem era Deus, e a carência que sua natureza ainda hoje encontra é a carência de Deus, único objeto infinito e, por isso, capaz de ser o fim e o centro da existência humana" (OLIVA, 2020, p. 60). A incursão por esses estudos permite erigir um ponto de vista segundo o qual a imaginação em Pascal se torna tanto mais compreensível quando restituída à luz da doutrina do pecado original, pois deixa claro que a privação constitutiva do homem corrompido determina o amor próprio a se apropriar da imaginação para distorcer e manipular de acordo com as promessas de felicidade que jamais encontrarão satisfação. Privado da fruição de um estado mais perfeito, o homem pascaliano vive uma segunda natureza

cujo vazio o amor próprio procura inutilmente preencher com a dinâmica instaurada pela imaginação.

Sublinhemos essa privação que está na base da natureza corrompida, pois a ela pertencem de uma vez o amor próprio e a imaginação. É, com efeito, o amor próprio a operação fundamental que a caracteriza e, por isso, enquanto instrumento dele, a imaginação em Pascal é essencialmente corrompida, expressando-se como potência de engano e dominação de tudo quanto lhe convém. Seus efeitos certamente podem resultar em algo indiretamente positivo, sobretudo pelo costume, mas jamais se pode dizer que a imaginação pascaliana seja positiva em si mesma. É nesse ponto, exatamente, que se faz sentir a divergência mais profunda com relação ao autor da *Ética*, pois em Espinosa a privação não é constitutiva da natureza humana e, dessa perspectiva, são outras as razões avançadas para explicar o uso positivo da imaginação e para justificá-lo ao lado de uma face ligada ao erro. Embora o erro seja definido como privação de conhecimento, é preciso notar que essa privação não está na base da natureza humana, nem mesmo no sentido de uma imperfeição positiva. Ao contrário de Pascal, toda a questão para Espinosa consiste em compreender que a privação não pertence à essência da mente humana e, por isso, a sua potência de imaginar permanece incólume.

A correspondência trocada com Blyenbergh intervém de maneira central para compreendermos essa questão, pois nela Espinosa é solicitado a esclarecer o problema da origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado. Apesar de fugir aparentemente ao escopo, essa discussão interessa na medida em que Espinosa explica seu uso do termo privação. Escreve o filósofo:

> não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou falta de uma certa coisa, ou, dito de outra forma, ela não é nada por si mesma; é apenas um ser de razão, uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos coisas entre si [...]. Em suma, pode-se dizer que há privação quando um atributo, que acreditamos pertencer à natureza de algum objeto, é por ele mesmo negado; e negação quando se nega a um objeto o que não lhe pertence por sua natureza (ESPINOSA,2014,Correspondência, carta 21, p. 131).

Importa ficar claro que, aos olhos de Deus, a privação não passa de pura negação, sendo entendida como aquilo que não pertence a uma natureza singular. O termo privação só ganha sentido como modo de pensar da mente humana, quando esta considera que uma natureza deveria possuir algo que se encontra ausente.Por isso mesmo, a privação não é pensada de uma maneira absoluta, mas relativamente à mente humana, para a qual se trata apenas de apontar apenas uma falta que, em si mesma, nada é[6]. Em vista disso, cumpre notar que Espinosa suprime do conceito de privação qualquer resquício de positividade, referenciando-o exclusivamente às faltas ocorridas no campo das ideias inadequadas. Nesse sentido, a definição de erro como privação de conhecimento reduz a falsidade ao não-saber, desvinculando-o das propriedades positivas da mente e situando-o somente naquela carência das ideias parciais e indistintas. Sabemos que a imaginação é justamente o que dá azo a essa situação, uma vez que a sua percepção "indica mais a constituição do corpo humano do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente; donde dizer-se que a mente erra" (ESPINOSA, 2015, EIV P1, esc., p. 383). Todavia, é preciso notar com toda atenção que a articulação entre imaginação e inadequação não imputa qualquer imperfeição à natureza da mente, pois ela é necessária

6 Baseamos a nossa leitura no estudo de Chaui. Cf. CHAUI, 1999, p. 122.

em função da própria condição humana. A condição de ser parte do intelecto divino, por exemplo, implica à mente humana produzir necessariamente tanto ideias adequadas quanto inadequadas, o que deixa claro que estas são conformes e não contrárias à sua natureza. Além disso, uma vez que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia que a constitui, vê-se que lhe é necessário dispor de uma percepção com a qual ela contempla a si e ao mundo por meio das afecções de seu corpo. Se a articulação entre elas conduz ao erro, não é por aquilo que elas contêm de realidade, mas precisamente naquilo que deixam escapar. Assim, torna-se compreensível que a imaginação e a inadequação não são em si mesmas privativas e sequer decorrem de uma natureza corrompida, pois comportam o grau de perfeição condizente com a sua própria realidade. Por essa razão, justamente, as últimas linhas do escólio a EII P17 assinalam que o ato de imaginar não deve ser considerado como vício e sim como virtude da mente humana, pois o que depende de sua natureza é essencialmente positivo.

A constatação dessa pura positividade da mente dá a deixa para compreendermos em que sentido a última linha do escólio a EII P17 reporta a potência de imaginar à definição de EI7, de coisa livre. Convém recordar o exemplo segundo a qual a mente não erra pelo ato de imaginar o sol distar cerca de duzentos pés, mas erra quando desconhece a verdadeira distância dele e quando desconhece os mecanismos que a fazem imaginá-lo como tal. Se, por um lado, a formulação espinosana indica que a imaginação da mente é em si mesma positiva, por outro, ela permite notar que a presença de um novo saber não exclui a imaginação da mente, mas a complementa. Quando a mente sabe que imagina, ela não deixa de contemplar o sol distar cerca duzentos pés, mas acrescenta a essa contemplação o saber sobre a verdadeira distância e o saber

sobre o seu próprio mecanismo de contemplação: "e assim as demais imaginações, pelas quais a mente engana, quer indiquem a constituição do corpo, quer indiquem um aumento ou uma diminuição da potência de agir, não são contrárias ao verdadeiro, nem esvanecem pela presença deste" (ESPINOSA, 2015, P1, esc., p. 383). O ponto fundamental para Espinosa está em depreender que, ao adquirir um novo saber, a mente passa a conhecer o que antes era contemplado inadequadamente a partir das ideias das afecções de seu corpo. Em outras palavras, a mente se torna internamente disposta a entender as conveniências, diferenças e oposições de tudo quanto que ela estava sujeita a contemplar exteriormente a partir do encontro fortuito dos corpos, como atesta o escólio a EII P29. E é nesse sentido, justamente, que o ato de imaginar pode ser referido à definição de coisa livre, pois a potência da mente se torna livre quando passa a entender o mundo e a si determinada somente por sua própria natureza, a qual permanece sempre íntegra. Assim, fica claro que, apesar das articulações que tornam a imaginação propensa ao erro, a força de imaginar em Espinosa não é fruto de um estado cuja privação lhe é constitutiva, mas é expressão necessária da plenitude da natureza humana e, por isso, pode ser atribuída à virtude e à liberdade.

Em suma, podemos medir com as palavras de Chantal Jaquet as implicações do que vimos acontecer nos textos de Pascal e de Espinosa: "para Pascal, ela é signo da negatividade e do vazio após a queda, para Espinosa ela atesta a positividade e a plenitude do real, que não pode ser diferente do que é" (JAQUET, 2017, p. 164). Apesar de se referir à ausência de justiça natural, a fórmula de Jaquet ilustra bem a significação daquela relação que Brunschvicg definiu como contrastante e instrutiva entre esses autores, significação tanto mais aguda sob os contornos da relação entre imaginação e erro. Se Pascal e Espinosa são contrastantes, vimos

ser em função das razões avançadas para compreendermos por que a imaginação conduz ao erro, mas não se reduz a tanto, manifestando a divergência ali onde a formulação do problema levava a crer uma aparente convergência. Contraste que se torna instrutivo justamente porque convida a pensar a relação entre imaginação e erro à luz dos conceitos de natureza e privação.

IMAGINATION AND ERROR IN PASCAL AND IN SPINOZA

ABSTRACT: In the texts of Pascal and Spinoza we can find a contradiction according to which the imagination leads to error, but it is not reduced to that. In view of this, the primordial question of this article is how to understand this tension: why the imagination in Pascal and in Espinosa is led to error? In which sense can the effects of the deceptive power in Pascal also result in something positive? Why in Spinoza the act of imagining remains unscathed, in spite of the articulations that make the imaginative perception prone to error? We will examine the reasons why Pascal and Spinoza place the imagination under this contradiction, evaluating comparatively its general implications.

KEYWORDS: Pascal, Spinoza, Imagination, error, privation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAS, G.; CLÉRO, J-P (1994). *Figures de l'imagination*. Paris : Presses Universitaires de France.

BRUNSCHVICG, L. (1971). *Spinoza et ses contemporains*. Paris : Presses Universitaires de France.

CHAUI, M. (1999). *A Nervura do Real. Vol. I*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016).*A Nervura do Real. Vol. II*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B.(2014). *Correspondência*. Obra Completa, Vol. II. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva.

_____.(2015).*Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo:Edusp.

GOUHIER, H.(2005). *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Itokazu e Homero Santiago.São Paulo:Discurso Editorial .

JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (2017). "Force et droit chez Pascal et Spinoza". In *: Spinoza à l'oeuvre*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp.149-164.

MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*. Paris:Presses Universitaires de France.

OLIVA, L.C.G.(2016a). *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial.

_____. (2016b). Amor próprio e sociedade em Pascal. In: *Tempo, História e Sociedade — Homenagem à Maria das Graças de Souza.* Antônio Carlos dos Santos (org.). São Paulo: Humanitas, pp. 145-162.

_____. (2020)."Amor próprio e imaginação em Pascal". In:*Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 42, jan-jul, pp. 59-75.

PASCAL, B. (1973). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. São Paulo: Coleção Os pensadores. Abril Cultural.

_____.(2017). "Do espírito geométrico". In: *Blaise Pascal: Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé.* Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque; prefácio Jean-Robert Armogathe; revisão técnica Luís César Guimarães Oliva. 1ª ed. Autêntica Editora, pp. 35-61.

PASCAL É UM PRÉ-HEGELIANO? UMA COMPARAÇÃO ENTRE A LEITURA PASCALIANA E A LEITURA HEGELIANA DO CETICISMO

Eliakim Ferreira Oliveir

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo

eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: A partir de uma leitura comparada da relação entre ceticismo e dogmatismo segundo Pascal e o jovem Hegel, o artigo defende que a interpretação segundo a qual a dialética pascaliana é *trágica* e não *sintética*, como a de Hegel, parece ainda mais evidente. Para tanto, o artigo procura mostrar que, em vez de dissolver a oposição entre dogmáticos e céticos, Pascal evidencia (de modo semelhante a Kant) a impossibilidade de um polo dar cabo do outro, trabalhando antes a tensão da oposição que a superação dela.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal; Kant; Hegel; ceticismo; dogmatismo.

Para Gabriel Frizzarin de Souza[1]

> Não se trata de suspender ou de ultrapassar o conflito enunciadona frase, mas de fazer trabalhar a tensão que a atravessa.
>
> Bento Prado Jr., *en passant*, in *O relativismo como contraponto*

1. Introdução da imagem da guerra à imagem da paz

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), é notável a caracterização da metafísica como um campo de batalha: "ofendida", "abandonada" (KANT, 2015, KrV, A IX, p. 17)[2], Kant narra que, no interior dela, sucedeu-se uma guerra entre administradores despóticos e nômades

1 Sem a sugestão e estímulo de Gabriel Frizzarin de Souza (USP) este artigo não teria sido possível. Eduardo Brandão (USP) nos introduziu na leitura hegeliana do ceticismo e Luís César Oliva (USP), na leitura pascaliana do ceticismo. Também agradeço a Álvaro Nonaka (USP), Israel Rossi Milhomem (USP), Robson Carvalho dos Santos (USP), Luís César Oliva (USP), Roberto Bolzani Filho (USP), Homero Santiago (USP), ao poeta Roberto Bicelli (USP) e ao Grupo de Estudos de Filosofia Alemã, nas pessoas de Quesidonis Felipe da Silva (USP), Paulo Borges (USP) e Luiz Gonzaga Nascimento (USP), pelas leituras prévias, críticas e sugestões.

2 Todas as citações da *Crítica da Razão Pura* serão indicadas pela sigla *KrV* e foram extraídas da tradução de Fernando Costa Mattos, publicada pela Editora Vozes.

anarquistas, antonomásias que qualificam, respectivamente, dogmáticos e céticos. Com vistas a uma crítica à metafísica, Kant caracteriza certo estado da filosofia da época, repleta de querelas entre sistemas dogmáticos e dúvidas céticas. A imagem kantiana, que faz duas personagens clássicas novamente entrarem em franca disputa, destaca uma relação antagônica entre um construtor capenga e um destruidor inconsequente: se o dogmático prezava por uma "união civil", um "governo", ainda que "despótico", o nômade cético abominava "todo cultivo duradouro do solo" (KANT, 2015, KRV, A IX, p. 17), desfazendo "de tempos em tempos a união civil" (KANT,2015, KRV, A IX, P. 17). Nesse sentido, a filosofia crítica, ao estabelecer céticos e dogmáticos como *polos opostos* de uma batalha aparentemente vã, arroga o direito de unificar, em resposta às dúvidas céticas (o despertador do "sono dogmático"[3]), aquilo que Fichte certa vez chamou "as pretensões conflitantes dos diversos sistemas dogmáticos" (1984, p. 5): no que diz respeito a um método *científico* para chegar-se ao

3 Referência a Hume, que, como apontado por Kant no prefácio aos *Prolegômenos*, "não trouxe luz a esta espécie de conhecimento" (o conhecimento metafísico, tal como pretendia o dogmático), "mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado" (KANT, 1974, p. 102). Mas é preciso dizer que Kant não considera Hume um cético em sentido *irrestrito*. No prefácio à *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant dá um sentido preciso àquilo que considera o "verdadeiro ceticismo", o qual identifica com um *empirismo universal* a cujo domínio Hume não poderia pertencer por ainda assumir a matemática como uma pedra de toque para a experiência. Escreve Kant: "[...] o empirismo universal manifesta-se como o *ceticismo* genuíno, atribuído falsamente a Hume em um sentido tão irrestrito, pois ele deixou ao menos subsistir, com a matemática, uma segura pedra de toque para a experiência, ao que **o verdadeiro ceticismo** não admite, para esta, absolutamente nenhuma pedra de toque (que pode ser encontrada unicamente em princípios a priori), embora a experiência certamente não se constitua a partir de meros sentimentos, mas também a partir de juízos" (A IX, 2016, pp. 27-28, grifos do autor). São esses céticos, que não admitem nenhuma pedra de toque para a experiência, que Kant denomina, metaforicamente, "nômades anarquistas".

saber (isto é, um método a partir de princípios da razão), Kant escreve, no último capítulo da *Crítica da Razão Pura* ("A história da razão pura"), que se deve escolher entre "proceder ou *dogmática* ou *ceticamente*" (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos do autor), ou à maneira de Wolff ou à maneira de Hume; mas "somente o *caminho crítico* está ainda aberto" (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos do autor), o qual pode "levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre alimentou — *até aqui em vão* — o seu desejo de saber" (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos nossos). Note-se que, aí, na imagem kantiana, os extremos não se tocam, mesmo que a filosofia crítica pretenda pôr termo à disputa.[4]

4 Um atento leitor de Kant poderia levantar uma questão fundamental: mas os métodos dogmático e cético opõem-se de fato ao método crítico, ou são, em certa medida, incorporados por ele? É importante mencionar que Kant distingue o criticismo do ceticismo e do dogmatismo, sem, contudo, opor o método dogmático ao criticismo: o filósofo afirma explicitamente que a crítica deve proceder dogmaticamente, o que quer dizer, *sistematicamente*, mas *sem cair* — e isso é que é importante para nossa proposta — no dogmatismo como posição filosófica, isto é, aquela posição que crê poder derivar, do procedimento dogmático, conhecimentos sobre as coisas em si, e não apenas sobre fenômenos. Cf. KANT, 2015, KRV, B XXXVI-XXXVII, pp. 40-41. Mas Kant também não incorporaria o método cético no modo como organiza e estrutura as antinomias (voltaremos a isso em nossa conclusão)? Sim, o que não significa que Kant incorpore o ceticismo ao criticismo, uma vez que a antinomia é exposta no interior de uma dialética, isto é, ela é efeito de uma ilusão da razão quando não se promove a distinção entre fenômenos e coisas em si, quando as coisas são, em suma, tratadas como coisas em geral. Dito isso, não cremos — e esse será o fulcro de nossa argumentação — que o criticismo promova uma síntese entre dogmatismo e ceticismo ou tome dogmatismo e ceticismo como, em *algumsentido*, idênticos. Mesmo que Kant defina em B 789-790/A 761-762, na doutrina transcendental do método, três estágios da filosofia (nesta ordem, dogmatismo, ceticismo e criticismo), não quer dizer que o criticismo, enquanto proposta filosófica, seja uma síntese entre dogmatismo e ceticismo nem que identifique o dogmatismo com o ceticismo. O criticismo não se encarrega de ser uma terceira via de solução dos problemas enfrentados por essas duas correntes. Na verdade, o criticismo promove um recenseamento desses problemas de modo a mostrar que são problemas equívocos, nascidos, como dito, de uma ideia das coisas em geral. O prefácio à primeira edição da

Que dogmáticos e céticos sejam considerados representantes de posturas diametralmente opostas, não é estranho ao longo da história da filosofia. Com efeito, as escolas *céticas* colocavam-se de maneira explícita em posição oposta à daquelas escolas a que chamavam *dogmáticas*. Sexto Empírico, por exemplo, escrevia que "aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os 'dogmáticos'", ao passo que "*os céticos continuam buscando*" (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, *Hipotiposes Pirronianas*, I, 1, p. 3).[5] Há quem defenda, como o cético Porchat, que o conflito entre ceticismo e dogmatismo constitui, na verdade, "a vida mesma da Filosofia", e que, na impossibilidade de uma razão crítica "ensarilhar suas armas" (porque o "dogmatismo sempre renasce"), resta a necessidade de "*ser cético*" (PORCHAT, 2001, p. 28). A imagem bélica, como se pode notar, não é incomum

Crítica da razão pura deixa clara essa posição em relação às duas outras correntes.

5 "Em dado momento da história da filosofia, na Grécia", escreve Bolzani, "sedimenta-se um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda a filosofia anterior, portador de uma nova proposta filosófica, que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante 'dogmática', 'precipitada', 'autoritária' etc." (BOLZANI FILHO, 1998, p. 58). Além de comentar o importante momento do surgimento do conflito entre céticos e dogmáticos, o artigo de Bolzani debruça-se sobre um tema talvez ainda mais intrincado, que é o do conflito entre acadêmicos e pirrônicos. Para Sexto, a Academia se constituía não como outra vertente do ceticismo, mas como um "dogmatismo negativo" (cf.SCHVARTZ, 2014, pp. 15-16). É importante citarmos esse conflito, cuja compreensão é indispensável para entender, como veremos, o modo como Hegel estabelece uma relação entre o ceticismo e a filosofia. Estarão em questão, aí, os sentidos pelos quais *os ceticismos* devem ser compreendidos de um ponto de vista hegeliano: haverá um ceticismo autêntico, parte negativa da filosofia, e um ceticismo inautêtico (distinção que não existe nas leituras pascaliana e kantiana do ceticismo). A questão é qual ceticismo se enquadra em cada um desses domínios. A propósito, sobre os sentidos do *ceticismo* (que se diz de muitos modos), ver SMITH (2000) e SMITH (2004). Sobre a história do ceticismo moderno, em particular entre os séculos XV e XVII, ver POPKIN (2003).

quando se procura representar a oposição entre as duas escolas: em geral, dois soldados pertencentes a tropas que se digladiam.

Quando o Pascal dos *Pensamentos*[6], em sua retórica composta de posições antagônicas, termina de apresentar, de um lado, o cético pirrônico e, de outro, o dogmático, assume ter aberto "entre os homens *a guerra* em que todos devem tomar partido, enfileirando-se, necessariamente, ou no dogmatismo ou no pirronismo" (PASCAL, 1979, FR. 434/131[7], p. 148, grifo nosso). Pascal constrói, desse modo, uma imagem que, semelhante à de Kant (e à de Porchat), posiciona as duas personagens em lados opostos e inconciliáveis de uma guerra. A aproximação que aqui fazemos entre Kant e Pascal pode ser qualificada como demasiado temerária, ainda que outros intérpretes, como Goldmann e Lebrun, já a tenham feito de maneira elegante e muito bem-sucedida (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], pp. 22-67[8], capítulo X, p. 195; LEBRUN, 1986, pp. 75-76). Essa aproximação não é gratuita e nos será útil para distanciar Pascal de outro autor, que faz questão de distanciar-se *de* Kant. Se na "verdadeira época da crítica" (KANT, 2015, KRV, A XI, nota, p. 19) o cético não coincidia

6 A primeira edição dos *Pensamentos* é de 1670, oito anos após a morte de Pascal. Tomamos o cuidado de indicar a data da publicação das obras citadas, de modo a dar ao leitor uma visão da cronologia de publicação.

7 Em todas as citações dos *Pensamentos*, seguimos a tradução de Sérgio Milliet da edição de Brunschvicg, modificando a tradução quando necessário. Em todas as citações, indicamos, ao lado do fragmento da edição Brunschvicg, o fragmento correspondente na edição Lafuma. Os demais textos de Pascal foram cotejados, porém, com a edição Chevalier (cf. PASCAL, 1954).

8 Goldmann, a propósito, defende uma tese das mais interessantes: a de que Pascal e Kant são os dois principais pensadores trágicos (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], p. 23). Há razões históricas e filosóficas para Goldmann defender essa tese. Por exceder nosso escopo, vamos nos restringir, no entanto, a indicar a razão filosófica pela qual Goldmann toma Pascal como um autor cuja *dialética é trágica*.

com o dogmático, para Hegel, no pós-kantismo, dogmáticos e céticos "coincidem um com outro por baixo" (sub-repticiamente, às escuras) e, como se não bastasse, acabam por estender, do ponto de vista hegeliano, "a mão mais amistosa e fraterna" (HEGEL, 2006, p. 72). Da imagem bélica de Pascal e Kant, dogmáticos e céticos passam a compor, em Hegel, uma *imagem da paz*: na modernidade, ao invés de se oporem, identificam-se.

A questão que se coloca é, desenhadas as imagens de Pascal e Kant, como o cético poderia, em certo momento, tornar-se um dogmático: em que condições, afinal, a imagem da guerra dá lugar à imagem da paz? Pretendemos responder a essa questão na seção (3) de nosso artigo. O que queremos destacar, por ora, e que será importante para a seção (2) e para nossas conclusões, é que, dentre as razões pelas quais Pascal não deve ser lido como um "pré-hegeliano", uma delas, ainda pouco explorada, diz respeito ao modo pelo qual ambos os filósofos compreendem a relação entre ceticismo e dogmatismo. Comentando o método da reviravolta do pró e do contra nos *Pensamentos* de Pascal, Lebrun encontra ocasião para contestar a suposta "dialética" pascaliana. Para Lebrun, aplicar a Pascal o termo "dialética" é contestável, "pois Pascal não tem nada de um pré-hegeliano" (LEBRUN, 1986, p. 21).O filósofo francês seria "dialético" somente na "aparência", ideia que permite a Lebrun aproximar Pascal de Kant para distanciá-lo de Hegel: nem Pascal nem Kant resistem

> a uma leitura hegeliana; [Pascal] também escamoteia a contradição, ao invés de deixá-la explicitar-se. Ao que, é verdade, o pensador trágico poderia responder ao dialético que o seu objetivo não é o de resolver a contradição, mas tornar pensável o paradoxo — e que estas são tarefas bem diferentes. A dialética só toma a sério a contradição porque ela utiliza o paradoxo (LEBRUN, 1986, p. 76).

Essa leitura será fundamental para nossa conclusão. Acreditamos que uma hipótese interessante é pensar que a reviravolta não resulta necessariamente em uma superação de uma tese por aquela que lhe é oposta. A contradição, como nota Lebrun, permanece. Pascal simplesmente apresenta toda a assunção como um lado da questão. A segunda reviravolta não nega a primeira, mas mostra que a primeira é apenas um lado. As reviravoltas não são, portanto, movimentos de superação das contradições, mas sim uma *análise equívoca* que evidencia a questão sob diversos pontos de vista, de modo a levar o leitor a uma visão mais ampla da questão ao fim do circunlóquio (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], capítulo IX; OLIVA, 2004, capítulo 1).

Essa hipótese talvez nos ajude a compreender como Pascal lê a relação entre céticos e dogmáticos, na qual também não haverá, como *há* em Hegel, uma superação das posições antagônicas; é preciso compreender, no entanto, para que não haja confusão, que a superação hegeliana diz respeito ao modo como a filosofia incorpora, como sua parte negativa, um ceticismo autêntico, de que resulta a necessidade de compreender os ceticismos antigos e o modo como o ceticismo moderno põe-se, dogmaticamente, diante deles. Em Pascal, no entanto, uma vez que a disputa entre dogmatismo e ceticismo, em razão da condição humana, é insuperável, não é possível, como em Hegel, as duas personagens, em algum sentido, "darem as mãos". Para Hegel, em contrapartida, enquanto cético (de um ponto de vista moderno), é-se dogmático, e a filosofia, relacionando-se com um ceticismo autêntico (e não com *esse* ceticismo dogmático), supera a contradição entre as duas posições. Para Pascal, ao contrário, enquanto se é cético (pirrônico), *não* se pode, por um lado, ser dogmático, nem se pode, por outro, superar o conflito, mesmo que ele permaneça, como veremos, no interior de um mesmo homem. Por

outro lado, seja antigo ou não, Pascal orienta sua reflexão para o ceticismo pirrônico em sua relação antagônica com o dogmatismo. E se em Hegel pode haver a identificação de uma posição pela outra (em razão da própria metamorfose do ceticismo antigo ao moderno, que se torna dogmático), em Pascal um polo nunca se identifica com o outro, mesmo que os opostos habitem um mesmo campo de batalha.

Se há, portanto, uma dialética pascaliana na leitura do ceticismo, ela tem muito pouco de hegeliana. É mais adequado, como fazem Goldmann e Lebrun (*através* de Goldmann), chamá-la *trágica*, na medida em que — assim o entendemos — vê em Pascal a tensão da contradição em vez de sua dissolução. Como Goldmann escreve:

> Para o próprio Pascal, existe realmente apenas uma posição que ele considera válida: a da dialética trágica que responde 'Sim' e 'Não' a todos os problemas fundamentais criados pela vida do homem e por sua relação com o universo e seus seguidores (GOLDMANN, 2013 [1955], p. 11; ver também: GOLDMANN, 2013 [1955], Parte Um, "Visão trágica").

Com o devido cuidado e nos pautando nas indicações deixadas por esses intérpretes, ao menos na leitura sobre a relação entre ceticismo e dogmatismo Pascal nos parece mais próximo de Kant que de Hegel.

2. PASCAL LEITOR DE PIRRÔNICOS E DOGMÁTICOS

Dois textos se destacam na leitura de Pascal sobre a relação entre o ceticismo e o dogmatismo: o *Colóquio de Pascal com o Sr. de Saci sobre Epicteto e Montaigne*[9] e o FR. 434/131 dos *Pensamentos*. Esses textos se

9 A conversa com o Sr. de Saci ocorreu provavelmente em 1655. P. Desmolets, que a

diferenciam no ponto de partida e na abordagem da questão. Se o ponto de partida do FR. 434/131 pode ser qualificado como *epistemológico*, no *Colóquio*,pode ser qualificado como *moral*.[10] No entanto, não nos concentraremos no aspecto moral da relação entre ceticismo e dogmatismo, mas nos concentraremos naquilo que, nos dois textos, remete ao aspecto epistemológico. No *Colóquio*,uma caracterização pertinente para a discussão que ocorre no FR. 434/131 é aquela que mostra as razões pelas quais Montaigne é um cético *pirrônico*. Nessa caracterização, Pascal é explícito quanto àquilo que julga ser a postura pirrônica diante da verdade. Leia-se o trecho em questão:

> [Montaigne] Coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que esta dúvida se volta sobre si mesma, ou seja, se ele duvida e duvida ao mesmo tempo desta última suposição, sua incerteza gira sobre si mesma em um círculo perpétuo e sem repouso; opondo-se igualmente àqueles que dizem que tudo é incerto e àqueles que asseguram que nem tudo o é, porque ele não quer assegurar nada. É nesta dúvida que duvida de si e nesta ignorância que se ignora, e que ele chama sua fórmula amiga, que está a essência de sua opinião, a qual ele não pôde exprimir por meio de nenhum termo positivo. [...] ou seja, é um pirrônico puro (PASCAL, 2005, p. 193).

Pascal caracteriza o pirrônico como aquele cuja opinião não pode exprimir-se por um termo *positivo*. Na medida em que se orienta por uma *dúvida universal*, o pirrônico não apenas põe em dúvida as suposições,

descreve, publicou-a em 1728 (cf.PASCAL, 1954, p. XXI).

10 No *Colóquio*, é a partir do cristianismo que ceticismo e dogmatismo são lidos. Mesmo que Epicteto e Montaigne representem, no *Colóquio*, tal como no FR. 434/131, duas formas fundamentais *da filosofia*, as "duas maiores seitas do mundo", Pascal quer saber, todavia, se essas duas seitas são moralmente boas de um ponto de vista cristão. A conclusão do texto é negativa: o dogmático Epicteto leva ao orgulho e o cético Montaigne, à preguiça.

como também duvida da suposição a que pôde chegar após a primeira dúvida. Ele não só atesta um não saber, como também não assume essa ignorância como uma suposição que possa resultar da dúvida inicial, algo como um saber do não saber. O pirrônico nem mesmo assume que sabe que não sabe.

O trecho seguinte do *Colóquio* pode ser compreendido à luz do opúsculo *Do espírito geométrico*, cujo exame sobre a impossibilidade de definir termos primitivos[11] reforça o ceticismo pirrônico e é retomado no FR. 434/131 dos *Pensamentos*:

> E já que não sabemos o que é a alma, o corpo, o tempo, o espaço, o movimento, a verdade, o bem, nem mesmo o Ser, nem explicar a ideia que dele formamos, como teremos certeza de que ela é a mesma em todos os homens, visto que não temos a seu respeito outra marca senão a uniformidade das consequências, que nem sempre é um sinal da dos princípios? Porque eles podem muito bem ser diferentes e conduzir, entretanto, às mesmas conclusões, cada qual sabendo que o verdadeiro se deduz muitas vezes do falso (PASCAL, 2005, p. 196).

11 Como Pascal escreve no opúsculo *Do espírito geométrico*: "É isso que a geometria ensina com perfeição. Ela não define nenhuma destas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que deles se gostaria de fazer traria mais obscuridade do que instrução" (PASCAL, 2017, p. 44). Mais adiante: "Não se pode definir o ser sem cair nesse absurdo, pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta: *é*, seja quando é expressa ou está subentendida. Portanto, para definir o ser, seria preciso dizer *é* e assim empregar a palavra definida em sua definição. Vê-se suficientemente a partir disso que há palavras incapazes de ser definidas e, se a natureza não tivesse suprido essa falta com uma ideia semelhante que forneceu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas" (PASCAL, 2017, p. 45); "[...] as definições são feitas apenas para designar as coisas denominadas e não para mostrar sua natureza" (PASCAL, 2017, p. 46).

Já o trecho seguinte do *Colóquio* destaca a exigência de seguir uma ou outra seita — ou o dogmatismo, cujo maior representante é Epicteto, ou o pirronismo, cujo maior representante é Montaigne, consideradas por Pascal paradigmas opostos da filosofia, o que será retomado em fragmentos sobre a relação entre o dogmatismo e o ceticismo, em especial o FR. 434/131:

> Não posso vos dissimular, senhor, que lendo este autor [Montaigne] e comparando-o com Epicteto, achei que eram seguramente os dois maiores defensores das duas seitas mais célebres do mundo, e as únicas conformes à razão, uma vez que não se pode senão seguir um destes dois caminhos, ou seja, ou que há um Deus, e então ele estabelece o soberano bem; ou que ele é incerto, e que então o verdadeiro bem também é incerto, uma vez que é ignorado (PASCAL, 2005, p. 200).[12]

Tanto a escolha incontornável entre uma seita e outra quanto a escolha incontornável entre a existência certa de um Deus e de um soberano bem ou um Deus incerto e um bem incerto, são *aporias* retomadas no FR. 434/131. Em filosofia, não há, para Pascal, uma terceira via, e muito menos uma identificação entre o cético e o dogmático. O conflito entre ambos é, em certo plano, insolúvel e permanente. Veremos a partir de uma análise mais detida dos fragmentos sobre o dogmatismo e o ceticismo que apenas em uma instância superior, que já não pertence à filosofia, é possível encontrar, não uma solução ou uma síntese, mas a atenuação de um conflito.

No FR. 434/131, Pascal também apresenta o pirronismo e o dogmatismo como as duas grandes escolas que abarcam toda a história da

12 "É verdade, senhor, que acabais de me fazer ver de modo admirável *a pouca utilidade que os cristãos podem retirar desses estudos filosóficos*" (PASCAL, 2005, p. 200, sublinhado nosso).

filosofia. Nesse fragmento, como em outros, também expõe o conflito entre os adversários em uma reviravolta de pró ou contra, começando pelo triunfo dos pirrônicos:

> As principais forças dos pirrônicos (deixo as menores) são: que não temos qualquer certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão no fato de os sentirmos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, uma vez que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um Deus bom, por um demônio mau, ou por acaso, ele está em dúvida se esses princípios nos são dados como verdadeiros, ou falsos, ou incertos, segundo a nossa origem (PASCAL, 1979, 143).

Com efeito, Pascal toma a palavra do pirrônico. O filósofo já tinha admitido que são indemonstráveis os princípios e que é a demonstrabilidade, e não o sentimento natural, que gera convencimento. De fato, como Pascal escreve no fr. 395/406, "temos uma incapacidade de provar, que nenhum dogmatismo pode vencer" (PASCAL, 1979, p. 132), embora escreva, logo em seguida, uma contraparte que nos será importante para compreender por que o pirronismo não suplanta o dogmatismo. O opúsculo *Do espírito geométrico* também nos mostrara, como vimos, que os princípios, uma vez que não podem ser demonstrados, não são convincentes, mas que há, no entanto, uma natureza que sustenta esses princípios "na falta de discurso" (PASCAL, 2017, p. 43). Também, no FR. 252/821, Pascal, tomando um argumento pirrônico, escreve:

> A razão age lentamente e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada instante ela cochila ou se perde, deixa de ter todos os seus princípios presentes. O sentimento não age assim: age um instante e está sempre pronto para agir. É preciso, pois, pôr a nossa fé no sentimento; de outra maneira, vacilará sempre (PASCAL, 1979, p. 104).

Pascal, no fr. 434/131, leva ao limite as dúvidas da personagem cética, aceitando apenas aquilo que é racionalmente demonstrado ou, nos termos do opúsculo *Do espírito*, aquilo que é convincente. Podemos concluir, desse modo, que a postura pirrônica para Pascal se submete a essa lei: aceitar apenas o convincente, de modo a, por meio dessa exigência epistemológica, mostrar a fragilidade das demonstrações. O cético recusa tudo aquilo que não é persuasivo por uma demonstração e aceita somente o que persuade por convencimento.

Em primeiro lugar, não temos nenhuma prova de que todos os homens concebem e sentem do mesmo modo, o que já dificulta em muito a certeza sobre os princípios, como já tinha sido mostrado no *Colóquio* (cf. FR. 392/109). O problema, como vimos, é que a universalidade do sentimento natural só seria convincente se provássemos que nossa natureza foi criada por um Deus bom e veraz (Pascal parece retomar, aqui, o contexto cartesiano). Se Deus for um "gênio maligno", como supôs Descartes, ou um "demônio mau", como supõe o pirrônico, pode ter criado o homem de tal modo que se iluda quando tem uma intuição simples, como quer Descartes, ou quando está diante de um princípio, como quer Pascal. Os céticos assumem que os princípios são sentidos. Para estar seguros deles, é preciso ter certeza de nossa boa origem. Mas, se a demonstração da existência de Deus e da veracidade divina se baseia em princípios que não podem ser demonstrados, caímos em um argumento circular. Nesse caso, a vitória pirrônica dá-se pela mera dúvida sobre a existência de verdadeiras demonstrações. Com efeito, se não é certo que há verdadeiras demonstrações, uma vez que é incerto nosso sentimento sobre os princípios a partir dos quais uma demonstração pode ser feita, mesmo que não concluamos que tudo é incerto, a magra conclusão de que nem tudo é certo já constitui uma "glória do pirronismo" (cf. FR. 387/52).

Então, o que poderia garantir, para o pirrônico, nossa boa origem, se não pode ser demonstrada pela razão? Apenas algo fora da razão: a *fé* — fora da qual não pode haver certeza. Mas, uma vez que a fé não é uma demonstração, ela não pode ser convincente. Vejamos como Pascal reflete sobre esse aspecto da dúvida pirrônica no FR. 392/109 ("Contra o pirronismo"):

> [É, pois, estranho que não possamos definir essas coisas sem obscurecê-las, dizemo-lo com segurança.] Supomos que todos os homens concebam e sentem da mesma maneira: mas nós o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Bem vejo que se aplicam as mesmas palavras nas mesmas ocasiões e que, todas as vezes que dois homens veem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pelas mesmas palavras, dizendo cada qual que ele se moveu; e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de ideias, mas *isso não é absolutamente convincente*, da última convicção, embora seja bem o caso de apostar pela afirmativa, visto sabermos que tiramos muitas vezes as mesmas consequências de suposições diferentes.
>
> Isso é o bastante para baralhar a matéria: não porque apague totalmente a claridade natural que nos garante tais coisas; teriam apostado os acadêmicos. Mas isso a perturba e perturba os dogmáticos, para gáudio da cabala pirrônica, que consiste nessa ambiguidade ambígua e em certa obscuridade duvidosa, cuja claridade nossas dúvidas não podem apagar por completo, como nossas luzes naturais não podem afugentar-lhe todas as trevas (PASCAL, 1979, p. 131-132).

O trecho reforça a posição pirrônica segundo a qual não há provas convincentes de que usamos os termos no mesmo sentido, discussão que já tinha sido desenvolvida no opúsculo *Do espírito geométrico* e no *Colóquio*. No opúsculo, o mal-entendido dizia respeito à palavra *tempo*. Para Pascal, as definições são nominais, quer dizer, designam apenas as coisas denominadas e não podem mostrar a natureza da coisa. A liber-

dade nas definições pode resultar em mal-entendidos como aqueles que dizem respeito à definição de *tempo*. Dada essa definição, duas coisas serão chamadas pelo nome *tempo*:

> [...] uma é aquela que todo mundo naturalmente entende por essa palavra e que todos que falam nossa língua denominam com esse termo; outra será o movimento de uma coisa criada, pois ela também será chamada com esse nome seguindo essa nova definição (PASCAL, 2017, p. 46).

Assim, quando fazemos uso da palavra *tempo*, apenas apostamos que a usamos no mesmo sentido que os demais usam. Mas apostar, para o pirrônico, não resulta em convencimento. Isso basta para abalar a convicção do dogmático. O cético visa, simplesmente, a produzir a dúvida, a obscuridade. É suficiente, em sua postura negativa, apontar a ausência de uma demonstração que faça os princípios verdadeiros ou apontar a impossibilidade do sentido universal dos termos primitivos.

A segunda parte da reconstrução pascaliana dos argumentos pirrônicos no FR. 434/131 se refere ao clássico argumento do sonho:

> Além disso, ninguém tem certeza, fora da fé, se vela ou se dorme, visto que, durante o sono, julgamos velar tão firmemente como fazemos; julgamos ver os espaços, as figuras e os movimentos; sentimos correr o tempo, medimo-lo, e, enfim, agimos como despertos. De sorte que — passando a metade da vida no sono, por nossa própria confissão, onde, por mais que nos pareça, não temos nenhuma ideia da verdade, todos os nossos sentimentos sendo, então, ilusões — quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos velar não é outro sono um pouco diferente do primeiro do qual despertamos quando pensamos dormir? (PASCAL, 1979, p. 143).

Ao retornar às consequências indesejáveis do argumento do sonho, Pascal dá asas ao cético além daquilo que Descartes permitia na *Meditação Primeira*. Na exposição de Pascal, a mesma ausência de demonstração do sentimento natural afetará não só a ciência, mas as verdades cotidianas, como aquelas a cujo domínio pertence a suposta verdade de que estamos despertos. Se o cético cartesiano estabelecia um limite preciso para o argumento do sonho ("*a natureza corporal em geral, e sua extensão*" [DESCARTES, 1996, p. 260]), o pirrônico pascaliano pouco se importa com esse limite, uma vez que o argumento ainda permite evidenciar uma confusão tal em nossas certezas cotidianas que implica um sonho tão vívido quanto a vigília, reforçando a incerteza do sentimento natural. O problema, nesse caso, estará na noção de *continuidade*. O fr. 386/803 ajuda-nos a entender as razões desse problema:

> Se sonhássemos todas as noites com a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias; e, se um artesão estivesse certo de sonhar, todas as noites, durante doze horas que é rei, creio que seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites, durante doze horas, que era artesão. [...] Mas como os sonhos são todos diferentes e se diversificam, o que se vê neles afeta-nos bem menos do que o que se vê em vigília, por causa da continuidade, que não é, contudo, tão contínua e igual que não mude também, mas menos bruscamente, se não raramente, como quando se viaja; e então se diz: "Parece-me que sonho", pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante (PASCAL, 1979, pp. 130-131, tradução modificada).

O sonho só se diferencia da vigília pela continuidade, que na vigília parece maior. Mas, se o sonho for tão contínuo quanto a vigília, não poderemos diferenciá-lo dela. O pirrônico coloca esta dúvida: se, na verdade, vivermos em um sonho, ele será tão contínuo quanto aquilo que julgamos ser a vigília, o que nos confundirá. Isso permite ao pirrônico

estender a dúvida, inclusive, às testemunhas que poderiam nos dissuadir de que estamos sonhando. É o que Pascal vai emaranhando em uma sequência de perguntas retóricas: "E quem duvida de que, se sonhássemos acompanhados, e por acaso, os sonhos concordassem, o que é bastante comum, e se velássemos sozinhos, não julgaríamos as coisas invertidas?" (PASCAL, 1979, p. 143). Isso quer dizer que mesmo a testemunha não garante que não estamos em sonho, porque ela mesma pode estar sonhando o mesmo sonho. Aliás, é possível que tudo aquilo que vivemos seja um sonho, e que aquilo que julgamos ser a vigília se constitua, na verdade, em um sonho dentro do outro, como quando "sonhamos que sonhamos" (PASCAL, 1979, p. 143). Pode ser ainda pior: tudo na vida é uma enorme rede de sonhos cujo despertar é a morte. Pascal escreve:

> Não poderá acontecer que esta metade da vida em que pensamos velar seja ela mesma um sonho, no qual os outros se inseriam, de que acordamos na morte e durante o qual possuímos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (PASCAL, 1979, p. 143, tradução modificada).

Não importa. De um jeito ou de outro, "as principais forças"[13] do pirronismo levam-nos a crer que os princípios que julgamos ter podem ser ilusórios ou inteiramente dependentes da fé.[14]

13 Quando o pirrônico põe em questão os princípios (suas principais forças, como escreve Pascal), torna os demais argumentos céticos ("as menores forças") desnecessários: "Deixo as menores, como os discursos que fazem os pirrônicos contra as impressões do hábito, da educação, dos costumes do país e outras coisas semelhantes, que, embora arrastem a maioria dos homens comuns que só dogmatizam sobre esses vãos fundamentos, são derrubadas ao menor sopro dos pirrônicos" (PASCAL, 1979, p. 144).

14 Mantovani, analisando a força dos argumentos pirrônicos, defende a tese de que Pascal é um cético (cf. MANTOVANI, 2014, em especial o capítulo 1, "Os argumentos céticos em Pascal"). Popkin, seguindo a interpretação de muitos teólogos protestantes,

Mas, e quanto aos dogmáticos? Pascal, depois de ter concedido tantas páginas ao pirrônico, quantas linhas concede ao dogmático? A bem dizer, poucas: o ponto forte do dogmático restringe-se a, "falando de boa fé e sinceramente", não podermos "duvidar dos princípios naturais" (PASCAL, 1979, p. 144). Isso basta para manter-se em guarda diante dos argumentos pirrônicos e manter o equilíbrio tenso do antagonismo? Por incrível que pareça, sim. Mesmo que os dogmáticos ainda não tenham encontrado uma resposta contra a incerteza de nossa origem, é suficiente a boa fé para não duvidar dos princípios naturais. A força dos dogmáticos está na impossibilidade *de fato* de duvidar dos princípios naturais. Permaneceremos vivendo de acordo com esses princípios. Isso não resultará em baixas na cabala pirrônica, mas também não permitirá que ela avance a ponto de tomar o território dogmático. É a contraparte fundamental do FR. 395/406: sim, "temos uma incapacidade de provar, que nenhum dogmatismo pode vencer"; mas "temos uma ideia da verdade, que nenhum pirronismo pode suplantar" (PASCAL, 1979, p. 132). É esse equilíbrio tenso entre as tropas que mantém, sem solução, a guerra entre dogmáticos e pirrônicos.

levanta a possibilidade de qualificar Pascal como um fideísta (POPKIN, 2003, p. XII), destacando a "refutação" pascaliana dos argumentos pirrônicos na força da fé no sentimento natural (quando o filósofo toma, por exemplo, a palavra do dogmático). Se Pascal é cético ou fideísta ou se o fideísmo pode ser compreendido ou não como uma forma de ceticismo, não podemos resolver neste artigo. Cf.PENELHUM, 1983, em especial o capítulo 4, "Evangelical Fideism I", em que o autor faz uma leitura de Pascal e Kierkegaard (comparação que não é incomum nos estudos pascalianos; veja-se Goldmann e Pareyson, para citar dois exemplos); SMITH, 2000, breve referência ao fideísmo como ceticismo no artigo "Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções".

É possível, diante dessa guerra, manter-se neutro? *Não*. Como vimos, *necessariamente*,ou se toma partido pelos dogmáticos, ou pelos pirrônicos. Lebrun notava o vezo pascaliano de "colocar o leitor diante de uma escolha à qual ele não pode se furtar" (LEBRUN, 1986, p. 70), e que aqui novamente se manifesta. Aquele que pensa permanecer neutro, já tomou partido entre os pirrônicos, cuja essência é a neutralidade. Quem não é contra os pirrônicos, é por eles, o que lhes dá alguma vantagem. A desproporção de argumento não é, todavia, casual, mas coerente com a força do dogmatismo. Se Pascal desfilasse uma série de argumentos dogmáticos contra os céticos, lutaria como o cético luta, dando-lhe vantagem, uma vez que, sendo esse o âmbito de seu *métier*, ele refutaria cada argumento sem muita dificuldade. Como escreve Lebrun, "o dogmático só se livra do cético confiando-se ao instinto e recusando o combate no terreno da argumentação" (LEBRUN, 1986, p. 71). É na resistência do sentimento que reside a força dos dogmáticos. *De fato*, ninguém duvida do que é o espaço, o tempo, o ser — mesmo que o sentimento desses termos primitivos possa ser colocado, *por direito*, em dúvida.

Como vimos, não é possível desfazer essa confusão. Faz parte da condição humana. Pascal faz uso da retórica para indicar essa condição *insuperável*: "Que vos tornareis, pois, ó homens, que procurais a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis evitar uma dessas seitas, nem subsistir em nenhum" (PASCAL, 1979, p. 144). O homem é um *paradoxo*. A explicação para isso — na qual não nos concentraremos (verOLIVA, 1996; LEBRUN, 1986, p. 76-81, *a figura paradoxal de Jesus Cristo*; GOLDMANN, 2013 [1955], capítulo IX,*a forma paradoxal dos Pensamentos*) — é a condição corrompida do homem, sem a qual, Pascal escreve, "gozaria com segurança, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade" (PASCAL, 1979, p. 145). Isso quer dizer que a condição paradoxal do ho-

mem, o qual não pode evitar nenhuma daquelas seitas nem permanecer nelas, é inexplicável sem a noção da *queda*. Sabemos que algo nos falta. E essa carência remete à queda. Como indicam as últimas linhas do FR. 434/131, a graça é um caminho *dado pela religião*, e não *pela filosofia*, para a atenuação, mesmo que provisória, da condição paradoxal. Diz o FR. 434/131: "o homem se torna semelhante a Deus pela graça e participa de sua divindade. E sem a graça como que se aproxima das bestas selvagens" (PASCAL, 1979, p. 146). A religião oferece, desse modo, o diagnóstico de nossa condição e algum consolo, como a esperança de salvação. Essa promessa não é autorrealizável, mas exige, na *graça*, uma intervenção divina. Esse ponto será fundamental para compreendermos as razões pelas quais Pascal distancia-se de Hegel na leitura do ceticismo. Para tanto, é preciso, antes, que compreendamos como certo Hegel entende a relação da filosofia com certo ceticismo.

3. HEGEL LEITOR DOS CETICISMOS: DOGMATISMO,CETICISMOS E A FILOSOFIA

Nesse caso, a investigação da postura cética tem que passar pela caracterização feita por Kant — veremos que há, aí, uma disputa de sentido, na base da qual se pode ou não estabelecer uma dicotomia entre certo ceticismo e o dogmatismo. Como, então, o cético, aquele mesmo que, ao questionar a universalidade do princípio de causalidade, pôs o professor de Königsberg *em questão* — a expressão é de Lebrun (2010, p. 7) —, poderia tornar-se, *ao contrário do pirrônico pascaliano e do cético kantiano*, um dogmático, isto é, uma personagem que não duvida dos princípios naturais (*como quer Pascal*) ou que pretende "progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos [...] sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele" (KANT, 2015, KRV, B XXXV, P. 39) (*como quer Kant*)? Ora, Hegel é que nos dissera, ironicamente,

que, nos "tempos felizes" (HEGEL, 2006, p. 72), ceticismo e dogmatismo coincidem. É preciso, então, que tratemos de esclarecer antes os motivos de Hegel que a caracterização de Pascal ou as distinções de Kant. Os motivos hegelianos nascem da leitura da *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801), de G. E. Schulze, em que se afirma a impossibilidade de se ter um conhecimento das coisas em si — tese indispensável para compreender como Hegel aproxima o cético moderno do dogmático. *Diferente de Pascal*, Hegel tem em vista, a princípio, aquilo que julga ser uma insuficiência do *ceticismo moderno* em relação ao ceticismo antigo, em especial ao de Sexto Empírico, *o pirrônico*. Se Hegel critica certo ceticismo e reinterpreta a disputa entre pirrônicos e acadêmicos, é por ter em vista o ceticismo moderno. A crítica que Schulze faz ao que chama "filosofia teórica" ou "especulativa" (HEGEL, 2006, p. 57) resulta, para Hegel, na veneração "de toda a tropa dos céticos modernos" (HEGEL, 2006, p. 53) — não deixemos de notar, aí, o resquício da imagem bélica.

Do ponto de vista hegeliano, o problema estará, no entanto, em dois aspectos da crítica de Schulze à filosofia teórica:

1. O pretenso cético moderno esvazia seu ceticismo ao não colocar-se na esteira do ceticismo antigo, cuja má compreensão resulta na assunção equivocada da impossibilidade de um terceiro elemento — a filosofia, que está além de todo ceticismo e dogmatismo. *Diferença fundamental em relação a Pascal*: compreender a relação do ceticismo com o dogmatismo exige compreender como o ceticismo moderno se distancia do antigo. Essa reflexão, ao fim e ao cabo, permite afirmar a existência de um terceiro elemento — a filosofia — que não participa da relação entre ceticismo e dogmatismo, mas que se relaciona com certo ceticismo que não é o *dogmático* ceticismo moderno, o qual, enquanto contraparte de um dogmatismo, restringe-se a uma contradição. O que nos leva ao segundo aspecto:

2. O cético moderno desaba em um dogmatismo quando ataca a filosofia e superestima o entendimento, realçando a contradição que o faz permanecer em uma filosofia da finitude. O primeiro aspecto bem pode ser entendido como uma consequência do segundo.

Para expor a maneira como Hegel relaciona esses dois lados, é preciso que façamos uma leitura de certos trechos do texto *Relação do ceticismo com a filosofia* (1802), recorrendo a outros textos da juventude e maturidade hegelianas quando necessário.

No que toca ao primeiro aspecto, podemos dizer que a conclusão de Hegel é a de que o ceticismo moderno (de Schulze), ainda que, ao criticar a filosofia teórica, tenha colocado em questão aquilo que está para além da experiência possível (o destaque aos frutos da famigerada distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si), não colocava em questão, todavia, como fazia o ceticismo antigo, o âmbito concernente aos "fatos da consciência" (*algo que o pirrônico pascaliano com certeza não concederia*). Para Schulze, se o campo dos fatos da consciência é onde pode residir alguma certeza, é porque o mesmo não se dá no campo "*das causas supremas e mais incondicionadas de todo o condicionado*" (HEGEL, 2006, p. 57). Esse campo, a que Hegel chama "o racional", Schulze o teria incluído nas "coisas que se encontram fora e acima de nossa consciência como algo existente e contraposto sem nenhuma consciência" (HEGEL, 2006, p. 58). É como se Schulze, nesse caso, concedesse demasiada importância à distinção kantiana entre o uso transcendental de um conceito, "quando [...] é referido a coisas *em geral* e *em si mesmas*" (KANT, 2015, KRV, B 298, p. 244), e o uso empírico, "quando é referido apenas a *fenômenos*, i. e., a objetos de uma *experiência* possível" (KANT, 2015, KRV, B 298, p. 244). No uso empírico, seriam aplicadas as *regras do entendimento*, enquanto no uso transcendental (comentário de Hegel) estaria a *atividade racional*, de

que "não resulta", para Schulze, "nunca nada mais que a representação, repetida até a saciedade" (HEGEL, 2006, p. 58). Nessa perspectiva, no lado negativo, que Schulze reserva às intenções da filosofia especulativa, buscar-se-ia um conhecimento das coisas que existem fora de nossa consciência, ao qual se oporia, do ponto de vista de Schulze, um lado positivo do ceticismo: "uma *filosofia que não vai além da consciência*", sobre cujo âmbito temos "certeza inegável" (HEGEL, 2006, p. 58) (*o pirrônico pascaliano se surpreenderia com o excesso de certeza do cético moderno*). O filósofo de Jena descreve, assim, a partir da leitura de Schulze das consequências de um kantismo "vulgar" (assim Hegel o qualifica), um ceticismo amparado num *cogito*: o próprio *fato da consciência* — o que, diga-se de passagem, é impensável no ceticismo antigo (cf. BOLZANI FILHO, 1998, p. 102).

Nesse ponto, no entanto, nota Hegel que Schulze parece sobrepor uma realidade a outra, ao comparar as pretensões da consciência às da razão. Hegel escreve:

> [...] ainda que *o ser das coisas seja completamente certo* segundo as pretensões da consciência, não satisfaz de nenhuma maneira à razão (aqui aprendemos em que consiste a razão), pois em relação às coisas *existentes* que conhecemos *dela não se compreende que são, e que elas são o que são* (HEGEL, 2006, p. 59-60).

Hegel formula aqui a questão fulcral para a crítica ao ceticismo de Schulze: diante da assunção de realidades que se apoiam, "que estatuto tem [...] essa certeza inegável do fato no conhecimento imediato do ser das coisas?" (HEGEL, 2006, p. 60). Se intuímos uma coisa, no que toca à realidade que atribuímos a ela, não cabe assumir graus distintos, isto é, uma realidade que se sobreponha a outra.

Por outro lado, a assunção de que, para uma realidade (a dos fatos da consciência), há uma certeza inegável (aquilo que Schulze entende pelo lado positivo de seu ceticismo — lembremos, aqui, a distância em relação ao pirrônico pascaliano, que só se exprimia por termos *negativos*), não concorda com o ceticismo dos céticos antigos. A questão que se coloca é se isso seria um problema para o ceticismo de Schulze. Ora, o próprio Hegel salienta que Schulze não reconhece que seu ceticismo seja como o antigo. Mas, para Hegel, se esse ceticismo chegou ao caminho da verdade, "*compreendeu muito menos* sobre seu conteúdo, fundamentos e consequências *que outros* que o antecederam" (HEGEL, 2006, p. 60). E completa: "[...] até agora o verdadeiro alcance do ceticismo foi na maioria das vezes mal-entendido" (HEGEL, 2006, p. 60). Para Schulze, em contrapartida, a mera certeza da consciência, ou a impossibilidade de se a colocar em dúvida, leva a um ceticismo "mais perfeito que o dos antigos", uma vez que não "*se relaciona* de fato com os juízos *peculiares* da filosofia", quais sejam: aqueles que, como escreve Hegel,

> [...] determinam os fundamentos absolutos ou ao menos suprassensíveis, quer dizer, presentes fora da esfera da consciência, de algo que está presente de modo condicionado segundo o testemunho de nossa consciência (HEGEL, 2006, p. 60).

Seria desse "modo grosseiro" — a qualificação é de Martin (2007, p. 222) — que Schulze pretende se ver afastado da "permanente *diaphonía* entre as diferentes correntes filosóficas" (MARTIN, 2007, p. 222). Nesse sentido, tal ceticismo se diferencia do antigo e se afirma contra a filosofia teórica, que não poderá saber nada daquilo que está para além do âmbito dos fatos da consciência. E aqui passa a incomodar Hegel (*e também incomodaria o pirrônico pascaliano*) o tom *dogmático* com o qual Schulze se coloca frente ao ceticismo antigo:

> O critério do ceticismo antigo, segundo expressa Sexto, é o que aparece (*fainomenon*), sobre o qual nós entendemos de fato a sua aparição (*fantasian autou*), portanto o subjetivo; pois como ela repousa na convicção (*peisei*, mas não de uma *coisa*) e numa afecção involuntária, não tem lugar nenhuma investigação; é *azetetos* (a expressão alemã "dúvida", usada para o ceticismo é *sempre* equívoca e inadequada) (HEGEL, 2006, p. 62).

Hegel aponta, assim, para a sugestão de Schulze de que as noções de *Erscheinung* e *fainomenon* são intercambiáveis. Nesse sentido, ao destacar que a expressão alemã "dúvida" (*Zweifel*) é equívoca e inadequada para o ceticismo antigo, indica a interpretação equivocada de Schulze: o cético antigo não punha em dúvida aquilo que lhe aparecia, de modo que, ao aparecer, o cético tinha que afirmar sua aparição. Isso não implicava uma investigação do estatuto ontológico ou epistemológico do fenômeno, que levaria a um juízo, mas a mera afirmação de que algo apareceu (cf. BOLZANI FILHO, 1998, p. 90, leitura semelhante).

Outra importante diferença a se considerar, e que aparentemente é motivo para Hegel exaltar o ceticismo antigo frente ao moderno, é que a certeza dos fatos da consciência, própria ao moderno, redunda em uma demasiada valorização da física e astronomia dos tempos modernos, o que não ocorria no ceticismo antigo, que também considerava como objeto de dúvida "as pretensões de validez para todo entendimento humano" (HEGEL, 2006, p. 63). A física e a astronomia dos tempos modernos também desafiariam "todo ceticismo racional", escreve o filósofo de Jena. Os céticos antigos considerariam "bastardo" (a expressão é de Hegel) o ceticismo moderno, na medida em que essa modalidade de ceticismo parece assentir com "o estridente dogmatismo dessas ciências" (HEGEL, 2006, p. 63).

Para prosseguir a crítica a Schulze, diferente de Pascal (que se concentra no pirronismo), a leitura de Hegel do ceticismo vai resgatar a disputa entre céticos acadêmicos e pirrônicos e sua relação com a própria filosofia. Nenhuma dessas seitas se constituirá como autêntico ceticismo, o qual, para Hegel, deveria relacionar-se intimamente com a filosofia. Pirrônicos e acadêmicos se constituem, todavia, como aquele ceticismo a que, na reflexão sobre a relação do ceticismo com a filosofia, devemos, por falta de outro, nos reportar. É no ataque dos pirrônicos contra a filosofia e contra a Academia que Hegel encontrará elementos para pensar em um ceticismo autêntico, que se constituiria como um lado negativo da filosofia que o sucede. Para Hegel, Schulze não notou esse terceiro conceito ao interpretar a relação entre o ceticismo e o dogmatismo. "É totalmente inconcebível", escreve Hegel, "que através de todo [seu estudo de] Sexto não notou o senhor Sch[ulze], nem sequer em geral, o conceito de que, à parte o ceticismo e o dogmatismo, há um terceiro [conceito], a saber, uma filosofia" (HEGEL, 2006, p. 67).

Como bem comenta Martin (2004, p. 79), "Hegel não se conforma que alguém que tenha lido Sexto Empírico não pôde ser capaz de compreender que a filosofia (em geral) não se resume apenas ao ceticismo e ao dogmatismo. Além dos dois, há um terceiro, e este é uma filosofia". Isso quer dizer que um ceticismo positivamente considerado opõe-se ao dogmatismo, mas não obstrui o conhecimento racional. Assim sendo, se o entendimento, do qual depende a certeza dos fatos da consciência (que o cético punha em dúvida), é obstruído diante da contradição, isso não se dá com o pensamento racional. Martin nota, a propósito, que nessa incorporação do ceticismo à filosofia "opera uma distinção feita por Hegel entre o que seja o entendimento e o que seja a razão" (MARTIN, 2011, p. 73). O comentário sobre o *ceticismo platônico* é solidário a esse respeito:

> Este ceticismo platônico não se dedica a *duvidar* destas verdades do entendimento, que conhece as coisas como diversas, como todos que consistem em partes, como um surgir e um desaparecer, uma pluralidade, uma similitude etc., e faz afirmações objetivas semelhantes, mas se dedica a negar completamente toda verdade de um conhecimento tal. Esse ceticismo não constitui uma coisa [*Ding*] particular de um sistema, mas ele mesmo é o lado negativo do conhecimento do absoluto *e pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo* (HEGEL, 2006, p. 65, sublinhado nosso).

Para Hegel, pode-se, então, à diferença de Pascal (e Kant), desdobrar o ceticismo em duas vertentes: uma que se liga à filosofia, outra que se aparta dela. Sexto "nos apresenta o ceticismo que se separa da filosofia e se volta contra ela" (HEGEL, 2006, p. 72). Havia no pirronismo uma orientação hostil que, para Hegel, ia em parte contra o dogmatismo e em parte contra a filosofia. A questão que se coloca, aí, é se essa filosofia a que Hegel se refere é ou não a dos acadêmicos, que os pirrônicos consideravam *pouco céticos* (na verdade, "dogmáticos negativos"). Martin nos auxilia na compreensão dessa leitura de Hegel:

> De fato, segundo Hegel, quando Sexto menciona os acadêmicos, estaria ele constatando a existência de uma filosofia que não se confundiria nem com o dogmatismo nem com o ceticismo. Assim a filosofia acadêmica não seria uma espécie do gênero dogmatismo. Seria antes uma outra filosofia e que não estaria na linha de tiro cética. É por isso que Hegel afirma que os céticos estão preocupados em combater pretensões dos dogmáticos, mas que não pensam ter refutado a Academia. Daí advém, para Hegel, todo o *imbroglio* referente ao relacionamento entre céticos e acadêmicos. Se a Academia não é cética, ao mesmo tempo também não é dogmática. E aqui reside a dificuldade: qual estatuto conferir a uma filosofia que não é nem cética e nem dogmática? Este o [*sic*] chamado por Hegel de "aspecto difícil do ceticismo", consistente no relacionamento da Academia com os pirrônicos. [...] Cabe então a seguinte pergunta: Sexto quer afastar a filosofia acadêmica do ceticismo por que a considera uma forma de dogmatismo (negativo)

> ou por que teria visto nela uma outra forma de filosofar parecida com seu ceticismo? (MARTIN, 2004, p. 84).

"Em essência", escreve Martin, "toda análise de Hegel a respeito do relacionamento do ceticismo com a Academia visa mostrar o quanto é difícil distinguir o ceticismo da filosofia acadêmica, e isto, mesmo a despeito do empenho de Sexto Empírico em realizar tal distinção" (MARTIN, 2004, p. 85). Aí podemos notar como da leitura da disputa entre pirrônicos e acadêmicos, Hegel mostra, contrariando Schulze, que há um terceiro conceito além do ceticismo e do dogmatismo. Mas o que é mais importante para nossa análise é o fato de que, ao fim do texto da *Relação*, Hegel conclui que todas as histórias e novas edições do ceticismo não levam a lugar nenhum, porque não se constituem como um ceticismo autêntico, que é aquele que "no mais íntimo é um com a filosofia verdadeira" (MARTIN, 2004, p. 99). É um ceticismo que, enquanto lado negativo de uma filosofia, é superado, internamente, por ela mesma, que vai além de sua contradição.Schulze, a propósito, ao se restringir às limitações impostas por aquilo que interpretava do entendimento segundo Kant, não reconheceu a mera formalidade do princípio de contradição, que tanto anima as querelas entre céticos e dogmáticos. O princípio de contradição, se verdadeiro do ponto de vista do entendimento, é falso do ponto de vista da razão, em cujo domínio a filosofia alcança sua autenticidade. Na medida em que "toda autêntica filosofia tem esse lado negativo", escreve Hegel, "*supera* permanentemente o princípio de contradição" (HEGEL, 2006, p. 66, grifo nosso). Em outros termos, supera o próprio ceticismo que se lhe põe como lado negativo. Ao destacar isso, Hegel já anuncia aqui, em outra perspectiva, uma associação do ceticismo moderno de Schulze com *o* dogmatismo, na medida em que esse ceticismo, não construtivo, se restringe ao entendimento, tornando-se um "dogmatismo

das finitudes" (HEGEL, 2006, p. 77). E por que *das finitudes*? Aqui Hegel encontra ocasião para explicitar a sua definição de dogmatismo: "A essência do dogmatismo consiste em que ele põe algo finito, algo afetado com uma oposição (por exemplo, o puro sujeito ou o puro objeto ou no dualismo a dualidade frente à identidade) como absoluto" (HEGEL, 2006, p. 78).

Nesse sentido, ao restringir a certeza aos fatos da consciência, ao assumir a impossibilidade de chegar-se, por meio da razão, ao absoluto, Schulze põe o finito (o entendimento) como sendo *o* absoluto. À diferença do cético pascaliano, o cético moderno é dogmático, para Hegel, "no sentido estrito", para usar uma qualificação presente na *Enciclopédia das ciências filosóficas*(§32, adendo). Seguindo essa interpretação, também se pode dizer que Schulze continua a caminhar por uma "metafísica-de--entendimento", obstruindo a passagem para "o idealismo da filosofia especulativa", que possui "o princípio da totalidade" (HEGEL, 1995, p. 95). Hegel interpreta esse aspecto, na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, como sendo o entendimento "tratado como a razão" e a razão, pelo contrário, "tratada como o entendimento" (HEGEL, 2003, p. 30), caso em que o "princípio especulativo" é "destacado do restante" (HEGEL, 2003, p. 29).

4. O CÉTICO DE PASCAL CONTRA OS CÉTICOS DE HEGEL

Destaquemos esse último conceito que orienta a leitura de Hegel: o princípio especulativo, oriundo da razão, une as oposições pela negação. É por meio dele que é possível *superar* a restrição e permanência no interior das oposições, alcançando um terceiro conceito, que é o da filosofia, na qual há uma identidade no absoluto. Permanecer nas oposi-

ções finitas é o que resulta na identificação do ceticismo moderno com o dogmatismo — relação figurada na imagem de paz estabelecida por Hegel, que toma o ceticismo moderno e o dogmatismo como filosofias da finitude, incapazes de apreender o absoluto que a filosofia apreende, presos como estão ao princípio de contradição. Ora, na imagem bélica de Pascal, só há lugar para dois adversários, que disputam no interior da própria razão ou da filosofia: de um lado, pirrônicos (que, apesar de uma breve referência aos acadêmicos, parecem dar nome a todo ceticismo) e, de outro, dogmáticos, duas partes sem as quais a história da filosofia e do exercício da razão não teria sido possível. Como vimos, a análise equívoca das posições antagônicas não resulta na superação de uma tese por aquela que lhe é oposta. Em Pascal, a contradição permanece. Em contrapartida, é fundamental para Hegel, de modo a compreender a existência desse conceito unificador (inexistente em Pascal e em Kant), manter uma distinção no interior do próprio ceticismo, entre um ceticismo que ataca a filosofia e um ceticismo que é a parte negativa dela.

Para Pascal, não há solução ou pacificação da disputa entre céticos e dogmáticos no interior de *uma* ou *dafilosofia*, uma vez que a disputa se origina de uma condição finita e paradoxal do homem (como atesta o FR. 434/131), cuja causa é, em certo sentido, religiosa e exige, para sua atenuação, uma intervenção religiosa (a *graça*), fora, portanto, do âmbito da filosofia. Para Hegel, *superamos* essa finitude *através* da filosofia. Com efeito, é essa diferença fundamental entre Pascal e Hegel que nos encoraja a tomar a possível dialética pascaliana não como *sintética*, à maneira do filósofo de Jena, mas como *trágica*, isto é, uma dialética orientada para enfatizar a permanência das oposições no âmbito humano e indicar a atenuação dessas oposições em um plano, podemos dizer, exterior à condição humana.

Se a aproximação com Kant é possível, em certa medida, através da *imagem bélica*,que ilumina a leitura sobre a relação entre dogmáticos e céticos, essa aproximação tem limite quando se considera a contradição no âmbito da *antinomia*, como exposta na "Dialética Transcendental" da *Crítica da razão pura*. Se Kant mostra a impossibilidade de dissolver a antinomia da razão sem uma crítica da razão, a antinomia é, contudo, assumida e sua origem é compreendida quando se leva em consideração a *equivocidade das coisas*, que garante o domínio da experiência possível e o do suprassensível. Em Kant, evitamos a antinomia quando permanecemos nos limites impostos pela própria razão, o que permite assumir, em algum sentido, a superação do dogmatismo e do ceticismo (não em sentido hegeliano, é claro). Mas não nos parece que o criticismo é, como a filosofia de Hegel, uma contraparte de um ceticismo negativo. Como indicamos, não nos parece haver algo como uma síntese em Kant. Se há superação, não pode ser no mesmo sentido de Hegel.

Pascal assume, em contrapartida, que a oposição opera no interior da razão e é atenuada fora dela. Mas, se seguirmos a pista de Lebrun, nem Pascal nem Kant levam a antinomia às "últimas consequências" (entre aspas, é claro), a ponto de superá-la pela negatividade da experiência da consciência, como em Hegel. Esse ponto de vista da relação entre Pascal, Kant e Hegel, não apenas na leitura do ceticismo e do dogmatismo, mas na compreensão do que seja uma *antinomia*(que não é equivalente ao conflito entre dogmatismo e ceticismo), é, no entanto, assunto para outro artigo.

IS PASCAL A PRE-HEGELIAN? A COMPARISON BETWEEN THE PASCALIAN AND HEGELIAN READINGS OF SKEPTICISM

ABSTRACT: From a comparative reading of the relation between skepticism and dogmatism according to Pascal and the young Hegel, this article argues that the interpretation according to which Pascal's dialectic is *tragic* and not *synthetic* (like Hegel's) seems even more evident. To this end, it seeks to show that, instead of dissolving the opposition between dogmatics and skeptics, Pascal highlights (in a similar way to Kant) the impossibility for one pole to put an end to the other, working on the tension of the opposition rather than overcoming it.

KEYWORDS: Pascal; Kant; Hegel; skepticism; dogmatism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLZANI FILHO, R. (1998)."Acadêmicos *versus* Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna". In: *Discurso*, n. 29, pp. 57-110.

DESCARTES, R. (1996).*Meditações Metafísicas*. Tradução de Bento Prado Jr. e J. Guinsburg. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

FICHTE, J. G. (1984).*A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

GOLDMANN, L. (2013). [1955]*The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the* Pensées *of Pascal and the Tragedies of Racine*.Translated by Philip Thody. London and New York: Routledge.

HEGEL, G. W. F. (1995).*Enciclopédia das ciências filosóficas* (vol.I). Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola.

_____. (1997).*Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses

com a colaboração de Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Editora Vozes.
_____. (2003).*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão, revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
_____. (2006).*Relación del escepticismo con la filosofía*.Edición, traducción, introducción y notas de María del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva.
KANT, I. (1974).*Prolegômenos*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: *Os Pensadores,* vol. XXV. São Paulo: Abril Cultural.
_____. (2015).*Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco.
_____. (2016).*Crítica da Razão Prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
LEBRUN, G. (1986).*Pascal, voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
_____. (2010).*Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho *et alii*. São Paulo: Iluminuras.
MANTOVANI, R. V. I. (2014).*Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
MARTIN, L. F. B. (2004).*O ceticismo na filosofia de Hegel de Iena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado. Unicamp.
_____. (2007).“Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze”. In: *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, pp. 221-46, outubro.
_____. (2011).“Entendimento, razão e ceticismo na ‘Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling’”. In: *Sképsis*, ano IV, n. 7.
OLIVA, L. C. G. (1996). *A questão da graça em Blaise Pascal*. Dissertação de

Mestrado. Universidade de São Paulo.

_____. (2004).*As marcas do sacrifício. Um estudo sobre a possibilidade da história de Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

PASCAL, B. (1954). *Oeuvres complètes*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Bibliothèque de la Pleiade. Paris: Gallimard.

_____. (1979). *Pensamentos*. Introdução e notas de Ch.-M. des Granges, tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. In : *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

_____.(2005).*Colóquio com o Sr. de Saci sobre Epicteto e Montaigne*.Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios*,Natal, vol. 12, n. 17-18, jan.-dez., pp. 189-204.

_____. (2017). Do espírito geométrico *e* Da arte de persuadir *e outros escritos de ciência, política e fé*. Organização, introdução, tradução e notas de Flávio Fontenelle Loque; prefácio de Jean-Robert Armogathe; revisão técnica de Luís César Guimarães Oliva; tradução de Fábio Fortes das citações latinas. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

PENELHUM, T.(1983).*God and Skepticism.A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

POPKIN, R. H. (2003). *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford; New York: Oxford University Press.

PORCHAT, O. (2001).“Ainda é preciso ser cético”.In: *Discurso*, n. 32, pp. 9-30.

SEXTUS EMPIRICUS. (2000).*Outlines of Pyrrhonism [Hipotiposes pirronianas]*. Edited by Julia Annas e Jonathan Barnes.Cambridge: Cambridge University Press.

SCHVARTZ, V. H. (2014).*O* lógos *cético de Sexto Empírico*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

SMITH, P. J. (2000).*Ceticismo Filosófico*. São Paulo; Curitiba: E. P. U.; Editora da UFPR.

_____. (2004).*Ceticismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

TORRES FILHO, R. R.(2004).*Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.

A ARGUMENTAÇÃO DO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* E AS TENSÕES INERENTES AO PROJETO SECULAR MODERNO

Anthony Lourimar Siqueira de Queirós
Graduado, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, Itália
anthony.ls.queiros@gmail.com

RESUMO: No *Tratado Teológico-Político* Espinosa lança as bases do projeto secular de separação entre religião e vida pública, o qual caracterizará grande parte da política da Idade Moderna e Contemporânea no Ocidente. Este projeto, porém, é marcado por uma série de tensões, que se podem já delinear na obra de Espinosa. Este artigo busca descrever a argumentação espinosana do *Tratado*, individuar e explicitar os seus conceitos principais e apontar algumas das tensões ainda operantes no projeto secular, resultantes da argumentação filosófica que tal projeto emprega desde o seu início, como a obra de Espinosa nos permite ver.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Tratado Teológico-Político; secularismo; liberdade; religião; política.

No século XVII, travava-se nos Países Baixos uma luta acirrada entre dois modelos de relação entre sociedade política e religião. Por um lado, a elite calvinista reclamava a guia do Estado sob a égide da sua ideologia religiosa, fazendo deste um instrumento para a promoção da ortodoxia religiosa. De outra parte, os diversos grupos religiosos considerados heterodoxos ou liberais buscavam conservar a própria liberdade religiosa. A partir de 1650, estabeleceu-se no país um governo republicano, sob a guia do *Raadpensionaris* Jan De Witt, favorável à posição liberal e contrário, portanto, ao calvinismo oficial. Neste conflito ideológico, De Witt promove a publicação de escritos políticos em defesa da superioridade do poder civil sobre o religioso e críticos à posição intolerante (cf. MIGNINI, 1997, p. 85).

Assim, a década de 1660 vê proliferar-se naquele país uma plêiade de escritos com o mesmo caráter político e argumentação similar, frequentemente obras de escritores anônimos: *Het predick-Ampt en'trecht der Kercke* (1660), *Public Gebedt* (1663), *De Iure Ecclesiasticorum* (1665) e *Dissertatio epistolica de Iure Magistratus in rebus ecclesiasticis* (1669). Estes escritos, concebidos no fragor da luta ideológica daquele momento, não tiveram grande influência na posteridade e, fora do seu contexto histórico específico, foram praticamente esquecidos.

Em 1670, porém, apareceria uma obra anônima, publicada com nome de editor e lugar de publicação falsos, que teria grande influência no desenvolvimento do pensamento secular ocidental nos séculos seguintes[1]: o *Tractatus Theologico-Politicus*. Esta obra, já desde muito cedo

1 No século XVII pode-se falar de um "espinosanismo vulgar", em voga em vários círculos intelectuais semiclandestinos europeus, que não se interessa tanto pelo conjunto da filosofia de Espinosa, mas pelos seus aspectos mais fortemente revolucionários,

atribuída a Espinosa, não é somente um panfleto político: elaborada em um período de cinco anos[2], nela o autor recorre a uma ampla cultura bíblica e sofisticada argumentação filosófica para defender a posição de De Witt, amigo pessoal de Espinosa[3], estabelecendo, com isso, alguns dos mais importantes critérios argumentativos do projeto moderno do Estado laico.

Hoje, a mais de três séculos de distância, vemos como tal projeto não é isento de tensões. O regresso à cena política de propostas com forte apelo religioso demonstra que a pretensão de uma política e Estados laicos não é tão consolidada como se poderia pensar há algumas décadas. Ao tomar seriamente o conflito entre uma visão secular e uma visão religiosa do mundo, vemos que o projeto secular está carregado de tensões não resolvidas.

Para compreender estas tensões e o seu papel no mundo político e cultural, pode ser útil retornar às fontes de tal visão, e sem dúvida o *Tractatus* de Espinosa é uma destas fontes. Neste artigo, tentaremos seguir a argumentação do filósofo em defesa de uma república livre e laica, individuar os conceitos-chave desta argumentação nos centros conceituais religioso e político e indicar algumas das tensões presentes na

conforme demonstram vários dos artigos em VAN BUNGE e KLEVER (1996). Tal forma de espinosismo será um dos fatores constitutivos do *milieu* iluminista francês (VERNIÈRE, 1982). Ora, neste contexto, a obra de Espinosa mais difundida será precisamente o *Tratado Teológico-Político*.

2 Espinosa, em uma carta escrita a Oldenburg em 01/10/1665, afirma estar começando a escrever o *Tractatus*, que foi publicado em 1670 (ESPINOSA, 1925C, v. IV, p.166).

3 Sobre a relação entre Espinosa e De Witt, Wim Klever recolhe alguns testemunhos em seu artigo sobre a vida do filósofo (GARRETT,1996, p. 57).

obra e as suas manifestações contemporâneas, possivelmente permitindo avaliar estas tensões desde um ponto de vista mais completo.

I O ESQUEMA ARGUMENTATIVO DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Em uma carta escrita a Oldenburg em 1665 — ano no qual começa a escrever o *Tractatus*, Espinosa enumera as três razões pelas quais o escreve.[4] A primeira destas razões é filosófica, mais especificamente epistemológica, pois trata da relação entre a razão e os "prejuízos dos teólogos", ou seja, os elementos doutrinais apresentados como divinamente revelados em uma religião. A segunda razão é de caráter pessoal, pois busca uma apologia diante das acusações de ateísmo movidas ao autor pela religião oficial. Finalmente, a última razão é de caráter político, pois almeja o reconhecimento da liberdade de filosofar por parte do Estado, em oposição aos partidos religiosos opostos a tal liberdade.

Claramente, a finalidade filosófica é fundamental para as outras duas: Espinosa se coloca pessoal e politicamente ao lado da filosofia e contra a "superstição". Para justificar a sua posição, deverá demonstrar a autonomia metodológica da filosofia, inclusive a sua superioridade em relação à religião positiva. Este tema é abordado na *Ethica* desde o ponto de vista gnosiológico, distinguindo entre as diversas formas de conheci-

4 "(1) Praeiudicia theologorum; scio enim, ea maxime impedire, quo minus homines animum ad philosphiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri a mentibus prudentiorum satago. (2) Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. (3) Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hic ob nimiam concionatorum authoritatem et petulantiam utcunque supprimitur"(ESPINOSA, 1925, v. IV, p.166).

mento. O *Tratado Teológico-Político* buscará reforçar este argumento desde outra perspectiva: a negação da pretensão de verdade da religião positiva, através da crítica racionalista à interpretação bíblica comumente aceita como ortodoxa. Tal crítica será derivada da leitura de um outro judeu heterodoxo, Isaac de la Peyrère (cf. STRAUSS, 1996, pp. 50-86).

O *Tractatus* se dividirá, assim, em três partes, correspondentes ao trabalho crítico e argumentativo proposto pelo filósofo: em primeiro lugar, por meio da filologia, da história e da aplicação dos próprios pressupostos filosóficos ao texto bíblico — ainda negando em teoria a legitimidade de tal procedimento —, Espinosa buscará uma explicação racionalista da Sagrada Escritura (capítulos I a XI). Em seguida, destruída a autoridade doutrinal da interpretação ortodoxa da *Palavra Revelada* (título que Espinosa continua a reconhecer à Bíblia), o filósofo quer demonstrar como a "verdadeira religião católica" [*vera religio catholica*], ou seja, o Cristianismo universal, existente mais além dos limites de cada uma das seitas religiosas, é uma atitude puramente interior, desvinculada da especulação racional sobre a verdade (capítulos XII a XV). Finalmente, em um último momento, de caráter político, defenderá a liberdade de pensamento no Estado, fundada não sobre a moral ou a teologia, mas sobre a utilidade comum (capítulos XVI a XX). De tal modo Espinosa cumpre os seus três objetivos, refutando os teólogos, propondo o próprio sistema filosófico como atitude religiosa autêntica e defendendo a liberdade de pensamento na República.

A) CRÍTICA DA RELIGIÃO POSITIVA (I – XI)

A obra começa com a análise da profecia como fundamento da revelação. Esta é uma forma de conhecimento inferior, pois procede da

imaginação e não da razão. Espinosa não nega a possibilidade de uma revelação divina, mas afirma que em tal caso esta revelação não seria dirigida à razão, e sim à vontade, com o objetivo de levar os seus destinatários à obediência a Deus. A profecia, portanto, deve ser objeto de fé somente naquilo que comanda, e tudo aquilo que não pertence ao núcleo da revelação é deixado à livre escolha de cada um (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 43). A aparente impossibilidade de que o Deus única substância seja causa de uma revelação não entra no campo de investigação proposto pelo filósofo. Ele afirma expressamente investigar a Escritura somente como um fato dado, sem se ocupar das suas causas (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 28).

Adquiridos tais princípios, a obra procede a analisar a religião do Antigo Testamento, tendo por tese central que toda a revelação aí contida seria válida somente para o povo hebraico durante o tempo no qual este teve o seu próprio Estado (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 69). A finalidade desta revelação seria levar à virtude e à obediência, de modo que todos os ritos, narrações, preceitos da *Torah* e milagres teriam apenas um valor instrumental para levar o povo de Israel à observância do pacto estabelecido, em maneira adequada à sua mentalidade grosseira.[5] É clara nestas páginas a rejeição do filósofo à ortodoxia judaica.

A partir do capítulo XI, o livro se dedica à religião cristã, com a sua fundação nos apóstolos. Segundo o autor, estes ensinaram somente a religião universal, apoiados não em uma revelação, mas na luz da razão natural (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 151). Cada apóstolo, porém, seguiu um método diverso ao ensinar a religião universal, mais adaptado, em cada

5 Esta é exposta em todo o Capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*. Uma síntese do argumento se encontra em ESPINOSA, 1925, v. III, pp.73-76.

caso, aos seus ouvintes e ao fim imediato que buscava (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 156-158). Desta diversidade metodológica, erroneamente interpretada como diversidade de conteúdo, e por causa das especulações filosóficas ilegitimamente mescladas à religião em tempos posteriores, surgiram as infindáveis disputas dos teólogos (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 156-158).

Ao fim deste percurso – mais da metade da obra –, ficamos com uma imagem da religião (judaica ou cristã) esvaziada de qualquer elemento doutrinal constitutivo e com as suas dimensões ritual ou mística vistas como meras formas exteriores transitórias da sua essência verdadeira, ou seja, a conformidade interior à Lei de Deus. Como esta religião se relaciona com a razão?

B) TEOLOGIA E RAZÃO (XII – XV)

Na perspectiva realista pré-moderna, "sagrado" é uma palavra analógica, aplicada em primeiro lugar ao fundamento ontológico real da religião e, somente em referência a este, às manifestações e à atitude religiosa dos que cultuam tal realidade. Espinosa, em um movimento típico da filosofia do seu tempo, mudará o acento do aspecto objetivo para o aspecto subjetivo: nada fora da mente se pode dizer sagrado, profano ou impuro em modo absoluto, mas somente em relação a esta (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 160). Portanto, o texto verdadeiro da lei religiosa não é externo, mas interno ao homem (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 158), e o critério de verdade de uma religião não é a doutrina, mas agir em conformidade a tal lei interior (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 172). Tudo aquilo que no texto da Bíblia vai mais além do preceito da justiça e da caridade se deve considerar ou como um acréscimo para tornar

mais vivo o sentido religioso — e portanto útil enquanto cumpre a sua finalidade —, ou como uma corrupção operada pelos teólogos, devendo ser rejeitada (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 166).

Por isso a fé ou teologia (aqui Espinosa não faz distinção entre os dois termos) é definida como adesão ao que causa a obediência a Deus. Assim, o problema do conflito entre fé e razão, tão agudo na Baixa Idade Média com o averroísmo latino e as primeiras tendências empiristas e nominalistas, simplesmente desaparece. Não se dá nem harmonia nem oposição entre as duas esferas, colocadas em campos incomunicáveis. De fato, admite o autor, tal separação é o objetivo principal de toda a obra (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 174).

Portanto o capítulo XIV constitui o núcleo de todo o tratado, e a crítica aos filósofos judeus medievais — Maimônides e Alphakar — no capítulo seguinte é apenas uma confirmação da tese. Se a argumentação precedente foi capaz de eliminar a questão sobre a verdade no âmbito religioso, o filósofo pode seguir o seu caminho, desenhando um modelo de constituição que espelhe, no âmbito político da relação entre Igreja e Estado, a relação entre teologia e filosofia no âmbito teorético.

c) Estado e religião (XVI – XX)

No capítulo XVI, o argumento da obra se desloca para o tema da origem do Estado, explicada em modo contratualista. Direito e Potência são equiparados[6] e, ainda admitindo a existência de um direito natural, Espi-

6 Esta tese se encontra ao início do capítulo XVI: "de aqui se conclui que cada indivíduo tem o direito absoluto a tudo do que é capaz, ou seja, o direito de cada um se estende até onde se estende a sua determinada potência" [*hinc sequitur unumquodque individuum jus*

nosa nega a este qualquer efeito limitante do poder da autoridade política.[7]

Obviamente, pela sua concepção de religião, tampouco existe uma Lei Divina superior à autoridade política humana. Para o filósofo, a lei divina pode significar ou um modo de vida dirigido ao amor e conhecimento de Deus, absolutamente interior ao homem, ou as leis estabelecidas pela revelação profética. Ora, dado que tais leis não se impõem por força da sua verdade intrínseca, cabe somente à autoridade constituída julgar sobre a autenticidade da revelação. Assim, afirma Espinosa, a autoridade não tem nenhuma obrigação, segundo a lei civil ou natural, de obedecer a Deus (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199).

O que deve fazer então o cidadão no caso de um conflito entre a obediência devida a Deus na própria consciência e a obediência devida à autoridade? Espinosa afirma que em tal caso, em teoria, se deveria obedecer a Deus, e não à autoridade pública, "no caso de uma revelação certa e indubitável" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199). Porém, logo em seguida tal afirmação teórica é negada: como não existe certeza absoluta em matéria religiosa e a discórdia dos cidadãos é causa de conflitos, é mais seguro obedecer à autoridade que à suposta lei divina, e a autoridade tem o direito de impor a sua decisão, como juiz sobre a religião (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199-200). Por isso, no capítulo XIX, defende-se uma autoridade total do

summum habere ad omnia, quae potest, sive ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit] (ESPINOSA, 1925C, v. III, p.189, tradução minha).

7 No governo democrático, diz Espinosa, cada um transfere o seu direito natural à "maior parte de toda a sociedade" [*maiorem totius societatis partem*], e quem detém o poder supremo, "seja um só, sejam poucos, sejam, enfim, todos", pode ordenar aquilo que deseja, e por isso "quem transferiu ao outro o poder de defender-se, cedeu completamente a este o seu direito natural e, consequentemente, decidiu obedecer-lhe perfeitamente em tudo" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 195, tradução minha).

Estado sobre a religião, afirmando que ninguém pode, sem o consenso deste, administrar as instituições religiosas, escolher os seus ministros, determinar os fundamentos e doutrina da Igreja, julgar sobre as ações morais ou religiosas, excomungar ou receber alguém na Igreja, nem sequer realizar obras de assistência social (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 235).

Dada tal extensão da jurisdição estatal sobre matéria religiosa descrita no Tratado[8], qual posto deve ocupar então a liberdade de pensamento? Somente no último capítulo da obra Espinosa introduzirá este tema, defendendo a necessidade desta liberdade sobre o fundamento da impossibilidade por parte da república de controlar as opiniões dos cidadãos (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 239-240). Admitida esta impossibilidade, um governante tentado a exercitar uma política de controle ideológico conseguiria apenas fomentar a hipocrisia entre os piores cidadãos, dispostos a renunciar às próprias convicções por vantagens políticas, e a oposição dos melhores que atuariam de acordo à própria consciência em oposição às leis estabelecidas (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 243-245).

Este é o espaço de liberdade possível na exposição do *Tratado Teológico-Político*: a impossibilidade do controle político total sobre o pensamento e a nocividade à paz social de uma política tendente a aplicar tal impossível controle. Assim, do fato de serem as opiniões religiosas carentes de um valor de verdade, estas devem poder ser livremente mantidas enquanto auxílio à piedade e à caridade, mas sempre quando a ação externa das instituições religiosas esteja regulada pelo poder público. Esta liberdade, porém, não deve ser absoluta, pois no caso da difusão de

8 O capítulo XIX da obra se ocupa desta questão, trazendo logo no resumo inicial a seguinte frase: "Se mostra que a jurisdição sobre matéria religiosa (*ius circa sacra*) pertence inteiramente à autoridade suprema" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 228, tradução minha).

opiniões subversivas, consideradas por Espinosa como aquelas que ameaçam a existência do pacto social, a repressão por parte da autoridade deve atuar (ESPINOSA, 1925, v. III, p. 242).

As últimas palavras da obra resumem coerentemente a atitude do filósofo. Como os escritores religiosos de um tempo costumavam terminar a discussão de um argumento discutido submetendo a sua opinião ao juízo último da Igreja, assim Espinosa submete a sua obra ao juízo daquela autoridade que deve ter o juízo último em questões religiosas: o Estado[9].

2 A ELABORAÇÃO CONCEITUAL DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Como indicado já no mesmo nome da obra, o argumento de Espinosa gravita em torno de dois centros conceituais. Um destes centros é o teológico, visto sobretudo em perspectiva epistemológica, com os conceitos relacionados de filosofia, religião e superstição. O outro situa-se no âmbito político com os temas relacionados de liberdade, autoridade e direito. Para entender as tensões internas da solução espinosana, devemos explicitar as ideias envolvidas em cada um destes centros conceituais, com a ajuda de outras obras do filósofo, em especial a *Ethica* e algumas das suas cartas.

9 "His, quae in hoc Tractatu agere constitueram, absolvi. Superest tantum expresse monere, me nihil in eo scripsisse, quod non libentissime examini, et judicio summarum Potestatum Patriae meae subiiciam: Nam si quid horum, quae dixi, patriis legibus repugnare, vel communi saluti obesse iudicabunt, id ego indictum volo" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 247).

a) centro conceitual teológico: Filosofia, religião e superstição.

O capítulo VII do *Tratado Teológico-Político* se abre com a afirmação de uma regra universal para a interpretação bíblica: todo o conhecimento da Escritura deve ser buscado nela mesma [*Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet*] (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 99). Esta regra, em Espinosa, nasce da consideração do texto bíblico como um sistema fechado, alheio às opiniões teológicas desenvolvidas posteriormente. Entre os ensinamentos da fé, que o autor admite encontrar na Bíblia, e a especulação racional, existe um abismo insuperável. O único propósito da Sagrada Escritura é ensinar a obediência a Deus e aquelas coisas estreitamente relacionadas a esta obediência. O conhecimento de Deus ou de eventos naturais não relacionados a este fim é absolutamente excluído do campo da religião revelada (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 168).

Na Carta XXI, enviada a Blyenbergh, Espinosa afirma *crer* mas não *saber em modo matemático* que os profetas foram enviados por Deus (ESPINOSA, 1925A, v. IV, p. 133). O que significa tal distinção entre *crer* e *saber* (em modo matemático) na filosofia de Espinosa? A um leitor atento não escapa o sabor cartesiano da expressão: estamos diante de distintos tipos de "conhecimento" com graus diversos de certeza.

Com efeito, no segundo escólio da proposição 40, do II livro da *Ética*, encontramos a célebre divisão do conhecimento em três gêneros: o primeiro, formado da apreensão confusa do singular e dos signos constitui a opinião ou imaginação; o segundo vem das ideias adequadas das coisas e é a razão; o terceiro é a ciência intuitiva que procede do conhecimento formal de alguns atributos divinos até a essência das coisas (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 122). O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo e terceiro gêneros é

sempre verdadeiro. É claro, portanto, que a filosofia é um conhecimento destes dois últimos gêneros. E a revelação divina?

Ora, os profetas, fontes da revelação, segundo Espinosa, não gozavam de uma maior perfeição da mente, mas apenas de uma capacidade de imaginar mais vivamente, de modo que buscar nos seus escritos o conhecimento das coisas naturais e espirituais é errar completamente a via (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 29). Assim, a revelação, para Espinosa, é um conhecimento de primeiro gênero, imaginativo, e sujeito a uma variedade de erros. O seu grau de certeza, portanto, deverá ser inferior à certeza do conhecimento racional, pois o que conhecemos em modo *claro e distinto* (outra vez a referência cartesiana) comporta a evidência.

Assim, no racionalismo de Espinosa, vemos a total inversão das ordens do saber medieval. Enquanto para um Tomás de Aquino, por exemplo, a *sacra doutrina* era a ciência mais elevada, pois se fundamentava no conhecimento absolutamente certo de Deus — devendo com isso exercer uma função reguladora em relação à filosofia[10]—, para Espinosa o contrário é verdadeiro: a teologia e a fé constituem uma instância epistemológica inferior à filosofia.

10 Tomás de Aquino trata da relação entre teologia [*sacra doctrina*] e as demais ciências, entre as quais inclui a filosofia, na *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 1, artigo 5: "Esta ciência (a teologia) supera todas as demais, quer especulativas, quer práticas." [*ista scientia ...omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas*]. Depois de elencar uma série de critérios pelos quais uma ciência pode ser superior a outra, Tomás busca demonstrar que a teologia supera todas as demais ciências em cada um destes critérios. Tratando do critério da certeza do conhecimento, afirma a superioridade da teologia "pois as demais ciências derivam a sua certeza da luz natural da razão humana, que pode enganar-se, enquanto esta ciência deriva a sua certeza da luz do conhecimento divino, que não pode enganar"[*quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest*] (TOMÁSDE AQUINO, 1888, p. 16, tradução minha).

Assim, vemos como em toda a sua exegese bíblica Espinosa ignorará o método de interpretação proposto por ele mesmo, e introduzirá a sua visão filosófica na explicação oferecida das diversas passagens bíblicas, ainda admitindo, na mesma carta a Blyenbergh, não compreender as Escrituras (ESPINOSA, 1925, v. IV, p. 126). A sua crítica da possibilidade dos milagres, por exemplo, não é motivada pela coerência interna do texto, mas pela filosofia racional-mecanicista que julga impossível qualquer evento fora das leis naturais e explica tais relatos a partir da ignorância de tais leis por quem os escreveu.

Portanto, pode-se afirmar que para Espinosa a religião é falsa e a filosofia verdadeira? Espinosa evita esta dicotomia absoluta introduzindo um terceiro elemento: a superstição. Como lemos em uma carta a Oldenburg, Espinosa afirma que o fundamento da religião é a sabedoria, enquanto o da superstição é a ignorância (ESPINOSA, 1925A, v. IV, pp. 307-308). Como distinguir, então, religião e superstição?

Poderíamos dividir os conceitos mencionados em três categorias, seguindo Leo Strauss[11]: 1 — a filosofia, fundada sobre a razão, tem como fim a verdade e é cultivada pelos sábios; 2 — a religião tem origem na imaginação, funda-se sobre a Bíblia e tem como fim a piedade, sendo própria do povo [*populus*], incapaz de cultivar a verdadeira filosofia; 3 — a superstição nasce também da imaginação, mas consiste em todas as doutrinas falsas dos teólogos, difundidas entre a plebe [*vulgus*] e conduzindo-a à intolerância. Religião e superstição se assemelham pelo fundamento comum na imaginação, e ambas se poderiam classificar como um co-

11 Na divisão aqui apresentada, o pensador alemão enfatiza a diferença entre *povo* e *plebe,* que Espinosa utiliza como dois conceitos distintos, com um acento negativo no segundo que não se encontra no primeiro (STRAUSS, 1996, pp. 298-305).

nhecimento de primeiro gênero, segundo a divisão da *Ética*. A diferença consiste em que a religião se mantém nos limites próprios deste tipo de conhecimento (como veremos em seguida), enquanto a superstição pretende tomar como fundados sobre a verdade elementos advindos da imaginação, fazendo-se passar enganosamente por um conhecimento de segundo ou terceiro gênero. A religião permite ao *povo* obter a salvação e viver em um Estado livre, enquanto a superstição leva o *vulgo* à Teocracia.

Claramente, apenas a filosofia é *verdadeira* em um sentido epistemológico forte. A superstição, fundada sobre a ignorância, é falsa, enquanto simula um conhecimento que não possui. A religião, por outro lado, não pode oferecer nenhum conhecimento real sobre o mundo, mas os dogmas religiosos podem ser considerados *verdadeiros* enquanto levam os homens a obedecer a Deus. Na ignorância da sua falsidade, eles podem ser abraçados pelas suas consequências práticas (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 176).[12]

Qual seria, então, o conteúdo essencial da religião? Na Carta LXXVI, destinada a Albert Burgh, então recém-convertido ao catolicismo, o filósofo afirma que tudo aquilo que distingue a Igreja Romana das demais confissões cristãs seria a superstição, e apenas o seu núcleo comum seria verdadeira religião (ESPINOSA, 1925, v. IV, p. 318). Portanto apenas a justiça e a caridade seriam a verdadeira medida da religião.

Ora, a religião ordena a caridade e a justiça, sem poder, porém, precisar o conteúdo concreto de tais atitudes, pois isto pode ser feito apenas pelo conhecimento racional. Como as igrejas e seitas não surgem

12 Assim, o relativismo dogmático e o pragmatismo ético são características do pensamento de Espinosa (GALLICET, 1968, p. 125).

de um conhecimento racional, são incapazes de ensinar aos próprios fiéis a essência da caridade e justiça que devem praticar, e, portanto, dependem de outra instância, responsável por guiar-se segundo o conhecimento racional, superior a qualquer confissão religiosa: a autoridade política. Devemos assim mover-nos ao outro centro conceitual da obra de Espinosa.

b) centro conceitual político: liberdade, autoridade e direito

A origem da sociedade desenhada no capítulo xvi do *Tratado Teológico-Político* (espinosa, 1925c, v. iii, p. 191-193) não difere substancialmente da concepção de Hobbes (hobbes, 1998, pp. 82-86)[13]: a partir de um estado de natureza no qual nenhuma lei coíbe o indivíduo e, portanto, em que se vive na insegurança completa, um pacto social estabelece um governo para a utilidade comum.

Este pacto, ao contrário do entendimento contratualista posterior a Espinosa, não é um produto da razão, pois em tal estado de natureza a razão não tem nenhuma prioridade sobre o desejo e o poder (espinosa, 1925c, v. iii, p. 190). Os indivíduos se associam em um Estado por um cálculo utilitário, devendo com isso observar o pacto social enquanto este lhes seja proveitoso. O princípio *pacta sunt servanda*, elevado a um valor moral por Hobbes[14], é apenas instrumental para Espinosa. A cons-

13 Veremos como algumas ideias fundamentais de Espinosa e Hobbes são próximas, e como tal proximidade se reflete nas tensões inerentes à proposta de Espinosa.

14 A locução latina *pacta sunt servanda*, que pode ser traduzida aproximativamente como "os pactos devem ser cumpridos", expressa um dos princípios basilares do direito civil e do direito internacional. No *Leviatã*, Thomas Hobbes defende que este princípio constitui a terceira lei da natureza e que é "fonte e origem da justiça", pois sem a adesão

tituição do corpo político mudará significativamente as relações entre os indivíduos, mas não as leis pelas quais estas relações se regem. Com efeito, na Carta L, explicando a diferença entre a sua filosofia e a de Hobbes, o filósofo afirma que ele sempre conserva o direito natural [*naturale ius*] ainda no estado de sociedade, ao contrário de Hobbes (ESPINOSA, 1925A, v. IV, pp. 238-239).

Tal *naturale ius* não consiste em uma regra de justiça fundada na natureza das coisas, como no jusnaturalismo anterior a Espinosa, nem tampouco em direitos individuais inerentes ao indivíduo, como no jusnaturalismo posterior. Para o filósofo, direito e potência se equivalem, de modo que se tem direito ao que se pode fazer.

Ao se juntar em sociedade, os indivíduos renunciam ao seu poder de fazer o que querem livremente, e transferem este poder ao Estado. Assim, transferindo o poder, transferem também o direito. O poder é, portanto o objeto da política, que se ocupa em conquistá-lo e conservá-lo.[15] Deste modo, a autoridade política em Espinosa tem também uma tendência absolutista, mas mitigada pelo seu caráter colegial, não concentrado em um único detentor: a Democracia é definida como a reunião de todos os homens que colegialmente têm o sumo direito a tudo o que podem fazer.[16]

estrita a tal princípio, a sociedade não pode subsistir (HOBBES, 1998, p. 95)

15 Nisto, Espinosa não se distancia de Maquiavel. A relação entre os dois pensadores foi explorada por Edwin Curleyem um "artigo intitulado "Kissinger, Spinoza and Genghis Khan" (GARRETT,1996, pp. 318-322). Na sua outra obra de caráter político, o *Tractatus Politicus*, Maquiavel é citado elogiosamente por Espinosa.

16 "Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 193).

Que papel tem então a liberdade do indivíduo neste contexto político no qual tudo é lícito à autoridade política? Ora, uma das afirmações capitais do *Tractatus* é que a finalidade da República é a liberdade (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 241). Mas de que liberdade se trata?

A perplexidade é ainda maior ao comparar o *Tratado Teológico-Político* com a *Ética*, obras escritas contemporaneamente[17]. Enquanto na primeira obra o filósofo faz um libelo apaixonado pela liberdade, na segunda ele nega a sua possibilidade metafísica (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 129). Como conciliar a afirmação do autor do *Tratado*de que a finalidade da república é a liberdade com a outra, do autor da *Ética*, de que não existe na mente nenhuma vontade livre?[18]

Próximo ao conceito de liberdade se encontra aquele de vontade. No escólio da proposição 48 da segunda parte da *Ética*, encontramos a afirmação de que a vontade é a faculdade com a qual a mente afirma ou nega que algo é verdadeiro ou falso (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 129). Ora, na epistemologia medieval esta capacidade pertencia ao intelecto, e mais especificamente àquela operação do intelecto conhecida como juízo.[19] Já em Espinosa vemos que razão e vontade são aproximadas a ponto

17 Espinosa começa a escrever o *Tratado Teológico-Político* em 1665, quando a redação da *Ética,* iniciada alguns anos antes, se encontrava na metade da atual quarta parte (DINI, 1999, p. 16).

18 Aqui o debate entre os comentadores do Espinosa político está longe de uma resolução. Enquanto alguns veem aqui uma incoerência e interpretam a defesa da liberdade política como uma questão contingente e de caráter (p. ex. CANTONE, 1997, p. 36), outros veem na democracia uma necessidade interna da metafísica de Espinosa (p. ex. VISENTIN, 2001, pp. 12-18).

19 Por exemplo, na primeira questão do tratado *De Veritate*, Tomás de Aquino, após oferecer uma definição de verdade (artigo 1), a situa no intelecto (artigo 2), e especificamente no intelecto "que realiza a composição e divisão" (artigo 3) (TOMÁS DE AQUINO, 1999, pp. 116-132).

de quase não se distinguirem. Assim, podemos entender como para o filósofo a liberdade é mais a capacidade de exercitar livremente a razão, do que a capacidade de agir livremente no mundo externo. Em uma das notas posteriores ao *Tratado Teológico-Político*, ele dirá que o homem pode ser livre em qualquer Estado, pois a liberdade consiste em deixar-se guiar pela razão, e a razão move os homens a obedecer às leis da autoridade. Portanto, será tanto mais livre o homem quanto mais cumprir os mandatos da autoridade do qual é súdito e respeitar as leis da comunidade política (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 263).

Como vimos, é sobretudo a liberdade íntima de pensamento que Espinosa deseja preservar. A exteriorização desta liberdade pode estar sujeita a uma série de restrições, para conservar a paz do Estado e a piedade. Como, porém, não se pode eliminar completamente esta liberdade, a autoridade não tem o direito (potência) de suprimi-la.

A liberdade pertence não ao indivíduo, mas à razão: quem se deixa guiar pela razão é livre, e quem se deixa guiar pelas paixões ou ignorância não o é. O Estado deve ser uma construção da razão; portanto, não pode existir liberdade fora ou contra o Estado. Assim, pode-se chegar à tese paradoxal que é verdadeiramente livre quem age não segundo a própria consciência, mas segundo a lei estatal.

As ideias deste centro conceitual político então se aplicam a regular as ideias do centro conceitual teológico. Espinosa é um convencido defensor do poder da autoridade pública sobre a religião, ou ao menos sobre o seu aspecto público, separado do culto que se presta a Deus no íntimo da consciência. Assim, parece garantir uma liberdade interior enquanto submete ao Estado toda atividade religiosa.

3 TENSÕES LATENTES NA PROPOSTA DE ESPINOSA

Tendo chegado a este ponto, algumas das tensões internas da obra de Espinosa saltam aos nossos olhos. Tais tensões não são sem consequências: sendo o *Tratado Teológico-Político* um dos marcos filosóficos do processo tipicamente moderno de separação entre religião e autoridade política — e mais abrangentemente entre religião e esfera pública — no processo de secularização do Ocidente, as suas tensões teóricas se manifestarão em conflitos reais na medida em que tal processo é posto em prática.

Trataremos de explicitar algumas destas tensões, ainda operantes na concepção moderna de laicidade, pois entendê-las pode ser útil para compreender as crises desta concepção.

A) DOGMATISMO FILOSÓFICO COMO FUNDAMENTO DO AGNOSTICISMO RELIGIOSO

Espinosa não critica alguns aspectos secundários de uma doutrina religiosa: a sua crítica é muito mais radical, pois nega todo valor de verdade aos enunciados doutrinais religiosos, além de afirmar a sua irrelevância para a conduta moral do sujeito. Enquanto em um primeiro momento o materialismo irreligioso francês do século das luzes tomou emprestado de Espinosa excertos da sua crítica bíblica para atacar o valor da religião e propor uma forma de deísmo (cf. VERNIÈRE, 1982), a filosofia de matriz kantiana aprofundará a negação espinosana da possibilidade de verdade nos enunciados religiosos. Assim, embora em Kant não se encontre nenhuma referência a Espinosa neste aspecto, a sua distinção entre fé histórica e fé religiosa pura (KANT, 1992, pp. 108-120) reflete

em grande medida a distinção entre *filosofia* e *religião* em Espinosa. A mesma afirmação neopositivista do Círculo de Viena e do Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* de que os enunciados metafísicos carecem de sentido (WITTGESTEIN, 1963, p. 82) é herdeira de tal distinção.

Este argumento é essencial para Espinosa e para todo o projeto secular: ao insistir sobre a incomensurabilidade de afirmações religiosas com um discurso racional, elimina-se a possibilidade de um "verdadeiro" ou "falso" no âmbito religioso, e portanto se aceita a pluralidade religiosa como um fato privado, baseado no caráter e inclinações de cada pessoa. Assim, opiniões religiosas diversas, fundadas apenas em elementos subjetivos já não poderiam razoavelmente ser matéria de conflito. Além disso, se elimina a necessidade de uma ortodoxia religiosa para a organização social, causa de tantos conflitos e restrições à liberdade na Europa de Espinosa. O agnosticismo religioso na esfera pública se torna assim elemento de pacificação social.

Mas que tensões internas aparecem nesta solução? Em primeiro lugar, tal análise dos enunciados religiosos não corresponde à fenomenologia do significado de tais enunciados na experiência religiosa dos membros de uma religião. Quando um muçulmano afirma que existe um único Deus, um membro de uma religião afro-brasileira afirma o nexo causal entre as ofertas aos orixás e efeitos físicos no mundo ou um cristão proclama a ressurreição de Jesus de Nazaré, não estão afirmando apenas valores religiosos, mas fazem afirmações que, em suas consciências, se revestem de um valor epistemológico forte sobre eventos históricos ou sobre a realidade ontológica do universo. Tais enunciados não são percebidos como instrumentais em relação a uma conduta moral, mas como pontos factuais centrais de uma visão de mundo.

Como excluir *a priori* todo valor de verdade de tais pontos percebidos como factuais? Tal exclusão universal não se dá por verificação empírica, mas por meio de determinados princípios filosóficos. Assim, Espinosa argumentará nos primeiros quinze capítulos da obra para provar a inexistência do valor de verdade nos enunciados teológicos, mas deverá fazê-lo por meio de enunciados sobre Deus e a Sua relação com o universo, enunciados que podem ser considerados teológicos. Uma ação semelhante devem realizar os filósofos posteriores, defendendo a impossibilidade de um valor de verdade nos enunciados teológicos. De tal forma, a argumentação de Espinosa aparece não como uma instância neutra entre as diversas propostas religiosas concorrentes, capaz de estabelecer um entendimento comum, mas como uma outra proposta metafísico-teológica, vista, portanto, como hostil à fé religiosa pelos aderentes desta fé.

Igualmente, a afirmação da irrelevância das doutrinas religiosas no campo deontológico tampouco pode ser coerentemente mantida, pois o *Tractatus* elenca uma série de proposições nas quais se deve crer para cumprir os próprios deveres religiosos (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 177-178), e propugna pela repressão de certas opiniões vistas como subversivas pelo filósofo. A nossa primeira tensão é portanto epistemológica, entre a afirmação da impossibilidade de atribuição de um valor de verdade aos enunciados teológicos e a fundamentação de tal afirmação por meio de um argumento de caráter teológico.

b) a admissão da própria falsidade como condição para a liberdade religiosa

Vimos como para o *populus*, incapaz para a autêntica filosofia, a religião pode ser causa de salvação (e não entraremos aqui na discussão de como Espinosa entende este conceito) e mesmo garantir a paz social, desde que não degenere em superstição e se mantenha sob a direção da autoridade legítima. Ao considerar como a religião, afinal de contas, é um conhecimento falso, pode surgir a perplexidade de como tal conhecimento pode levar à salvação[20], mas também sobre como a religião pode contribuir para a paz social.

Ora, com o objetivo declarado de proporcionar a todos os cidadãos a possibilidade de aderir à própria opinião em matéria religiosa sem coação por parte da autoridade, Espinosa percorre o caminho de esvaziar a religião de um valor de verdade. Portanto, esta pode ser proveitosa à sociedade somente se se renuncia à sua pretensão de ensinar a verdade aos seus fiéis e indicar-lhes o bem moral a cumprir. Surge a pergunta se é possível a uma concepção religiosa aceitar tais renúncias, e portanto declarar a sua própria irrelevância, a não ser como mero apêndice de um consenso social, ao qual deve aderir e que deve reforçar por meios religiosos.

Em tal contexto, poder-se-ia dizer que a liberdade de religião é mais que uma declaração nominal, quando o seu conteúdo está sob o controle da autoridade pública? Não é de estranhar que tal concepção da liberdade religiosa seja rejeitada por cidadãos ou instituições convencidos

20 Tal "incoerência" em Espinosa foi apontada por Ferdinand Alquié (ALQUIÉ, 1991, pp. 31-34).

do valor da própria religião, gerando assim uma alienação de tais indivíduos do processo político, com a tendência a uma marcada hostilidade. Assim, por exemplo, o conflito entre governos liberais e Igreja Católica em países como França, Espanha ou Itália no século XIX se deveu em grande parte a tal concepção de liberdade religiosa, frequentemente condenada pelos católicos como indiferentismo religioso. A rejeição do fundamentalismo islâmico ao modelo ocidental nos nossos dias pode ter as mesmas raízes.

A tensão que vemos aqui é entre o desejo de liberdade religiosa e a necessidade de renunciar à própria religião para alcançá-la. Para garantir a concórdia religiosa, seria necessário, portanto, submeter a própria religião ao arbítrio estatal? No *Tratado Político*, posterior à obra que analisamos, Espinosa parece defender esta opção, propondo a criação de uma religião civil por parte da autoridade pública, na qual se afiliariam os cidadãos mais distinguidos e que seria favorecida pelo Estado, porque mais apta para a conservação da paz social (ESPINOSA, 1925D, v. III, p. 345). Uma ideia similar não encontra proponentes contemporâneos, mas a dificuldade de aceitar a presença de concepções morais fundadas sobre a religião no debate democrático manifesta como tal tensão ainda é presente no Estado laico.

C) A IMPOTÊNCIA DA AUTORIDADE COMO ESPAÇO DE LIBERDADE

"O homem privado sempre tem a liberdade (porque o pensamento é livre) de acreditar ou não acreditar, em seu coração [...] Mas quando chegamos à confissão desta fé, a razão privada deve submeter-se

à Pública".[21] Esta sentença poderia resumir bem a posição de Espinosa sobre a liberdade religiosa. O que causa espanto é que ela tenha sido escrita por Thomas Hobbes. Como é possível tal semelhança entre o teórico do absolutismo e o defensor da liberdade de pensamento na questão da liberdade religiosa?[22]

Ambos pensadores partem de uma concepção semelhante sobre a origem da sociedade e sobre o fim da autoridade pública: garantir a paz social. A diferença entre eles se dá no campo dos meios adequados para alcançar este fim. Hobbes é um decidido defensor da monarquia absoluta, enquanto Espinosa vê na liberdade dos cidadãos o melhor meio para este fim. Na origem de tais diferenças se encontram sem dúvida as experiências políticas da Inglaterra e das Sete Províncias do Norte (atual Países Baixos) no século XVII, mas também a assimilação de Potência e Direito em Espinosa.

Vimos como no Estado Natural espinosano cada homem tem direito a tudo aquilo sob o seu poder, e tal situação não se altera essencialmente com a formação da sociedade. A grande diferença será a transferência de poder (e consequentemente dos próprios direitos) a uma autoridade. A medida da liberdade será, portanto, a área da própria vida não atingida pela potência/poder da autoridade. No século XVII, o campo do pensamento individual parecia seguramente fora da esfera de poder da autoridade. No século XXI, tal imunidade de coação não é garantida, como demonstram em escala diversa os fenômenos do totalitarismo, da

21 "A private man has always the liberty (because thought is free) to believe or not believe in his heart (…) But when it comes to confession of that faith, the private reason must submit to the Public." (HOBBES, 1998, p. 296, tradução minha)

22 Uma análise detalhada das relações teóricas entre Hobbes e Espinosa se encontra em MACHEREY, 1992b, p. 697.

manipulação das consciências, do impacto dos *mass media* e das *fake news* nas escolhas morais e políticas dos cidadãos.

As correntes discussões éticas nas democracias contemporâneas em temas fundamentais como direitos humanos, pobreza, populismo e questões de saúde pública tornam visível a tensão envolvida em uma filosofia da liberdade política sem um fundamento teórico capaz de impedir a discricionariedade do poder público contra a liberdade que está na sua base.

4 CONCLUSÃO

"Tendo-nos tocado em sorte a rara felicidade de viver em uma república onde se concede a cada um a íntegra liberdade de opinião e de prestar culto a Deus segundo o próprio parecer, e onde nada é mais estimado ou apreciado do que a liberdade, eu julguei coisa não desagradável nem inútil poder mostrar não só como esta liberdade pode ser concedida sem prejuízo à piedade ou paz da República, mas mais ainda, como não pode ser negada se não juntamente com a paz da República e a piedade".[23] Assim Espinosa inicia o *Tratado Teológico-Político*, com o encômio da situação política da sua pátria e o desejo de dar uma fundamentação argumentativa a tal situação política. A excepcional situação de liberdade vivida na república holandesa sem dúvida gerou no filósofo

23 "Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingerit ut in Republica vivamus ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur, me rem non ingratam, neque inutilem facturum credidit si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate, et Reipublicae pace concedi, sed insuper eandem, non nisi cum ipsa Pace Reipublicae ac pietate tolli posse" (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 7, tradução minha).

um sentimento de grande otimismo político. Esta situação, porém, não duraria longamente.

Dois anos depois da publicação do *Tratado Teológico-Político*, Jan de Witt foi linchado pelos seus adversários políticos e o sistema liberal sob sua autoridade não durou mais que alguns dias após a sua morte. As novas autoridades políticas não se mostraram simpáticas à obra de Espinosa, e o *Tractatus* foi proibido pelas Cortes Holandesas em 1674.[24] As ideias contidas na obra, porém, se difundiram na Europa, como um dos primeiros componentes do projeto secular/laico que viria a nascer com o Iluminismo. O núcleo das propostas políticas do Iluminismo e das suas conquistas por meio do Estado Moderno se encontra já em Espinosa. Mas o mesmo se pode dizer das suas tensões internas e contradições. Estas tensões teriam um papel fundamental nos conflitos do projeto liberal dos séculos XIX e XX, com as suas forças de oposição. Ainda no século XXI, tais tensões são causa de conflito, e de busca de novas soluções. Dirigir o nosso olhar a uma das fontes deste projeto, como aqui fizemos, pode fazer-nos ver com mais claridade o aspecto essencial de tais tensões, sem a multiplicidade de fatores historicamente vinculados a elas. Portanto, a leitura do *Tratado Teológico-Político* nesta clave interpretativa pode ser um poderoso instrumento para entender melhor os nossos próprios tempos e as suas crises.

24 Um estudo sobre a proibição do *Tractatus* nas Sete Províncias foi realizado por Jonathan Israel, no artigo "The banning of Spinoza's works in the Dutch Republic, 1670-1678" (VAN BUNGE e KLEVER, 1996, p. 3-15).

ARGUMENTATION IN THE THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE AND THE INHERENT TENSIONS IN THE MODERN SECULAR PROJECT

ABSTRACT: In his *Theological-Political Treatise* Spinoza lays the groundwork for the secular project of separation between religion and public life which will be characteristic of Western politics throughout Modern and Contemporary Ages. This project, however, is marked by a number of tensions which can already be seen in Spinoza's work. This article tries to delineate the philosopher's argument, identify and make explicit its main concepts and point to some of the tensions still working within the secular project, tensions which arise from the philosophical reasoning employed by this project since its inception, as can be seen in Spinoza's work.

KEYWORDS: Spinoza; Theological-Political Treatise; secularism; freedom; religion; politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALQUIÉ,F. (1991).*Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.

CALVETTI, C. G. (1968).*Spinoza: I presupposti teoretici dell'irenismo etico*. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero.

CANTONE, R. (1997). *Introduzione al Trattato Teologico-Politico*. Turim: UTET.

DINI, A. (1999). *Introduzione al Trattato Teologico-Politico*. Milão: Rusconi.

GARRETT, D. (1996).*The Cambridge Companion to Spinoza*.Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBES, TH. (1998).*Leviathan*. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press.

KANT,I. (1992).*A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.

MACHEREY,P. (1992a). *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____.(1992b). "A propos de la difference entre Hobbes et Spinoza". In:BOSTRENGHI, D.*Atti del Convegno Internazionale Urbino — 14-17 ottobre 1988*. Nápoles:Bibliopolis.

MIGNINI, F (1997). *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza.

SPINOZA,B.(1925a).*Epistolario*.In:*Spinoza Opera volume IV*. GEBHARDT,C. (ed.).Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____.(1925b). *Ethica*. In:*Spinoza Opera volume II*.GEBHARDT,C. (ed.).Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____.(1925c). *Tractatus Theologico Politicus*. In: *Spinoza Opera volume III*. GEBHARDT,C.(ed.).Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____.(1925d). *Tractatus Politicus*. In: *Spinoza Opera volume III*. GEBHARDT,C.(ed.).Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

STRAUSS, L.(1996).*La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible*. Paris: Les Éditions du Cerf. (Tradução em francês de *Die Religionkritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

TOMÁS DE AQUINO. (1888).*Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Roma: Typographia Polyglotta de Propaganda Fide.

_____. (2005).*Sulla Verità*. Milão: Bompiani

VERNIÈRE,P. (1982).*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Presses Universitaires de France.

VAN BUNGE, W. &KLEVER, W. (1994). *Disguised and overt Spinozism around 1700 — Papers presented at the International Colloquium held at Rotterdam 5-8 October 1994*.Leiden, Nova Iorque, Colônia: E. J. Brill.

VISENTIN, S. (2001).*La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza*.Pisa: Edizioni ETS.

WITTGENSTEIN, L. (1963).*Tractatus Logico-Philosophicus*.Frankfurt: Suhrkamp.

TRADUÇÃO

G.W. LEIBNIZ —DA NATUREZA ELA MESMA

Sacha Zilber Kontic
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
szkontic@gmail.com

Lourenço Fernandes Neto e Silva[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
lourenco.silva@usp.br

Revisão: Luís César Guimarães Oliva
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
lcoliva@uol.com.br

1 Bolsista do Cnpq.

APRESENTAÇÃO:

O opúsculo *Da natureza ela mesma*, publicado na edição de setembro de 1698 dos *Acta Eruditorum*, é talvez o mais importante texto publicado por Leibniz a respeito da relação entre a dinâmica e a metafísica. Escrito como um comentário a um debate entre o físico Johann Christopher Sturm (1635-1703) e o médico e anatomista de formação aristotélica Gunther Christoph Schelhammer (1649-1716), ele se insere no projeto leibniziano de tornar públicas suas reflexões sobre a importância da noção de *força ativa* para uma correta compreensão da natureza dos corpos e do movimento.

A *Physica electiva* de Sturm, publicada no ano anterior e criticada por Schelhammer, fornece para tanto uma ocasião perfeita.[2] Apoiando-se na filosofia corpuscular de Boyle, Sturm defende que os corpos são por natureza inertes e passivos, e tal como os ocasionalistas, afirma que o poder causal de Deus é necessário para produzir os fenômenos naturais.[3] A defesa feita por Leibniz da força inerente das criaturas para produzir suas próprias ações volta-se não somente contra Sturm, mas também contra todos aqueles que negam que os corpos possuam alguma atividade. Esta defesa é feita na resposta que Leibniz fornece a duas questões: 1) no que consiste o que chamamos de natureza? (§2-8); e 2)

2 Catherine Wilson (1987) destaca que a querela entre Sturm e Schelhammer é de especial interesse para Leibniz não pelas posições particulares entre ambos os autores, mas sim por colocar em evidência uma controvérsia que pode ser retraçada aos comentários de Tomás de Aquino sobre os teólogos islâmicos. Em suma, essa controvérsia tem como objeto a capacidade ou incapacidade dos corpos de atribuírem a si mesmos movimento e mudança. Esta controvérsiachega às últimas décadas do século XVII com os escolásticos de formação aristotélica de um lado, e a filosofia corpuscular de Boyle e o ocasionalismo de inspiração cartesiana de outro.

3 Para uma descrição sucinta do pensamento de Sturm, cf. SANGIACOMO; HENKEL (2020).

podemos dizer que as criaturas finitas agem verdadeiramente? (§9-15). Para ambas, Leibniz fornece uma solução comum, que envolve uma recuperação parcial do sentido aristotélico da natureza como princípio do movimento. Esta reabilitação de Aristóteles, por sua vez, se torna possível pela reforma que a dinâmica impõe à noção de substância, atribuindo a ela o princípio de toda atividade dos seres corporais.

O título do opúsculo, *Da natureza ela mesma ou da força inerente e das ações das criaturas a fim de confirmar e esclarecer as suas Dinâmicas*, deixa claro que a motivação de Leibniz ao redigi-lo está intimamente ligada ao projeto de tornar pública a sua dinâmica. Embora o neologismo *Dinâmica*, criado por Leibniz em 1690, seja frequentemente usado para se referir de forma geral à sua noção de *força*, ele designa um desenvolvimento específico de sua física.[4] Mais do que uma simples física das forças, a *dinâmica* busca esclarecer a *atividade* própria aos corpos, isto é, a sua *força motriz*. Em um esforço de divulgar essa nova física, até então restrita a textos privados, Leibniz havia começado a trabalhar em um *Ensaio de dinâmica* (1692), aparentemente redigido a fim de convencer a Academia Real de Ciências de Paris a adotar suas posições. Embora o projeto de escrita tenha se alongado e jamais tenha sido terminado, o filósofo alemão publicou ao longo da década diversos textos que deixavam transparecer suas teses. O primeiro texto publicado a se valer do termo *dinâmica* no contexto da metafísica foi um curto opúsculo publicado em 1694 nos *Acta eruditorum* intitulado *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* [Da emenda da filosofia primeira e da noção de substância], no qual defende que a noção de substância só pode ser devidamente compreendida por

4 Apesar de ter criado o termo *Dinâmica* em 1690 e se referir a ele como *uma nova ciência*, Leibniz também se vale dele em um sentido amplo para designar suas pesquisas anteriores sobre a força. Sobre a origem e os diversos usos do termo, cf. FICHANT, 1995.

meio do conceito de *força*. No ano seguinte, Leibniz publica no mesmo periódico a parte I do *Specimen dinamicum* [Exemplo de dinâmica], que aprofunda esta reflexão detalhando com mais profundidade a concepção dinâmica do corpo, e a distinção das forças entre *ativas* e *passivas*, e entre *primitivas* e *derivativas*.[5]

O *Da natureza ela mesma* retoma e prolonga as reflexões destes escritos anteriores. Ao longo dos comentários tecidos sobre o texto de Sturm, Leibniz se volta contra toda filosofia que nega uma real atividade ou princípio próprio de subsistência aos corpos. Em sintonia com o contexto polêmico do escrito, sua crítica se volta também contra autores como Hobbes, Descartes, Espinosa e, em especial, o ocasionalismo de Malebranche, que afirma que o único agente causal verdadeiro é Deus, e que todos os seres criados são por sua vez inteiramente passivos. Contra eles, Leibniz defende um princípio de atividade nos corpos que não pode ser reduzido às propriedades da extensão. Este princípio, afirma, deve ser "algo substancial, constitutivo e persistente" (§12), isto é, algo análogo à alma, que ele nomeia, pela primeira vez em um texto publicado, de *Mônada*.[6] Mais do que uma simples apresentação dos aspectos metafísicos de sua dinâmica, o opúsculo busca demarcar as diferenças entre a concepção leibniziana de natureza e de substânciae as teorias ainda em voga nas últimas décadas do século XVII.

5 Uma descrição sumária dos desenvolvimentos da física leibniziana e do papel da dinâmica neste processo pode ser encontrada em THO; GARBER (2018). Para uma análise pormenorizada da dinâmica em seus aspectos físicos e filosóficos, cf. DUSCHESNEAU, 1994.

6 A primeira menção conhecida de Leibniz ao termo *Mônada* data de julho de 1695 e consta em uma carta enviada a L'Hôpital (LEIBNIZ, 1966-2020, A III, 6, 451).

O *Da natureza ela mesma* se apresenta assim como um dos mais importantes textos para compreender a interdependência que Leibniz estabelece entre a física e a metafísica em seu pensamento de maturidade. Ao mesmo tempo em que ele atesta a segurança do autor com os avanços que havia feito na física, ele mostra que essa segurança aponta para conclusões que serão fundamentais para a sua metafísica e, em especial, para a introdução dos elementos fundamentais que se encontram no coração da tese monadológica.

A presente tradução tomou como referência a edição de referência presente nos *DiePhilosophischen schriften*, vol. IV, pp.504-516.

De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturum, pro Dynamicis suis confirmandis illutrandisque.

(1) Accepi nuper missu celeberrimi et de rebus mathematicis ac physicis praeclare meriti Viri Johannis Christophori Sturmii, quam Allorfi edidit, Apologia pro sua de *Idolo Naturae* Dissertation, impugnata a Medico Kiloniensium primario et χαριεστάτῳ, Gunthero Christophoro Schelhamero, in libro *de Natura*. Cum igitur idem argumentum versassem et ego olim, nonnihilque etiam concertationis per literas mihi cum praeclaro autore Dissertationis intercedat, cujus mentionem mihi per honorificam ipse nuper fecit, publice memoratis nonnullis inter nos actis in *Physicae Electivae* Tomo primo lib. 1. sect. 1. cap. 3. Epilog.§ 5. pag. 119. 120: eo libentius animum attentionemque adhibui argumento per se egregio, necessarium judicans, ut mens mea pariter et tota res ex iis, quae aliquoties jam indicavi, principiis distinctius paulo proponeretur. Cui instituto commodam occasionem praestare illa visa est Apologetica dissertatio, quod judicare liceret, Autorem ibi, quae maxime ad rem facerent, paucis uno sub conspectu exhibuisse. De caetero litem ipsam inter praeclaros Viros non facio meam.

(2) Duo potissimum quaeri puto, primum, in quo consistat Natura, quam rebus tribuere solemus, cujus attributa passim recepta aliquid Paganismi redolere judicat celeberrimus Sturmius; deinde utrum aliqua sit in creaturis ἐνέργεια, quam videtur negare. Quod primum attinet, *de ipsa natura*, si dispiciamus, et quid non sit, et quid sit, assentior quidem, nullam dari animam Universi; concedo etiam, miranda illa, quae occurrunt quotidie, de quibus dicero merito solemus, opus naturae esse opus intelligentiae,

Da natureza ela mesma ou da força inerente e das ações das criaturas, a fim de confirmar e esclarecer as suas Dinâmicas

(1) Recebi recentemente do celebérrimo senhor Johann Cristoph Sturm, de brilhantes méritos em matérias matemáticas e físicas, a Apologia, publicada em Altdorf, de sua dissertação*De Idolo Naturae,* atacada por Gunther Christoph Schelhammer[1], o eminente e talentoso [*khariestato*] chefe de medicina em Kiel, no livro *De Natura*. Como eu também havia tratado do mesmo argumento outrora, e como iniciou-se então uma controvérsia por meio de cartas entre mim e o preclaro autor da Dissertação, cuja recente menção a mim é por si só muito honorífica, tendo sido publicamente recordadas algumas destas trocas nos *Physicae Electivae*, Tomo primeiro, livro I, seção I, cap. 3, Epílogo §5, pag.119-120; por isso de bom grado julguei necessário voltar minha atenção ao argumento, por si mesmo notável, e expor minha opinião e toda a questão um pouco mais distintamente, a partir dos princípios que já indiquei algumas vezes. Para tanto, a dissertação Apologética pareceu-me oferecer uma cômoda ocasião, visto que se podia julgar o que o autor fez ali de mais pertinente para a questão, de forma breve e de uma só visada. Quanto ao resto, não faço minha aquela disputa entre os eminentes autores.

(2) Considero que são duas as questões principais: primeiro, em que consiste a Natureza que costumamos atribuir às coisas, cujos atributos aceitos em toda parte o célebre senhor Sturm julga exalarem algo de Paganismo; e, em seguida, se há alguma atividade [*energeia*] nas criaturas, o que ele parece negar. No que diz respeito à primeira, *da natureza ela mesma*, se discernimos tanto o que ela é, quanto o que ela não é, concordo certamente que não há nenhuma alma do Universo; concedo também

non esse adscribenda creatis quibusdam Intelligentiis, sapientia et virtute proportionali ad rem tantam praeditis; sed *naturam* universam esse, ut sic dicam, *artificium Dei*, et tantum quidem, ut quaevis machina naturalis (quod verum parumque *observatum naturae artisque discrimen* est) organis constet prorsus infinitis, infinitamque adeo sapientiam potentiamque autoris rectorisque postulet. Itaque et calidum omniscium Hippocratis, et Cholcodeam animarum datricem Avicennae, et illam sapiontissimam Scaligeri aliorumque virtutem plasticam, et principium hylarchicum Henrici Mori, partim impossibilia, partim superflua puto; satisque habeo, machinam rerum tanta sapientia esse conditam, ut ipso ejus progressu admiranda illa contingant, organicis praesertim (ut arbitror) ex praedelineatione quadam sese evolventibus. Itaque quod Vir Cl. naturae cujusdam creatae, sapientis, corporum machinas formantis gubernantisque figmentum rejicit, probo. Sed nec consequi inde nec rationi con sentaneum puto, ut omnem vim creatam actricem insitam rebus denegemus.

(3) Diximus quid non sit; videamus jam etiam paulo proprius, quid sit illa Natura, quam Aristoteles non male *principium motus et quietis* appellavit, quanquam Philosophus ille mihi latius accepto Vocabulo non solum motum localem aut in loco quietem, sed generaliter *mutationem*, et στάσις seu persistentiam intelligere videatur. Unde etiam, ut obiter dicam, definitio quam Motui assignat, etsi obscurior justo, non tam inepta tamen est, quam iis videtur, qui perinde sumunt, ac si motum localem tantummodo definire voluisset : sed ad rem. Robertus Boylius, Vir insignis

que aquelas coisas admiráveis que ocorrem todos os dias, devido às quais costumamos dizer com razão que a obra da natureza é obra da inteligência, não devem ser atribuídas a certas inteligências criadas, providas de sabedoria e de um poder proporcional a tamanha coisa[2]; mas que a natureza como um todo é, por assim dizer, o *artifício de Deus*, que é certamente grande a tal ponto que qualquer máquina natural (pois é verdadeiro, e não suficientemente observado, que *há uma distinção entre a natureza e a arte*) seja constituída por órgãos de fato infinitos, e por conseguinte postule uma infinita sabedoria e potência de seu autor e senhor. Considero assim em parte impossíveis, em parte supérfluos, tanto o calor onisciente de Hipócrates, quanto a Cholcodea[3] provedora das almas de Avicena, aquela sábia virtude plástica de Scalinger[4] e outros, e o princípio hilárquico de Henry More[5]; e tenho fortemente para mim que a máquina das coisas é estabelecida com tamanha sabedoria que aquelas coisas admiráveis ocorrem por seu progresso próprio, e que principalmente os seres orgânicos (como julgo) desenvolvem-se a partir de certo delineamento prévio. Assim, aprovo que o autor rejeite a ficção de certa natureza criada, sábia, formando e governando as máquinas dos corpos. Mas julgo que não se segue disso e que não está de acordo à razão que recusemos toda força ativa criada inerente às coisas.

(3) Dissemos o que ela não é; vejamos agora então um pouco mais propriamente o que é aquela Natureza que Aristóteles não fez mal em chamar de *princípio de movimento e de repouso*[6], embora para mim o Filósofo pareça entender aquilo em um sentido mais amplo, aceitando o termo não somente como movimento local ou repouso, mas geralmente como *mutação* e permanência [*stasis*] ou persistência. Do que segue ainda, diga-se de passagem, que a definição que ele dá ao Movimento, embora

et in naturae observatione cum cura versatus, *de ipsa natura* libellum scripsit, cujus mens eo redit, si bene memini, ut naturam judicemus esse ipsum corporum *mechanismum*, quod quidem ὡς ἐν πλάτει probari potest; sed rem rimanti majore ἀκριβεια distinguenda erant in ipso mechanismo principia a derivatis: ut in explicando horologio non satis est, si mechanica ratione impelli dicas, nisi distinguas, pondere an elastro concitetur. Et a me aliquoties jam est proditum (quod profuturum puto, ne mechanicae naturalium rerum explicationes ad abusum trahantur in praejudicium pietatis, tanquam per se materia stare possit, et mechanismus nulla intelligentia aut substantia spirituali indigeat) originem ipsius Mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, Metaphysico fonte fluxisse.

(4) Cujus inter alia indicium insigne praebet *fundamentum naturae legum*, non petendum ex eo, ut conservetur eadem motus quantitas, uti vulgo visum erat, sed potius ex eo, quod necesse est *servari eandem quantitatem potentiae actricis,* imo (quod pulcherrima ratione evenire deprehendi) *etiam eandem quantitatem actionis motricis*, cujus alia longe aestimatio est ab illa, quam Cartesiani concipiunt sub quantitate motus. Eaque de re cum duo Mathematici ingenio facile inter primos mecum partim per literas partim publice contulissent, alter penitus in castra mea transiit, alter eo devenit, ut objectiones suas omnes post multam et accuratam

mais obscura que justa, não é entretanto tão inepta como parece aos que assumem que ele queria definir somente o movimento local. Mas voltemos à questão. Robert Boyle, insigne senhor e versado na observação atenciosa da natureza, escreveu um pequeno livro *Da natureza ela mesma*[7], cujo pensamento se resume, se bem me recordo, em julgar que a natureza é o próprio *mecanismo* dos corpos, o que certamente, em sentido lato [*os en platei*], pode ser aprovado; mas por um escrutínio mais preciso [*akribeia*], nota-se que no próprio mecanismo os princípios deveriam ser distinguidos das coisas deles derivadas; assim como na explicação do relógio não basta dizer que ele é impelido por uma razão mecânica, a não ser que se distinga se ele é colocado em movimento pelo peso ou pela mola. E já expus várias vezes (o que considero que será útil para que não se tirem explicações de forma abusiva da mecânica das coisas naturais em prejuízo da piedade, como se a própria matéria pudesse subsistir por si, e o mecanismo não precisasse de nenhuma inteligência nem substância espiritual) que a origem do próprio mecanismo não flui apenas do princípio material e das razões matemáticas, mas de certa fonte superior e, por assim dizer, Metafísica.

(4) O indício insigne disso é oferecido, entre outros, pelo *fundamento das leis da natureza*, que não deve ser buscado no fato de que a mesma quantidade de movimento é conservada, como parecia ao vulgo, mas antes no fato de que é necessário que *se conserve a mesma quantidade de potência ativa*, e até mesmo (o que depreendi por um belíssimo raciocínio) *a mesma quantidade de ação motriz*, cuja estimativa está longe daquela outra que os cartesianos concebem sob a quantidade de movimento[8]. Dois dentre os matemáticos de melhor engenho trocaram opinião comigo de bom grado em torno desta questão, em parte por cartas, em parte publicamente, sendo

ventilationem desereret, et ad meam quandam demonstrationem nondum sibi responsionem suppetere candide fateretur. Eoque magis miratus sum, Virum praeclarum in Physicae suae Electivae parte edita, explicantem leges motus, vulgarem de illis sententiam (quam tamen nulla demonstratione, sed quadam tantum verisimilitudine niti ipse agnovit, repetiitque etiam hic novissima dissertatione cap. 3. §. 2) quasi nulla dubitatione libatam assumsisse; nisi forte scripsit antequam prodirent mea, et scripta deinde recensere vel non vacavit, vel in mentem non venit, praesertim cum leges motus arbitrarias esse crederet, quod mihi non usquequaque consentaneum videtur. Puto enim determinatis sapientiae atque ordinis rationibus, ad eas quae in natura observantur ferendas leges venisse Deum : et vel hinc apparere, quod a me aliquando Opticae Legis occasione est admonitum et Cl. Molineuxio in Dioptricis postea valde se probavit, Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates. Itaque cum celeberrimus Sturmius in Physica sua Eclectica, ubi causa Finali agit, sententiam meam retulisset inter Hypotheses, optarem ut in Epicrisi satis expendisset; haud dubie enim inde occasionem fuisset sumturus, multa pro argumenti praestantia et ubertate dicendi praeclara et ad pietatem quoquo profutura.

(5) Sed jam considerandum est, quid ipse de Naturae notione in hac sua Apologetica dissertatione dicat, et quid dictis deesse adhuc videatur.

que um deles mudou para o meu lado, e o outro chegou ao ponto de todas as suas objeções o abandonarem após debate longo e acurado, e de confessar candidamente não ter ainda à mão uma resposta a certa demonstração minha[9]. E por isso me admirei que o eminente autor, na parte editada de sua Física Eletiva, ao explicar as leis do movimento, tenha assumido a opinião vulgar (a qual ele reconheceu não apoiar-se em nenhuma demonstração, mas apenas em alguma verossimilhança, e o repete ainda em sua mais nova dissertação cap.3 §2), como se nela não encontrasse nenhuma sombra de dúvida. A não ser que talvez tenha escrito antes que a minha demonstração fosse publicada, e depois não teve tempo ou ideia de reconsiderar seus escritos, especialmente porque acreditava que as leis do movimento são arbitrárias, o que para mim não parece de todo adequado. Com efeito, julgo que foipor determinadas razões da sabedoria e da ordem que Deus chegou àquelas leis que são observadas na natureza. Donde se evidencia o que outrora adverti por ocasião da Lei da Óptica e que o célebre Molyneux depois provou plenamente na Dióptrica[10], a saber, que a causa Final é útil não somente à virtude e à piedade na Ética e na Teologia natural, mas também na própria Física, para descobrir e para expor as verdades escondidas. E assim, quando o célebre Sturm, em sua *Física Eclética*, na qual trata da causa final, retomou minha opinião entre as Hipóteses, eu teria preferido que a tivesse apreciado com suficiente determinação; pois, sem dúvida, ele teria tido ali a ocasião para dizer muitas coisas notáveis em favor da importância e da fecundidade do argumento, as quais também hão de ser úteis à piedade.

(5) Mas devemos considerar agora o que ele mesmo diz sobre a noção de natureza em sua dissertação Apologética, e o que parece ainda faltar

Concedit cap. 4. §. 2, 3, et alibi passim, motus qui nunc fiunt, consequi *vi aeternae legis* semel a Deo latae, quam legem mox vocat volitionem et *jussum*; nec opus esse novo Dei jussu, nova volitione, nedum novo conatu, aut laborioso quodam negotio d. §. 3. et a se repellit tanquam male imputatam ex adverso sententiam, quod Deus moveat res ut faber lignarius bipennem, et molitor dirigit molam arcendo aquas, vel immittendo rotae. Verum enimvero, ut mihi quidem videtur, nondum sufficit haec explicatio. Quaero enim, utrum volitio illa vel jussio, aut si mavis lex divina olim lata *extrinsecam* tantum tribuerit rebus *denominationem*, an vero aliquam contulerit impressionem creatam in ipsis perdurantem, vel, ut optime Dn. Schelhammerus judicii non minus quam experientiae egregius vocat, *legem insitam* (etsi plerumque non intellectam creaturis, quibus inest) ex qua actiones passionesque consequantur. Prius autorum systematis causarum occasionalium, acutissimi imprimis Malebranchii, dogma videtur, posterius receptum est, et ut ego arbitror, verissimum.

(6) Nam jussio illa praeterita cum nunc non existat, nihil nunc efficere potest, nisi aliquem tunc post se reliquerit effectum subsistentem, qui nunc quoque duret et operetur: et qui secus sentit, omni, si quid judico, distinctae rerum explicationi renunciat, quidvis ex quovis consequi pari jure dicturus, si id quod loco temporeve est absens, sine interposito, hic et nunc operari potest. Itaque satis non est dici, Deum initio res creantem voluisse, ut certam quandam legem in progressu observarent, si voluntas ejus fingatur ita fuisse inefficax, ut res ab ea non fuerint affectae, nec

ao que foi dito. Ele concede, no cap. 4 §2,3 e em muitos outros lugares, que os movimentos que acontecem agora se seguem da *força da lei eterna* produzida uma vez por Deus, lei que logo depois ele chama de vontade e *decreto*; que não é necessário um novo decreto de Deus, uma nova vontade, e de forma nenhuma um novo esforço ou uma certa atividade laboriosa (§3), e repele como mal imputada a ele pelos adversários a opinião de que Deus move as coisas como o lenhador move o machado e o moleiro dirige o moinho, fechando as águas ou as desviando para a sua roda. É de fato verdadeiro, como a mim certamente parece, que esta explicação ainda não basta. Pois pergunto-me se aquela vontade ou decreto, ou, se preferires, a lei divina, uma vez produzida, atribui somente uma *denominação extrínseca* às coisas, ou se de fato confere alguma impressão criada que perdura nas próprias coisas, ou como aquilo que o eminente Schelhammer, egrégio não menos pelo juízo que pela experiência, chama de *lei inerente* (embora frequentemente não seja inteligida pelas criaturas nas quais ela inere), a partir da qual se seguiriam as ações e as paixões. A primeira parece ser a opinião dos autores do sistema das causas ocasionais, o penetrante Malebranche à frente[11]; a última é tradicionalmente aceita e, como julgo, muito verdadeira.

(6) Pois já que aquele decreto passado não existe agora, ele não pode mais ter eficácia, a não ser que deixe, em seu rastro, algum efeito subsistente que ainda dure e opere; e quem pensa diferentemente renuncia, me parece, a toda explicação distinta das coisas, e haverá de dizer com o mesmo direito que qualquer coisa se segue de qualquer coisa, já que aquilo que está ausente local e temporalmente poderia operar aqui e agora, sem interposição. Assim, não basta dizer que Deus, ao criar as coisas no início, quis que em seu progresso elas se conformassem

durabilis in iis effectus sit productus. Et pugnat profecto cum notione divinae potentiae voluntatisque, purae illius et absolutae, velle Deum et tamen volendo producere aut immutare nihil,agereque semper, efficere nunquam, neque *opus vel*ἀποτέλεσμα*relinquere* ullum. Certe si nihil creaturis impressum est divino illo verbo: *producat terra, multiplicemini animalia*; si res perinde post ipsum fuere affectae, ac si nullum jussum intervenisset, consequens est (cum connexione aliqua inter causam et effectum opus sit, vel immediata, vel per aliquod intermedium) aut nihil fieri nunc consentaneum mandato, aut mandatum tantum valuisse in praesens, semper renovandum in futurum; quod Cl. Autor merito a se amolitur. Sin vero lex a Deo lata reliquit aliquod sui expressum in rebus vestigium, si res ita fuere formatae mandato, ut aptae redderentur ad implendam jubentis voluntatem, jam concedendum est, quandam inditam esse rebus efficaciam, formam vel vim, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, ex qua series phaenomenorum ad primi jussus praescriptum consequeretur.

(7) Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita explicari debet non magis quam natura animae; est enim *Vis* ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. Itaque quod petit Vir. Cl.c. 4. § 6 dissertationis Apologeticae *imaginabiliter* explicari modum, quo lex insita in corporibus legis ignaris operetur, sic accipio, ut desideret exponi intelligibiliter, ne scilicet credatur postulare ut soni pingantur, vel colores audiantur.

a uma lei certa, se se supuser que Sua vontade seria tão ineficaz que as coisas não seriam afetadas por ela nem seria durável o efeito nelas produzido. Que Deus queira e, entretanto, ao querer, nada produza e nada mude, que aja sempre e nunca seja eficaz, e que não deixe *obra alguma terminada* [*apotelesma*], isso seguramente se choca com a noção de potência e de vontade divinas puras e absolutas. Certamente, se nada foi impresso nas criaturas por aquela palavra divina: *Que a terra produza, que se multipliquem os animais*[12]; se as coisas depois disso tivessem sido afetadas da mesma maneira que se nenhum comando tivesse intervindo, seguir-se-ia (dado que é preciso haver alguma conexão entre causa e efeito, seja imediata ou mediata) ou bem que nada ocorre agora conforme ao comando, ou bem que o comando valeu apenas no presente e que deve sempre ser renovado no futuro; opinião que o célebre autor com razão afasta. Mas se a lei produzida por Deus de fato deixa algum vestígio de si mesma expresso nas coisas, e se as coisas tiverem sido formadas por comando de tal modo que se tornem aptas a cumprir a vontade do comandante, então devemos agora conceder que há inserida nas coisas alguma eficácia, forma ou força que costumamos chamar de natureza, a partir da qual a série dos fenômenos se segue conforme a prescrição do primeiro comando.

(7) Esta força inerente pode ser de fato compreendida distintamente, mas não pode ser explicada de um modo imaginável; nem deve ser assim explicada, não mais do que o seria a natureza da alma; com efeito, a *Força* se conta entre as coisas que não são alcançadas pela imaginação, mas pelo intelecto. Desse modo, quando o célebre autor, cap. 4, §6 da dissertação Apologética, pede que se explique *de maneira imaginável* o modo pelo qual operaria a lei inerente nos corpos, lei que é ignorada por eles,

Deinde si explicandi difficultas ad res rejiciendas sufficit, consequenter, quae ipse sibi injuria imputari queritur, cap. I. §2, quod scilicet omnia non nisi divina virtute moveri statuere malit, quam aliquid admittere naturae nomine, cujus naturam ignoret. Certe pari jure niterentur etiam Hobbes et alii, qui omnes res volunt esse corporeas, quia nihil nisi corpus distincte et imaginabiliter explicari posse sibi persuadent. Sed illi ipsi ex eo ipso recte refutantur, quod vis agendi rebus inest, quae ex imaginabilibus non derivatur: eamque in Dei mandatum, olimsemel datum, res nullo modo afficiens nec effectum post se relinquens simpliciter rejicere, tantum abest, ut foret reddere rem explicatiorem, ut potius deposita philosophi persona esset gladio gordium nodum secare. Ceterum distinctior et rectior Vis activae explicatio, quam hactenus habita est, ex Dynamicis nostris, legumque naturae et motus vera aestimatione in illis tradita et rebus consentanea derivatur.

(8) Quodsi quis defensor philosophiae novae, inertiam rerum et torporem introducentis, eo usque progrediatur, ut omnem jussis Dei effectum durabilem efficaciamque in futurum adimens, etiam novas semper molitiones ab ipso exigere nihil pensi habeat (quod Dn. Sturmius a se alienum esse prudenter profitetur), is quam digna Deo sentiat, ipse viderit; excusari autem non poterit, nisi rationem afferat, cur res quidem ipsae aliquamdiu durare possint, attributa autem rerum, quae in ipsis naturae nomine intelligimus, durabilia esse non possint:

entendo apenas que ele deseje que isso seja exposto de modo inteligível, para que não se creia que ele postula que se pintem os sons, ou que se ouçam as cores. Em seguida, se a dificuldade de explicar basta para que se rejeitem as coisas, o mesmo se segue para as injúrias que se queixa de lhe serem atribuídas, cap. I, §2, a saber, de que preferiria estabelecer que nada é movido senão por poder divino do que admitir pelo nome de natureza algo cuja natureza ignore. Certamente sobre o mesmo direito se apoiariam ainda Hobbes[13] e outros, que pretendem que todas as coisas são corpóreas, pois estão persuadidos de que somente os corpos podem ser explicados distintamente e de modo imaginável. Mas também eles são corretamente refutados pelo próprio fato de que inere às coisas uma força de agir que não se deriva de coisas imagináveis. Simplesmente remeter aquela força ao decreto divino outrora dado uma única vez, o qual não afeta as coisas de modo algum nem deixa para trás efeitos, está tão longe de dar uma explicação ao assunto, que antes seria cortar o nó górdio com espada, abandonando o papel de filósofo. De resto, a explicação mais distinta e mais correta da Força ativa que se tem até agora é derivada de nossa Dinâmica, na qual é exposta a verdadeira consideração das leis da natureza e do movimento, explicação que também é conforme às coisas.

(8) Pois se algum defensor da nova filosofia, que introduz a inércia e a passividade das coisas, chega ao ponto de retirar dos comandos de Deus qualquer efeito durável ou eficácia sobre o futuro, e ainda sem nenhum escrúpulo exige Dele sempre novas iniciativas (algo que Sturm prudentemente afirma recusar), que ele mesmo veja se considera isto digno de Deus. Ele não poderia entretanto ser desculpado, a não ser que fornecesse a razão pela qual as próprias coisas podem durar por um certo tempo, mas os atributos das coisas, que em si mesmos entendemos

cum tamen consentaneum sit, quemadmodum verbum *fiat* aliquid post se reliquit, nemperem ipsam persistentem; ita verbum *benedictionis* non minus *mirificum* aliquampost se in rebus reliquisse producendi actus suos operandique foecunditatem nisumve, ex quo operatio, si nihil obstet, consequatur. Quibus addi potest, quod alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse, qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.

(9) *Altera quaestio* est, utrum creaturae proprie et vere agere sint dicendae? Ea, si semel intelligamus, naturam insitam non differe a vi agendi et patiendi, recidit in priorem. Nam actio sine vi agendi esse non potest, et vicissim inanis potentia est, quae nunquam potest exerceri. Quia tamen nihilominus actio et potentia res sunt diversae, illa successiva,

pelo nome de natureza, não o podem. Entretanto, como é razoável, do mesmo modo que o verbo *fiat* deixa algo para trás, isto é, a própria coisa que persiste, assim também a palavra *bênção*, não menos *admirável,* deixaria algo para trás nas coisas, uma fecundidade ou empenho, a partir do qual a operação seja levada a termo, se nada a impedir. A isso se pode acrescentar o que foi por mim explicado alhures e que talvez ainda não tenha sido suficientemente observado por todos: que a própria substância das coisas consiste na força de agir e de padecer. Donde se segue que as coisas duráveis certamente não podem ser produzidas se nenhuma força que permaneça por algum tempo puder ser impressa nas próprias coisas pelo poder divino. Assim se seguiria disto que nenhuma substância criada, nenhuma alma permanece numericamente a mesma, e até mesmo que nada é conservado por Deus, e, portanto, que todas as coisas são como certas evanescências, isto é, que fluem como modificações e aparições, por assim dizer, de uma substância divina permanente; e também, o que é o mesmo, que a própria natureza ou substância de todas as coisas é Deus, doutrina reconhecida por péssima reputação que um certo escritor recente, sutil mas profano, introduziu ao debate ou renovou[14]. Com razão, se as coisas corporais não contivessem nada senão o material, poder-se-ia dizer, com toda verdade, que consistem em um fluxo, e não possuem nada de substancial, assim como outrora os Platônicos também reconheceram corretamente.

(9) *A outra questão* é: deve-se dizer que as criaturas agem própria e verdadeiramente? Ora, se uma vez entendermos que a natureza inerente não difere da força de agir e de padecer, recai-se na primeira questão. Pois não pode haver ação sem força de agir, e, inversamente, a potência que nunca pode ser exercida é vã. Contudo, visto que a ação e a potência

haec permanens, videamus et de actione; ubi fateor, me non exiguam in explicanda celeberrimi Sturmii mente difficultatem reperire. Negat enim, res creatas per se et proprie agere; mox tamen ita concedit eas agere, ut nolit quodammodo sibi tribui comparationem creaturarum cum bipenni a fabro lignario mota. Ex quibus nihil certi exsculpere possum, nec diserte satis explicatum video, quousque ipse a receptis sententiis recedat; aut quamnam distinctam animo conceperit actionis notionem, quae quam non sit obvia et facilis, ex metaphysicorum certaminibus constat. Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliriarbitror receptissimum philosophiae dogma, *actiones esse suppositorum*: idque adeo esse verum deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur.

(10) Sed nunc attentius paulo consideremus eorum sententiam, qui rebus creatis veram et propriam actionem adimunt, quod olim etiam fecere Philosophiae Mosaicae autor Robertus Fluddus, nunc vero Cartesiani quidam, qui putant non res agere, sed Deum ad rerum praesentiam et secundum rerum aptitudinem; adeoque res occasiones esse, non causas, et recipere, non efficere aut elicere. Quam doctrinam Cordemojus, Forgaeus et alii Cartesiani cum proposuissent, Malebranchius inprimis, pro acumine suo, orationis quibusdam luminibus exornavit ; rationes autem solidas (quantum intelligo) adduxit nemo. Certe si eousque producitur haec doctrina, ut *actiones* etiam *immanentes* substantiarum tollantur (quod tamen merito rejicit Dn. Sturmius *Physicae Elect*. lib. I. cap. 4. Epilog. §

são coisas diversas, aquela sucessiva, esta permanente, consideremos a ação separadamente. Aqui, confesso encontrar alguma dificuldade para explicar a opinião professada pelo célebre Sturm. Com efeito, ele nega que as coisas criadas ajam por si mesmas e em sentido próprio; contudo, logo concede que elas agem, já que de modo algum quer que lhe atribuam a comparação das criaturas com um machado movido por um lenhador. Disto não posso extrair nada de certo, nem considero que foi explicado com suficiente clareza até que ponto ele se distancia das opiniões aceitas, ou qual noção distinta de ação ele concebe. As disputas dos metafísicos mostram que ela não é óbvia nem fácil. Parece-me, pelo que compreendi da noção de ação, que a partir dela se segue e se estabelece o dogma muito aceito da filosofia, *as ações são ações dos supostos* [*actiones esse suppositorum*][15]; e depreendo ser isso a tal ponto verdadeiro que também deva ser recíproco. Assim, não apenas tudo que age é uma substância singular, mas também toda substância singular age ininterruptamente, sem exceção sequer ao corpo, no qual não se encontra nenhum repouso absoluto.

(10) Mas agora consideremos um pouco mais atentamente a opinião daqueles que privam as coisas criadas de ação verdadeira e própria, o que outrora fizera o autor da Filosofia Mosaica, Robert Fludd.[16] Hoje certos cartesianos também consideram que as coisas não agem, mas sim Deus à presença das coisas e segundo suas aptidões; e por isso consideram até mesmo que as coisas são ocasiões, não causas, e que recebem, mas não efetuam nem provocam. Esta doutrina foi proposta por Cordemoy, La Forge e outros Cartesianos; mas foi principalmente Malebranche, graças a sua penetração, que a ornou pelas luzes de sua eloquência[17]; entretanto, até onde entendo, ninguém forneceu razões sólidas. Certamente, se essa doutrina for levada ao ponto de suprimir as *ações imanentes* das substâncias

II. p. 176, et in eo circumspectionem suam luculenter ostendit), adeo a ratione apparet aliena, ut nihil supra. An enim mentem cogitare ac velle, et in nobis a nobis elici multas cogitationes ac voluntates, ac spontaneum penes nos esse, quisquam in dubium revocabit?Quo facto non tantum negaretur libertas humana, et in Deum causa rejiceretur malorum, sed etiam intimae nostrae experientiae conscientiaeve testimonio reclamaretur, quo ipsimet nostra esse sentimus, quae nulla rationis specie a dissentientibus in Deum transferrentur. Quod si vero menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis, aut si mavis, naturis substantiarum eandem vim inesse; nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse, aut omnem vim agendi immanenter, atque adeo *vitaliter* ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur, quales certe asseverationes neque ratione ulla confirmantur, nec nisi invita veritate propugnantur. Quid vero de *transeuntibus creaturarum actionibus* sit statuendum, alioloco melius exponetur, pro parte etiam, jam tum a nobis alibi est explicatum: *commercium* scilicet *substantiarum* sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione, unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam *unio animae corporisque* consistit.

(11) Quod autem corpora sint per se inertia, verum quidem est, si recte sumas; hactenus scilicet, ut quod semel quiescere aliqua ratione ponitur, se ipsum eatenus in motum concitare non possit, nec sine resistentia

(o que o excelentíssimo Sturm corretamente rejeita, *Física Eletiva*, livro 1, cap. 4, Epílogo, §II, p.176, e nisso transparece de modo brilhante sua circunspecção), ela parecerá de tal modo alheia à razão como nada mais poderá sê-lo. Com efeito, quem colocará em dúvida que a mente pensa e quer, que em nós e por nós ocorrem muitos pensamentos e vontades, e que temos uma espontaneidade? Com isto não apenas se negaria a liberdade humana e se remeteria a Deus a causa dos males, mas seria ainda contestar o testemunho de nossa experiência e consciência íntimas, que nos fazem sentir como nosso algo que nossos adversários sem nenhuma razão transfeririam a Deus. Porque se de fato atribuímos à nossa mente uma força inerente de produzir ações imanentes, ou, o que é o mesmo, de agir de modo imanente, já nada impede (e é até apropriado) que haja esta mesma força em outros seres animados, formas ou, se preferires, na natureza das substâncias; a não ser que se julgue que na natureza para nós manifesta apenas nossas mentes sejam ativas, ou que toda força de agir de modo imanente, e até *vital*, por assim dizer, seja unida ao intelecto; afirmações que certamente não são confirmadas por nenhuma razão, e que só podem ser avançadas contra a verdade. Sobre as *ações transitivas das criaturas*, de fato, seria preciso estabelecer algo que será melhor exposto em outro lugar e já foi em parte explicado por nós alhures[18]: a saber, *o comércio das substâncias* ou mônadas não se origina por influxo, mas por um consenso oriundo da preformação divina, estando cada uma, enquanto segue a força inerente e as leis de sua natureza, acomodada às demais, no que consiste também a *união da alma e do corpo*.

(11) Porém, é de fato verdadeiro que os corpos são por si mesmos inertes, se o concebemos corretamente; a saber, na medida em que se supõe um corpo estar em repouso por alguma razão, nesta medida ele

ab alio concitari patiatur; non magis quam suapte sponte mutare sibi potest gradum velocitatis aut directionem, quam semel habet, aut pati facile ac sine resistentia, ut ab alio mutetur. Atque adeo fatendum est, extensionem, sive quod in corpore est geometricum, si nude sumatur, nihil in se habere, unde actio et motus proficiscatur: imo potius materiam resistere motui per quandam suam *inertiam naturalem* a Keplero pulchre sic denominatam, ita ut non sit indifferens ad motum et quietem, uti vulgo rem aestimare solent, sed ad motum pro magnitudine sua vi tanto majore activa indigeat. Unde in hac ipsa vi passiva resistendi (et impenetrabilitatem et aliquid amplius involvente) ipsam *materiae primae* sive molis, quae in corpore ubique eadem magnitudinique ejus proportionalis est, notionem colloco, et ostendo hinc alias longe, quam si sola in corpore ipsaque materia inesset cum extensione impenetrabilitas, motuum leges consequi ; et uti in materia *inertiam* naturalem oppositam *motui*, ita in ipso corpore, imo in omni substantia inesse *constantiam* naturalem oppositam *mutationi*. Verum haec doctrina non patrocinatur, sed potius adversatur illis, qui rebus actionem adimunt: nam quam certum est, materiam per se motum non incipere, tam certum est (quod experimenta etiam ostendunt praeclara de motu impresso a motore translato) corpus per se conceptum semel impetum retinere *constansque* in levitate sua esse, sive in illa ipsa mutationis suae serie, quam semel est ingressum, perseverandi habere nisum. Quae utique activitates atque entelechiae, cum materiae primae sive *molis*, rei essentialiter passivae, modificationes esse non possint, uti praeclare (quemadmodum sequente paragrapho dicemus) ab ipso judiciosissimo Sturmio agnitum est, vel hinc judicari potest, debere in corporea substantia reperiri *entelechiam primam*, tandem πρῶτονδεκτικὸνactivitatis, vim scilicet motricem primitivam, quae praeter extensionem (seu id quod est mere geometricum) et praeter molem (seu id quod est mere materiale) superaddita, semper quidem

não poderá se colocar em movimento por si mesmo, nem tolerará ser movido por um outro corpo sem oferecer resistência; não mais do que pode, por sua própria espontaneidade, mudar o grau de velocidade ou direção uma vez adquirido, nem receber facilmente e sem resistência uma alteração por outro corpo. E por isso é preciso admitir que a extensão, ou seja, o que no corpo é geométrico, se for considerada pura e simplesmente enquanto tal, não tem nada em si donde possa iniciar a ação e o movimento: antes deve-se considerar que a matéria resiste ao movimento por uma certa *inércia natural*, assim belamente denominada por Kepler[19], de modo que não é indiferente ao movimento e ao repouso, como se costuma vulgarmente estimar a questão, mas requer para o movimento uma força ativa tanto maior quanto for seu tamanho. Donde eu colocar nesta mesma força passiva de resistência (que inclui a impenetrabilidade e também algo mais) a própria noção de *matéria prima* ou massa [*molis*], que no corpo é em toda parte a mesma e proporcional à sua grandeza, e a partir disso mostro que, se houvesse no corpo e na própria matéria somente impenetrabilidade com extensão, seguir-se-iam leis dos movimentos inteiramente outras; e assim como na matéria há uma *inércia* natural que se opõe ao *movimento*, também no próprio corpo, e mesmo em toda substância, inere uma *constância* natural que se opõe à *mudança*. De fato esta doutrina não defende, mas se opõe àqueles que privam as coisas de ação: pois tão certo como a matéria não começa por si mesma o movimento, igualmente é certo (o que também mostram os claríssimos experimentos sobre o movimento impresso por um *motor translatus*[20]) que o corpo, tendo uma vez recebido o ímpeto, o retém por si mesmo, e é *constante* em sua mobilidade, ou seja, empenha-se em perseverar na própria série de mudanças na qual uma vez ingressou. Certamente, estas atividades e enteléquias não podem ser modificações da matéria primeira ou *massa* [*molis*], que é coisa essencialmente passiva,

agit, sed tamen varie ex corporum concursibus per conatus impetusve modificatur. Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus *anima*, in aliis *forma substantialis* appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, seu unum per se constituit, id facit quod ego Monadem appello, cum sublatis his veris et realibus unitatibus, non nisi entia per aggregationem, imo quod hinc sequitur, nulla vera entia in corporibus sint superfutura. Etsi enim dentur atomi substantiae, nostrae scilicet Monades partibus carentes, nullae tamen dantur atomi molis, seu minimae extensionis, vel ultima elementa, cum ex punctis continuum non componatur, prorsus uti nullum datur ens mole maximum, vel extensione infinitum, etsi semper alia aliis majora dentur; sed datur tantum ens maximum intensione perfectionis, seu infinitum virtute.

(12) Video tamen celeberrimum Sturmium in hac ipsa Dissertatione Apologetica cap. 4. §7 et seqq. insitam corporibus vim motricem argumentis quibusdam impugnare aggressum. *Ex abundanti*, inquit, *hic ostendam, ne capacem quidem esse substantiam corpoream potentiae alicujus* ACTIVE *motricis*. Quanquam ego non capiam, quae possit esse potentia non active motrix. Gemino autem se usurum ait argumento, uno a natura materiae et corporis, altero ex natura motus. *Prius* huc redit: materiam

como foi claramente reconhecido pelo judicioso Sturm (como diremos no parágrafo seguinte); daí que se pode julgar que na substância corpórea se deve encontrar uma *enteléquia primeira*, enfim um substrato primeiro [*proton dektikon*] de atividade, isto é, uma força motriz primitiva, que se acrescenta à extensão (ou ao que é apenas geométrico) e à massa [*molem*] (ou ao que é apenas material), que decerto age sempre, mas é modificada diversamente pelo concurso dos corpos, pelo esforço [*conatus*] e pelo ímpeto. E é este mesmo princípio substancial que é chamado nos viventes *alma*, e nos outros seres *forma substancial*. E na medida em que constitui com a matéria uma substância verdadeiramente una, ou seja, um uno por si [*unum per se*], isto forma o que chamo de Mônada. Uma vez suprimidas essas verdadeiras e reais unidades, não restará nada nos corpos senão entes por agregação, e mesmo, o que se segue disso, não haverá entes verdadeiros nos corpos. Com efeito, embora se deem átomos de substância, isto é, nossas Mônadas sem partes, não se dão átomos de massa, isto é, de extensão mínima, ou elementos últimos, pois o contínuo não é composto de pontos. Em uma palavra, não se dá nenhum ente máximo em massa [*mole*] ou infinito em extensão, embora deem-se sempre uns maiores do que outros; porém dá-se um só ser máximo em intensidade de perfeição ou infinito em potência.

(12) Vejo, entretanto, o célebre Sturm dedicado, nesta mesma Dissertação Apologética cap.4., a combater com alguns argumentos a força motriz inerente aos corpos. *Aqui mostrareicom abundância*, diz ele, *que a substância corpórea não é capaz de uma potência* ATIVAMENTE *motriz*. Não compreendo, contudo, o que possa ser uma potência não ativamente motriz. Afirma então que se servirá de um duplo argumento, um tirado da natureza da matéria e do corpo, e o outro da natureza do movimento.

sua natura et essentialiter passivam esse substantiam; itaque ipsi dari vim activam non magis esse possibile, quam si Deus lapidem, dum lapis manet, velit esse vitalem et rationalem, id est non lapidem: deinde quae in corpore ponantur, ea esse tantum materiae modificationes; modificationem autem (quod pulchre dictum agnosco) rei essentialiter passivae non posse rem reddere activam. Sed responderi commode potest ex recepta non minus quam vera Philosophia: *materiam* intelligi vel secundam vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam: primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam vel formam animae analogam, sive ἐντελέχειαν τήν πρωτήν, id est nisum quendam seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa. A qua sententia non puto abhorrere Virum celebrem et ingeniosum, qui nuper defendit, corpus constare ex materia et spiritu; modo sumatur *spiritus* non pro re intelligente (ut alias solet) sed pro anima vel forma animae analoga, nec pro simplici modificatione, sed pro constitutivo substantiali perseverante, quod *Monadis* nomine appellare soleo, in quo est velut perceptio et appetitus. Haec ergo recepta doctrina, et scholarum dogmati benigne explicato consentanea, refutanda est prius, ut argumentum Viri clarissimi vim habere possit; quemadmodum et hinc patet, non posse concedi, quod assumsit, quicquid est in substantia corporea, esse materiae modificationem. Notum est enim, animas inesse viventium corporibus secundum receptam philosophiam, quae utique modificationes non sunt. Licet enim Vir egregius contrarium statuere, omnemque veri nominis sensum animalibus brutis animamque proprie dictam adimere videatur; sententiam tamen hanc pro fundamento demonstrationis assumere non potest, antequam ipsa demonstretur. Et contra potius arbitror, neque ordini, neque pulchritudini rationive rerum esse consentaneum, ut vitale aliquid seu immanenter agens

O primeiro resume-se a isso: a matéria é por sua natureza e essencialmente uma substância passiva; assim é tão impossível atribuir a ela uma força ativa quanto seria se Deus quisesse que uma pedra, enquanto permanece uma pedra, fosse vital e racional, ou seja, não uma pedra. Ademais, todas as coisas que se supõe estarem no corpo são modificações da matéria; ora, uma modificação de uma coisa essencialmente passiva não pode tornar-se ativa (o que reconheço ter sido belamente expresso). Mas isso pode ser comodamente respondido tanto pela filosofia aceita quanto pela verdadeira Filosofia: *matéria* é entendida como segunda ou como primeira; a segunda é de fato a substância completa, mas não meramente passiva; a primeira é meramente passiva, mas não é uma substância completa; por isso deve-se acrescentar ainda uma alma ou forma análoga à alma, ou *enteléquia primeira* [*entelekheian tén protén*], isto é, um certo empenho ou força primitiva de agir, que é a própria lei inerente impressa por decreto divino. Afirmação que não julgo repugnar ao célebre e engenhoso autor, que recentemente defendeu que o corpo é constituído por matéria e espírito; contanto que se tome o *espírito* não como uma coisa inteligente (como costuma fazer em outros casos), mas como uma alma ou forma análoga à alma, não como simples modificação, mas como constituinte substancial persistente, que costumo denominar *Mônada*, na qual há algo como percepção e apetite. Portanto, essa doutrina aceita, e conforme ao dogma bem explicado das escolas, deve primeiro ser refutada para que o argumento do célebre Sturm possa ter força; donde fica claro que não se pode conceder o que ele assumia, isto é, que tudo que estiver na substância corpórea é modificação da matéria. Com efeito, sabe-se, segundo a filosofia aceita, que as almas inerem aos corpos dos viventes, dos quais elas certamente não são modificações. Pois, embora o egrégio autor pareça sustentar o contrário e privar os animais brutos de toda espécie de sensação e de alma propriamente dita; todavia, não pode

sit in exigua tantum parte materiae, cum ad majorem perfectionem pertineat, ut sit in omni; neque quicquam obstet, quo minus ubique sint animae aut analoga saltem animabus, etsi dominantes animae, atque adeo intelligentes, quales sunt humanae, ubique esse non possint.

(13) *Posterius* argumentum quod ex natura motus sumit Vir Cl. majorem, ut mihi quidem videtur, concludendi necessitatem non habet. *Motum* ait esse successivam tantum rei motae in diversis locis existentiam. Concedamus hoc interim, etsi non omnino satisfaciat, magisque id, quod ex motu resultat, quam ipsam (ut vocant) formalem ejus rationem exprimat; non ideo tamen excluditur vis motrix. Nam non tantum corpus praesenti sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex praesenti, per se, naturae vi consequatur; alioqui praesenti momento (atque adeo momento quovis) corpus *A* quod movetur a corpore *B* quiescente nihil differet, sequereturque ex clarissimi Viri sententia, si nobis ea in re adversa esset, nullum plane discrimen in corporibus fore, quandoquidem in pleno uniformis per se massae discrimen, nisi ab eo quod motum respicit, sumi non potest. Unde etiam amplius tandem efficietur, nihil prorsus variari in corporibus, omniaque semper eodem se habere modo. Nam si materiae portio quaevis ab alia aequali et congrua non differt (quod admittendum est a Viro Cl. viribus activis impetibusve et quibuscumque aliis, praeter existentiam in hoc loco, successive futuram aliam vel aliam, qualitatibus modificationibusque sublatis) ac praeterea si unius momenti status a

assumir esta opinião como fundamento de uma demonstração antes que seja ela mesma demonstrada. E antes julgo, ao contrário, não ser conforme nem à ordem, nem à beleza nem à razão das coisas que algo de vital, ou seja, agindo imanentemente, esteja somente em uma parte tão pequena da matéria, já que pertence à maior perfeição que esteja em tudo; e nada impede que haja em toda parte almas ou ao menos análogos às almas, embora as almas dominantes, e por isso inteligentes, como são as humanas, não possam estar em toda parte.

(13) O *segundo* argumento que o célebre autor tira da natureza do movimento, ao que me parece, não se conclui necessariamente. O *movimento*, diz ele, é apenas a existência sucessiva da coisa movida em diversos lugares. Concedamos isto por ora, embora não seja completamente satisfatório e exprima mais aquilo que resulta do movimento do que sua própria razão formal (como chamam); entretanto, não se exclui por isso a força motriz. Pois não apenas o corpo no momento presente de seu movimento está em um lugar que tem a mesma medida de si mesmo, mas também tem um esforço [*conatus*] ou empenho para mudar de lugar, de modo que o estado seguinte se segue do presente, por si mesmo, pela força da natureza; de outro modo, no momento presente (e portanto em qualquer momento) o corpo *A* que se move não diferiria do corpo em repouso *B*, e se seguiria da opinião do ilustríssimo autor, se ela fosse quanto a isso contrária à nossa, que não haveria nenhuma diferença clara entre os corpos, uma vez que no pleno da massa [*massae*], por si mesma uniforme, não se pode assumir diferença a não ser naquilo que diz respeito ao movimento. Donde por fim resultaria, de modo mais geral, que nada varia nos corpos e tudo se mantém sempre do mesmo modo. Pois se uma porção qualquer da matéria não difere de uma outra igual e congruente[21]

statu alterius momenti non nisi transpositione aequalium et congruarum et per omnia convenientium materiae portionum differt; manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguibilium consequi, ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possint. *Extrinseca* enim tantum foret *denominatio*, qua distingueretur materiae pars una ab alia, nempe a futuro, quod scilicet imposterum sit futura alio vel alio loco; impraesentiarum vero discrimen est nullum; imo ne a futuro quidem cum fundamento sumeretur, quia nunquam etiam imposterum ad verum aliquod praesens discrimen deveniretur, cum nec locus a loco, nec materia a materia ejusdem loci (ex hypothesi perfectae illius uniformitatis in ipsa materia) distingui ulla nota queat. Frustra etiam ad *figuram* praeter motum recurreretur. Nam in massa perfecte similari et indiscriminata et plena, nulla oritur figura seu terminatio partium diversarum ac discriminatio, nisi ab ipso motu. Quodsi ergo motus nullam distinguendi notam continet, nullam etiam figurae largietur; et cum omnia,quae prioribus substituuntur, perfecte aequipolleant, nullum vel minimum mutationis indicium a quocunque observatore, etiam omniscio, deprehendetur; ac proinde omnia perinde erunt, ac si mutatio discriminatioque nulla in corporibus contingeret: nec unquam inde reddi poterit ratio diversarum quas sentimus apparentiarum. Et perinde res foret, ac si fingeremus duas sphaeras concentricae perfectas et perfecte tam inter se quam in partibus suis similares, alteram alteri ita inclusa esse, ut nec minimus sit hiatus; tunc sive volvi inclusam, sive quiescere ponamus, ne angelus quidem, ne quid amplius dicam, ullum poterit notare discrimen inter diversi temporis status, aut indicium habere discernendi, utrum quiescat an volvatur inclusa sphaera, et qua motus lege. Imo ne limes quidem sphaerarum definiri poterit, ob defectum simul *hiatus* et discriminis ; uti motus vel ob solum *discriminis* defectum agnosci hic nequit. Unde pro certo habendum

(o que o célebre autor deve admitir, tendo suprimido as forças ativas, ímpetos e quaisquer outras qualidades e modificações, com exceção da existência neste lugar e sucessivamente em tal e tal outro) e, ademais, se o estado em um momento não difere do estado em outro momento senão pela transposição de porções de matéria iguais e congruentes, e em tudo convenientes, é então manifesto que, dada a perpétua substituição dos indistinguíveis, segue-se que os estados do mundo corpóreo em diversos momentos não podem ser distinguidos de modo algum. Com efeito, seria apenas *extrínseca* a *denominação* pela qual se distinguiria uma parte da matéria de uma outra, a saber, pelo futuro, isto é, pelo fato de que nos momentos posteriores ela estará em tal ou tal lugar; porém não haveria no momento presente nenhuma distinção verdadeira entre elas; na realidade, nem mesmo a distinção pelo futuro poderia ser aceita com fundamento, porque também nos momentos posteriores nunca se chegaria a alguma distinção presente verdadeira, uma vez que por marca nenhuma se pode distinguir um lugar de outro lugar, nem uma matéria de outra matéria no mesmo lugar (segundo a hipótese daquela perfeita uniformidade na própria matéria). Também em vão se recorreria à *figura* antes que ao movimento. Pois, numa massa [*massa*] perfeitamente similar, indistinta e plena, não surge nenhuma figura, ou seja, limitação e distinção das diferentes partes, a não ser pelo próprio movimento. Portanto, se o movimento não contém nenhuma marca distintiva, também nenhuma marca será dada à figura; e como todas as coisas que se substituem às anteriores são perfeitamente equipolentes, nenhum indício de mudança, por menor que seja, será depreendido por qualquer observador, ainda que onisciente;portanto todas as coisas serão as mesmas que seriam se nenhuma mutação ou discriminação ocorresse nos corpos, e jamais se poderia dar a razão das diversas aparências que

(etsi hoc minus adverterint, qui satis alte in haec non penetravere), talia a rerum natura atque ordine esse aliena, *nullamque uspiam ari*(quod inter nova et majora axiomata mea est) *perfectam similaritatem*; cujus rei consequens etiam est, nec corpuscula extremae duritiei, nec fluidum summae tenuitatis materiamve subtilem universaliter diffusam, aut ultima elementa, quae primi secundive quibusdam nomine veniunt, in natura reperiri. Quorum cum nonnihil perspexisset (ut arbitror) Aristoteles, profundior mea sententia, quam multi putant, judicavit, praeter mutationem localem opus esse alteratione, nec materiam ubique sibi esse similem, ne maneat invariabilis. Dissimilitudo autem illa vel qualitatum diversitas, atque adeo ἀλλοίωσις vel alteratio, quam non satis exposuit Aristoteles, ipsis diversis nisuum gradibus directionibusque, monadumque adeo inexistentium modificationibus obtinetur. Ex quibus proinde intelligi puto, necessario aliud debere poni in corporibus, quam massam uniformem, ejusque nihil utique immutaturam transportationem. Sane qui *atomos et vacuum* habent, nonnihil saltem diversificant materiam, dum alibi faciunt partibilem, alibi impartibilem, et uno loco plenam, alio hiantem. Sed diu est, quod rejiciendas esse atomos cum vacuo (deposito juventutis praejudicio), deprehendi. Addit Vir celeberrimus materiae existentiam per diversa momenta tribuendam esse divinae voluntati; quidni ergo (inquit) eidem tribuatur quod existit hic et nunc? Respondeo, id ipsum Deo haud dubie deberi, ut alia omnia, quatenus perfectionem quandam involvunt; sed quemadmodum prima illa et universalis causa omnia conservans non tollit, sed facit potius rei existere incipientis subsistentiam naturalem, seu in existendo perseverationem semel concessam; ita eadem non tollet, sed potius confirmabit rei in motum concitatae efficaciam naturalem, seu in agendo perseverationem semel impressam.

percebemos. E seria como se imaginássemos duas esferas concêntricas perfeitas e perfeitamente similares, tanto entre si quanto em suas partes, estarem uma inclusa na outra, de modo que não haja nenhum intervalo entre elas; então, seja supondo que a esfera interior gira, seja que está em repouso, nem mesmo um anjo, para não dizer algo além, poderia notar alguma diferença entre os estados em diversos tempos, ou ter um indício para discernir se a esfera interior está em repouso ou girando, e por qual lei do movimento. Mais ainda, não será possível definir o limite das esferas, devido à ausência simultânea de *intervalo* e de distinção; tal como o movimento não poderá ser reconhecido devido somente à ausência de *distinção*. Donde é de se considerar certo (embora aqueles que não tiverem se aprofundado suficientemente não estarão advertidos disso) que tais coisas são alheias à natureza e à ordem das coisas, *e em lugar algum encontra-se uma similaridade perfeita* (o que está entre meus axiomas novos e mais importantes); disso também se segue que não se encontram na natureza nem corpúsculos de extrema dureza, nem um fluido sumamente tênue, isto é, uma matéria sutil universalmente difundida, ou então elementos últimos, que alguns denominam primeiros e segundos. É por ter percebido algumas destas coisas que Aristóteles, na minha opinião autor mais profundo do que muitos consideram, julgou que é preciso haver uma alteração além da mudança de lugar, e também que a matéria não é em toda parte similar a si mesma, pois de outro modo ela permaneceria invariável. Contudo, essa dissemelhança ou diversidade das qualidades, e portanto a diferença [*alloiosis*] ou alteração, que Aristóteles não expôs suficientemente, é obtida pelos diversos graus e direções de empenhos, e portanto pelas modificações das mônadas aí existentes. Portanto, a partir disso julgo entender que se deve necessariamente pôr alguma outra coisa nos corpos além da massa uniforme e de seu transporte, que certamente não produziriam mudança alguma. Com razão, aqueles que aceitam

(14) Multa quoque alia occurrunt in Apologetica illa Dissertatione, quae difficultatem habent, ut quod ait dict. cap.4 § 11, motu de globulo per plures intermedios in globulum translato, globulum ultimum *eadem vi* moveri qua motus est globulus primus: mihi vero videtur, aequivalente quidemmoveri, sed non eadem, cum unusquisque (quod mirum videri possit) *sua propria vi*, nempe elastica (non jam de elasmatis hujus causa disputo, neque nego mechanice debere explicari motu fluidi inexistentis ac perlabentis) a proximo urgente repulsus in motum agatur. Sic etiam, quod §12 dicit, rem quae primordium motus dare sibi non potest, non posse per se continuare motum, mirum merito videbitur. Constat enim potius, quemadmodum vi opus est ad motum dandum, ita dato semel impetu, tantum abesse ut vi nova sit opus ad continuandum, ut potius ea opus sit ad sistendum. Nam conservatio illa a causa universali rebus

átomos e vácuo ao menos diversificam um pouco a matéria, tornando-a divisível em um lugar, indivisível em outro, e plena num lugar, e com intervalos em outros. Mas há muito que concluí (tendo abandonado os preconceitos de juventude) que os átomos e o vácuo devem ser rejeitados. Acrescenta o célebre autor que a existência da matéria ao longo dos diversos momentos deve ser atribuída à vontade divina; então (indaga ele) por que nãoatribuir à mesma o que existe aqui e agora? Respondo que essa existência sem dúvida se deve a Deus, assim como tudo mais, na medida em que envolve certa perfeição; mas do mesmo modo que aquela causa primeira e universal que conserva tudo não suprime, mas produz, a subsistência natural da coisa que começa a existir, ou, uma vez concedida, a perseveração na existência; igualmente a mesma causa não suprimirá, mas antes confirmará, a eficácia natural da coisa incitada ao movimento, ou, uma vez impressa, a perseveração na ação.

(14) Muitas outras coisas naquela Dissertação Apologética também trazem dificuldades, tal como, cap. 4 §11, no caso do movimento de uma bola transferido por diversos intermediários a uma outra, ao dizer que a última bola será movida *pela mesma força* que move a primeira. Na verdade, parece-me que ela é movida por uma força equivalente, mas não pela mesma, pois cada uma (o que pode parecer admirável) é movida por *sua própria força*, certamente elástica[22](agora não disputo sobre a causa desta elasticidade, e não nego que ela deve ser explicada mecanicamente pelo movimento de um fluido interno e corrediço), e é repelida pela pressão da mais próxima. Assim também, parecerá admirável o que diz o §12, a saber, que uma coisa que não pode dar o primeiro movimento a si mesma não pode por si mesma continuar o movimento. Com efeito, é antes patente que, do mesmo modo que uma força é necessária para

necessaria, hujus loci non est, quae ut jam monuimus, si tolleret rerum efficaciam, etiam tolleret subsistentiam.

(15) Ex quibus rursus intelligitur, doctrinam a nonnullis propugnatam causarum occasionalium (nisi ita explicetur, ut temperamenta adhiberi possint, quae Cl. Sturmius partim admisit partim admissurus videtur) periculosis consequentiis obnoxiam esse, doctissimis licet defensoribus haud dubie invitis. Tantum enim abest, ut Dei gloriam augeat, tollendo idolum naturae; ut potius rebus creatis in nudas divinae unius substantiae modificationes evanescentibus, ex Deo factura cum Spinosa videatur ipsam rerum naturam: cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantia esse nullo modo possit. Certissime persuasum mihi est, Cl. Sturmium, Virum et pietate et doctrina insignem, ab his portentis esse alienissimum.Itaque dubium nullum est, aut ostensurum esse liquido, qua ratione maneat aliqua in rebus substantia vel etiam variatio, salva doctrina sua, aut veritati manus esse daturum.

(16) Certe quo magis suspicer, mentem ipsius non satis mihi esse perspectam, nec meam ipsi, multa faciunt. Alicubi fassus mihi est, posse, imo quoddammodo etiam debere, quandam *divinae virtutis particulam* (id

dar o movimento, assim, uma vez dado o ímpeto, não é de maneira alguma necessária uma nova força para continuar, mas, ao contrário, uma nova força é necessária para detê-lo. Pois não se trata aqui daquela conservação pela causa universal necessária às coisas; como já apontamos, se essa conservação eliminasse a eficácia das coisas, também eliminaria a subsistência.

(15) A partir disso se compreende, por outro lado, que a doutrina das causas ocasionais, avançada por alguns, está sujeita a perigosas consequências, sem dúvida indesejadas por seus doutíssimos defensores; a não ser que se explique que ela pode ser moderada, o que o célebre Sturm em parte admitiu e em parte parece-me que há de admitir. De fato, muito longe de aumentar a glória de Deus suprimindo o ídolo da natureza, ela antes transforma as coisas criadas em meras modificações evanescentes da substância única divina, e parece, com Espinosa, fazer de Deus a própria natureza das coisas; pois aquilo que não age, que carece de força ativa, de distinguibilidade, que, enfim, está despido de todo fundamento e razão de subsistir, não pode ser de maneira alguma uma substância. Estou certamente persuadido de que o célebre Sturm, homem notório tanto por sua piedade quanto por seu conhecimento, está muito distante destas monstruosidades. Assim não há dúvida de que ou bem ele há de expor de forma transparente de que maneira alguma substância e alguma mudança permanecem nas coisas, estando assim salva sua doutrina, ou bem deverá dar as mãos à verdade.

(16) Decerto muitas coisas fazem com que eu suspeite que não compreendi suficientemente o pensamento dele, nem ele o meu. Ele alhures confessou-me poder, ou melhor, de algum modo dever entender

est, ut opinor, expressionem, imitationem, effectum proximum, nam ipsa divina vis in partes utique secari non potest) velut rebus propriam et attributam intelligi. Videantur quae mihi transmissa repetiit in Physicae Electivae loco supra citato sub initium hujus schediasmatis. Hoc si (ut ex verbis apparet) eo sensu accipitur, quo animam divinae particulam aurae dicimus, jam sublata inter nos eatenus controversia erit. Sed quo minus hanc mentem ipsius affirmare audeam, facit, quod vix uspiam alibi video tale aliquid ab ipso tradi, aut quae inde consequantur exponi; contra vero animadverto, quae passim habet, huic sententiae parum cohaerere, Dissertationem autem Apologeticam in alia omnia ire. Sane cum primum meae in *Actis Eruditorum* Lipsiensibus mense Martio 1694 de vi insita prolatae sententiae (quam porro illustrat *specimen* meum *dynamicum* in iisdem Actis April 1695) quaedam per literas objecisset, mox accepta responsione mea, perbenigne judicavit nullum inter nos esse discrimen, nisi in loquendi modo; quod cum ego animadvertens, monuissem adhuc nonnulla, ipse jam in contrarium versus, plura inter nos discrimina posuit, quae ego agnosco, vixque his exemtis tandem novissime eo rediit ut denuo scriberet, nisi verborum differentiam inter nos esse nullam, quod mihi futurum esset gratissimum. Volui ergo, occasione novissimae Dissertationis Apologeticae, rem ita exponere, ut denique et de sententia cujusque et de sententiae veritate constare facilius possit. Est enim alioqui magna Viri egregii et in perspiciendo solertia et perspicuitas in exponendo, ut sperem ejus studio non exiguam tantae rei lucem afferri posse, atque adeo vel ideo non inutilem hanc operam meam fore, quod occasionem ei fortasse praebitura est, ea qua solet industria et vi judicii expendendi atque illustrandi nonnulla alicujus in negotio praesente momenti, praetermissa hactenus ab autoribus et a me, ni fallor, novis et altius repetitis et late fusis axiomatibus nonnihil suppleta, ex quibus

uma certa *partícula da potência divina* (isto, é, como suponho, expressão, imitação, efeito próximo, pois a própria força divina certamente não pode ser dividida em partes) como algo próprio e atribuído às coisas. Veja-se o que me foi enviado e que ele repetiu na Física Eletiva, no lugar supracitado ao início deste ensaio esquemático. Se isto é tomado (como parece pelo texto) no sentido em que dizemos que a alma é uma partícula do sopro divino, nesta medida já estará encerrada a controvérsia entre nós. Mas o que faz que eu não ouse afirmar que esta é a sua opinião éque mal vejo que ele professe em algum outro lugar uma tal coisa ou exponha algo que daí se siga; ao contrário, noto na verdade que aquilo que é dito em muitos lugares é pouco compatível com esta opinião, e também que a Dissertação Apologética se dirige a coisas completamente diferentes. É bem verdade que quando primeiro objetou por cartas a certas opiniões minhas expostas nos *Acta Eruditorum* de Leipzig, mês de março de 1694, sobre a força inerente (que aliás é esclarecida por meu *specimen dynamicum* nesses mesmos *Acta*, abril de 1695), logo depois, tendo recebido minha resposta, mui benignamente considerou ser nula a discordância entre nós, exceto no modo de falar. Quando, observando mais atentamente, adverti que havia algumas, Sturm, já convertido à opinião contrária, considerou haver muitas diferenças entre nós, o que reconheço. Enfim, após sanadas estas últimas, voltou muito recentemente a escrever-me que seria nula a discordância entre nós, exceto pelas palavras, o que para mim teria sido muito agradável. Eu quis, portanto, por ocasião da mais nova Dissertação Apologética, expor a questão de modo que se possa afinal estabelecer mais facilmente tanto a opinião de cada um quanto a verdade das opiniões. Com efeito, é grande a indústria na investigação e a clareza na exposição do egrégio senhor, de modo que espero que pela sua aplicação ele possa trazer não pouca luz a tão grande questão. E

restitutum emendatumque Systema mediae inter formalem et materiariam philosophiae (conjuncta servataque rite utraque) nasci videtur aliquando posse.

por isso esta minha obra não será inútil se talvez oferecer-lhe a ocasião, por sua indústria e força de juízo costumeiros, de sopesar e esclarecer presentemente algumas outras coisas até aqui deixadas de lado pelos autores na questão, e por mim suplementadas, se não estou enganado, por alguns axiomas novos, mais elevados e amplamente aplicados, a partir dos quais o Sistema de uma filosofia intermediária entre a filosofia formal e a materialista (ambas devidamente unidas e conservadas) parece poder nascer, um dia, restituído e emendado.

1 G. C. Schelhammer foi primeiro professor de Medicina em Kiel desde 1695; também químico e botânico, teria conhecido Boyle pessoalmente. Publica, entre outras obras, *Liber de natura sibi & modicis vindicata*, Kiel, 1697.

2 Leibniz se refere ao conceito de "Natureza plástica", utilizado originalmente para se referir à força que organiza o desenvolvimento do embrião. Este conceito se tornou conhecido pelo célebre Ralph Cudworth (1617–1688), e foi generalizado para abarcar toda a organização do universo em seu *The True Intellectual System of the Universe* (Londres, 1678), a quem Leibniz provavelmente se refere aqui. A ideia remete à tradição médica renascentista, por exemplo o filósofo e médico Jacob Schegk (1511–1587), *De plastica seminis facultate libri tres* (Estrasburgo, 1580).

3 O termo Colchodea parece circular entre tratados renascentistas e do começo da modernidade, sempre em referência a Avicena; é possível entretanto que se trate de um erro na transmissão do vocábulo, não se encontrando ao que parece como tal no próprio Ibn Sina. Ela é compreendida aqui e em outros textos europeus, contemporâneos ou anteriores, como uma inteligência divina que dá forma às coisas do mundo.

4 Joseph Justus Scaliger (1540–1609). Seu *Exiotericae Exercitationes* (Paris, 1557), utiliza o termo "virtude plástica" no sentido de uma força inteligente que coordena a formação do embrião.

5 O *principium hylarchicum* ocorre no *Enchiridion Metaphysicum* (Londres, 1671) de Henry More (1614–1687), significando uma espécie de espírito

universal que rege a matéria.

6 Aristóteles define a natureza como princípio de movimento e de repouso na Física II, I, 192b8.

7 *Tractatus de Ipsa Natura* (Genebra, 1688). Boyle é considerado o maior expoente do método experimental inglês antes de Newton.

8 A quantidade de movimento era calculada pelo produto da massa pela velocidade (*mv*). Segundo Descartes, em qualquer movimento ou choque de corpos a quantidade de movimento permanece sempre constante (cf. *PrincipiaPhilosophiae*, II, 36). Em um opúsculo publicado em 1686, intitulado *Brevis demonstrativo erroris memorabilis Cartesii*, Leibniz demonstra que aquilo que é conservado não é a quantidade de movimento (*mv*), mas sim a força motriz (mv^2). Essa demonstração é retomada em diversos de seus escritos posteriores.

9 Em uma carta endereçada a Pierre Bayle em dezembro de 1698, Leibniz (1966-2020, A II, 3, 520-521) narra ter convertido inteiramente Jean Bernouilli (1667–1748) para a conservação da mesma quantidade de força motriz e de ter convencido Christian Huygens (1629–1695) de diversas de suas razões.

10 Leibniz publicou em 1682 o *Unicum Opticae, Catoptricae et Dioptricae Principium*, no qual buscou conciliar a explicação mecânica da lei de refração desenvolvida por Descartes com a explicação finalista de Fermat. O médico e filósofo irlandês William Molyneux (1656–1698), além de propor um dos mais célebres problemas metafísicos da época, é autor da *Dioptrica Nova*, Londres, 1692, que retoma explicitamente as conclusões do texto leibniziano. A lei referida por Leibniz é a de que o percurso feito por um raio luminoso que refringe ao passar de um meio

a outro é igual ao que ele seria se a luz "quisesse" percorrer este espaço no menor tempo possível. É por isso reconhecido aqui como um sucesso teórico positivo do uso das causas finais na investigação da natureza.

11 O ocasionalismo, em sua forma mais geral, pode ser resumido na afirmação de que todos os seres criados são passivos e, como tal, incapazes de produzir efeitos, e que a única causa verdadeira e real de todos efeitos é Deus. Malebranche desenvolve seu ocasionalismo em *De la Recherche de la Vérité* (1672), livro VI, parte II, cap. III, e em diversas obras posteriores.

12 Paráfrase de Gênese, I, 11-24.

13 Em *De corpore* II, 8, §3, Hobbes recusa qualquer qualidade inata aos corpos que não possa ser compreendida pela extensão e pelo movimento. Para uma análise detida da crítica que Leibniz tece ao materialismo de Hobbes, cf. HIRATA, 2017, pp.73-120.

14 Trata-se de Espinosa. Leibniz, como muitos de seus contemporâneos, considera que, ao afirmar que há uma única substância, o autor da Ética se torna incapaz de fundamentar a existência de seres singulares, que se tornam assim uma mera emanação de Deus.

15 Como mostra Fichant (1997), Leibniz se vale deste "dogma aceito" em diferentes sentidos ao longo de sua obra. No contexto da dinâmica, ele indica que toda ação advém de uma substância e, inversamente, que não há substância privada de ação.

16 Robert Fludd (1574–1637), cientista e alquimista paracelsista, astrólogo e ocultista. Leibniz se refere ao *Philosophia Moysaica* (Gouda, 1638).

17 Louis de La Forge foi um médico e filósofo cartesiano que propôs,

em seu *Traité de l'Esprit de l'Homme* (1666) uma solução ocasionalista para a interação entre os corpos. Géraud de Cordemoy, por sua vez, radicaliza a explicação ocasionalista para todas as substâncias criadas no *Le Discernement du corps et de l'âme en six discours* (1666). Malebranche, por sua vez, generaliza o ocasionalismo e, a partir da publicação do *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), o fundamenta em uma teoria da ação e da providência divina.

18 Trata-se do *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances*, publicado em junho de 1695 no *Journal des Savants*. O texto foi traduzido para o português por Edgar Marques (LEIBNIZ, 2002).

19 A noção de *inertia* em Kepler refere-se a uma resistência ao movimento inerente a toda a matéria; distinta portanto do sentido atual deste termo em física, pois a sustentação de um movimento linear exigiria para Kepler a aplicação contínua de uma força. O termo é introduzido na obra *EpitomeAstronomiae Copernicanae*, 3 volumes, 1618–1621.

20 O *motor translatus* é um problema físico de ampla circulação e se diz da célebre experiência da física galilaica que demonstra a composição de um só movimento a partir de dois: por exemplo, quando um objeto cai do mastro de um navio em movimento, ele segue a trajetória composta pelo movimento do barco e pela queda do objeto, compondo assim uma parábola (suposto um movimento retilíneo uniforme ao barco, e composto com o movimento acelerado da queda).

21 A insistência de Leibniz sobre igualdade e congruência (que nos soariam a princípio sinônimas) surge de sua preocupação com a *analysis situs*, em que distingue a) a semelhança matemática entre figuras e b) a relação de tamanho ou *magnitudo*, chamando de "côngruas" duas figuras que têm ao mesmo tempo as mesmas relações internas (consideradas *similia*)

e os mesmos tamanhos (consideradas *aequali*). Cf. LEIBNIZ, 2019, p.13ss.

22 Leibniz admite as forças elásticas contra a física cartesiana. Os antecedentes da força elástica mais importantes na filosofia moderna são a lei das molas de Robert Hooke (exposta em *De Potentia Restitutiva, or of Spring*, Londres, 1678) e a formulação matemática do problema por Jacob Bernouilli em 1691, *Quadratura curvae, e cujus evolutione describitur inflexae laminae curvatura*. Reconhece-se em geral que o problema matemático da força elástica só tenha sido satisfatoriamente solucionado por Euler em 1744, *Methodus inveniendi lineas curvas*…

REFERÊNCIASBIBLIOGRÁFICAS

DUCHESNEAU, F. (1994).*La dynamique de Leibniz*. Paris: Vrin.

FICHANT.M. (1995).Les dualités de la Dynamique leibnizienne.*Lexicon Philosophicum*, vol. 4, pp.11-41.

FICHANT.M. (1997). L'ontologie leibnizienne de l'action: Actiones sunt suppositorum. *Philosophie*, 53, pp. 135-148.

HIRATA, C.(2017).*Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Edusp.

LEIBNIZ, G.W. (1875-1885). *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmann.

LEIBNIZ, G.W. (1966-2020).*Sämtliche Schriften und Briefe,* Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

LEIBNIZ, G.W. (2002).*Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LEIBNIZ, G.W. (2019). "Sobre a análise da situação". In: LEIBNIZ, G.W. *et alii. Espaço e Pensamento — Textos escolhidos*, São Paulo: ed. Clandestina, 2019. Disponível em https://www.editoraclandestina.org/traducoes (Acesso: 14/10/2020).

SANGIACOMO, A; HENKEL, C. (2020) "Johann Sturm". In: *The Stanford Encyclopedia of philosophy*. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/johann-sturm/ (Acesso: 14/10/2020).

THO, T.; GARBER, D. (2020) Force and Dynamics. In: ANTOGNAZZA, M. R.*Oxford handbook of Leibniz*, New York: Oxford University Press.

WILSON, C. (1987). De Ipsa Natura: Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law. *Studia Leibnitiana*, XIX/2.

ESTUDOS CARTESIANOS NO BRASIL: 2016–2019

Trazemos nesta presente edição seis resenhas de livros de e sobre Descartes, abarcando diversos temas de suas obras, publicados entre 2016 e 2019. Embora não se pretenda exaustiva, ela busca traçar um retrato do estado atual dos estudos cartesianos no Brasil. Dos livros resenhados, há duas traduções: a primeira tradução integral do *Discurso do método & Ensaios* para o português, em uma tradução organizada por Pablo Rúben Mariconda, e a tradução inédita do clássico livro de Martial Gueroult, *Descartes e a ordem das razões*. Os demais são de pesquisadores brasileiros, e abordam os mais diversos temas da filosofia de Descartes, como a metafísica (*Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, de Ethel Rocha), a física e a moral (*Sobre a generosidade* e *A ciência em Descartes*, ambos de Érico Andrade) e a escrita (*Descartes e o ódio à escrita*, de Ulysses Pinheiro).

Essa coletânea pretende ser a primeira de uma série de coletâneas temáticas, constituídas por resenhas breves, que ambicionam divulgar a produção recente sobre a filosofia seiscentista publicada nos últimos anos em língua portuguesa. Esperamos que elas contribuam para fomentar o debate e a circulação das obras entre as pesquisadoras e os pesquisadores do pensamento do século XVII e para apresentá-las ao público em geral.

Os editores

INDIFERENÇA DE DEUS E O MUNDO DOS HUMANOS SEGUNDO DESCARTES, DE ETHEL ROCHA

Sacha Zilber Kontic
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
szkontic@gmail.com

ROCHA, E. M. *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

Dentre os grandes temas da metafísica cartesiana, a tese da livre criação das verdades eternas talvez seja um dos menos explorados pela tradição de comentários. Isto não é algo fortuito. Descartes não parece ter desejado que ela tivesse um papel de destaque em seus escritos. Ela é explicitada sobretudo em sua correspondência, e, nas obras publicadas em vida, a livre criação das verdades eternas é mencionada explicitamente apenas uma vez, a saber, nas respostas às objeções que Arnauld dirige às *Meditações*. Em seu livro, Ethel Rocha pretende não somente recuperar a importância dessa tese, mas sobretudo torná-la uma chave de leitura para

o pensamento de Descartes, buscando suas consequências mesmo onde o filósofo francês não as reivindica explicitamente.

Para tanto, a autora defende uma leitura forte da tese cartesiana. Segundo ela, Descartes não se limita a afirmar que Deus é de tal modo livre para criar as verdades eternas que ele poderia ter feito que 2+2 não fosse igual a 4, ou que o princípio de não contradição não se aplicasse. Defendendo uma interpretação mais radical desta tese, Ethel Rocha afirma que, para Descartes, Deus não somente *pode* criar verdades eternas distintas daqueles que ele criou, mais também que ele efetivamente e necessariamente, as cria. Haveria então uma desconexão entre, por um lado, o conhecimento finito que os homens podem possuir do mundo, visto que nossas mentes são criadas de tal modo que não podemos conceber verdades contraditórias, e, por outro, o conhecimento e a criação do mundo por Deus. Esta leitura, como a autora não deixa de destacar, implica uma releitura da função da veracidade divina no interior do pensamento de Descartes e, em particular, do projeto das *Meditações*.

O livro é dividido em três seções. A seção I se dedica à análise dos argumentos centrais de Descartes para afirmar que Deus é capaz de criar coisas que percebemos como contraditórias. O núcleo do argumento cartesiano é bem conhecido: Deus cria livremente todas as coisas, todas as verdades e, dentre elas, todos os princípios matemáticos e lógicos. O foco da autora repousa, contudo, sobre um ponto específico dessa tese, a saber, o que significa a afirmação de que Deus poderia ter criado as coisas e as verdades diferentemente? Ethel Rocha explora as afirmações de Descartes a respeito da infinidade divina para compreender o estatuto próprio daquilo que para nós é impensável, mas que não é impossível do ponto de vista divino. Sua análise a leva a afirmar que há três instâncias

nas quais Deus pode criar livremente as verdades: 1) como parte de Sua essência, 2) como uma verdade instanciada no mundo criado, 3) como verdades criadas na mente humana, isto é, como ideias inatas. Temos algumas experiências dessas verdades instanciadas que não correspondem a ideias claras e distintas no intelecto, das quais a união substancial seja talvez a mais notável. Mas nada impede, afirma a autora, que possa ou mesmo deva haver outras das quais sequer temos experiência, e que são para nós como um mundo misterioso fora de nosso alcance.

A seção II tem como objeto a tese cartesiana da autocausação de Deus, isto é, de Deus como *causa sui*, que Descartes introduz em suas respostas às objeções de Caterus e de Arnauld. Conformemente a sua leitura forte da tese da livre criação das verdades eternas, a autora defende que a autocausação divina não é apenas sua consequência, mas também a sua garantidora. A análise pormenorizada dessas duas respostas mostra que, mesmo que Descartes se apoie em sua concepção de causa eficiente para fundamentar a noção de Deus como *causa sui*, ele depende igualmente da noção de que Deus é a causa de todas as verdades e de todas as essências em si próprio. Como em Deus não há partes, é forçoso admitir, como mostra com clareza a autora, que ele cria a si mesmo ao criar todas as verdades e todas essências, isto é, que a livre criação das verdades e a autocausação são um mesmo ato.

A seção III, por sua vez, aborda uma das principais dificuldades que se seguem de uma tal interpretação da tese da livre criação das verdades eternas: se Deus pode criar verdades que nos escapam, qual é então o papel da veracidade divina que Descartes tanto se esforça para demonstrar nas *Meditações*? Ethel Rocha recusa uma leitura simplista que colocaria Descartes como um defensor de uma racionalidade capaz de acessar uma

verdade objetiva absoluta por meio de ideias claras e distintas. A partir da análise das duas primeiras meditações, a autora defende que a razão que é colocada em dúvida não pode ser identificada peremptoriamente com a razão em geral, mas antes com a razão tal como ela era concebida pela escolástica, isto é, uma razão que recorre à experiência e, no caso das ciências puras, à abstração. O que é colocado em questão por Descartes ao defender a certeza das ideias claras e distintas não seria então uma correspondência entre as ideias e a verdade absoluta. No seu lugar, as ideias claras e distintas seriam verdades indubitáveis segundo princípios racionais para o ser racional finito, mas não necessariamente verdades que encontram uma correspondência no mundo criado ou na substância divina. Isso basta para que essas ideias garantam a indubitabilidade, *para nós*, daquilo que independe dos sentidos, tal como a matemática e a geometria. O que se garante com a veracidade divina é assim um certo uso da razão, independente dos sentidos, que se constitui como conhecimento para o ser racional finito.

Rigoroso e detalhista, o livro de Ethel M. Rocha propõe uma leitura da tese da livre-criação das verdades eternas na qual ela se encontra no centro da concepção cartesiana de conhecimento. Centralidade que por sua vez implica em uma distinção radical entre a verdade das ideias claras e distintas (o conhecimento humano) e toda verdade, ou então a verdade concebida em termos absolutos, que não é limitada pelo princípio de não contradição (o conhecimento divino). Mais do que uma contribuição para o debate sobre essa difícil tese, Ethel Rocha propõe um deslocamento do próprio eixo de gravidade do cartesianismo, e em especial do projeto das *Meditações*: da identificação entre a verdade e o conhecimento certo e indubitável, passa-se à questão de legitimar um conhecimento próprio à mente finita ou ao "mundo dos humanos".

DESCARTES SEGUNDO A ORDEM DAS RAZÕES, DE MARTIAL GUEROULT

Beatriz Laporta[1]
Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
laporta.beatriz@gmail.com

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Érico Andrade (coordenador), Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. Revisão técnica: Luís César Oliva. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

Tarefa difícil essa de, em tão poucas páginas, escrever sobre *Descartes e a ordem das razões* de Martial Gueroult. Difícil não só porque o livro é um dos mais famosos comentários sobre uma das principais obras da história da filosofia francesa, as *Meditações Metafícas* de René Descartes, ou por ele ter mais de 800 páginas, mas também por ser em si um monumento. É sabido que esse livro é um extenso comentário da principal publicação sobre a metafísica cartesiana e, por isso mesmo, por

1 Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2019/04830-4

ele ser tão extenso, seria impensável aqui retomar o caminho feito por Gueroult. Por mais que seja tentadora a riqueza do discurso, o foco é comemorar que desde 2016 temos a tradução para o português feita pelos professores Éneias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares, coordenada por Érico Andrade e publicada pela editora Discurso Editorial.

Tal como dizemos com segurança que as seis *Meditações* constituem uma obra monumental para o estudo de filosofia, afirmamos sem dúvida que esta obra gueroultiana não fica atrás. E, ao mesmo tempo que concordamos com a importância de bem compreender as *Meditações*, enxergamos o trabalho excepcional que Gueroult fez sobre essa tarefa e, dito isso, a igual importância de uma tradução séria e comprometida feita aqui no Brasil. Ora, é um trabalho tão rico e minucioso que não poderia ser outra a obra escolhida pelos professores para ser traduzida. Fato interessante ainda é que a tradução que aqui temos é a única feita para o português de um livro do Gueroult.

Sessenta e três anos se passaram entre a primeira edição francesa e essa primeira tradução brasileira que segue a mesma estrutura da original, isto é, é dividida igualmente em duas partes entituladas "A alma e Deus" e "A alma e o corpo". No sumário analítico, cada parágrafo é apresentado por um título que resume o que ele traz. Cada parte (a primeira é dedicada às 5 primeiras *Meditações* e a segunda somente à sexta) é dividida em diversos capítulos e, cada capítulo, em parágrafos intitulados. Assim, mais do que dizer que Gueroult vai linha a linha, dizemos que ele vai letra a letra.

Gueroult foi o autor de diversas obras sobre filosofia, se concentrando prioritariamente na história da filosofia moderna (séc XVII) e

tendo se tornado referência para vários estudiosos da filosofia cartesiana, principalmente pela sua paixão pela sistematicidade, traço que se destaca em sua trajetória. Mas por que dizemos que *Descartes segundo a ordem das razões* é uma obra monumental? Além do que foi dito, elencamos que Gueroult traz claramente não só o problema analítico-filosófico posto, a saber, "a análise objetiva das estruturas da obra, no caso, das *Meditações*, que contêm o essencial da metafísica cartesiana [...]" (GUEROULT. 2016. p. 11), como também o lugar de onde parte dentro da fortuna crítica de comentadores cartesianos, isto é, ele mostra com quem debate, qual é o seu objetivo, e lembra também das regras para ser um bom historiador de filosofia. Enquanto historiador da filosofia, Gueroult se opõe ou se alia a outros que discutiram o mesmo assunto, conceito, estrutura ou filósofo, reinventando e criticando o que já foi escrito. Gueroult segue à risca as "regras de bom senso que devem impor-se a todo historiador" apresentadas brevemente por Descartes em uma carta a Voetius, a saber, que é do corpo inteiro da obra que podemos extrair "o fruto precioso", e não de pensamentos soltos. Não temos receio em ver seu mérito em seguir o que se propôs a fazer enquanto historiador da obra cartesiana.

O notável nessa obra é o amor que Gueroult tem pelo método. Trazendo as próprias palavras do autor para justificar isso, mostramos que ele – o método- é mesmo tão incomparável que é "preferível inicialmente interrogar-se sobre seu método, para ver se ele convém" em vez de "reivindicar para si- o que é humano, mas irrisório – a exclusividade da verdade", pois "por aí, ao menos, colocar-se-ia uma questão cartesiana [...]" (GUEROULT. 2016. p. 12). Porém, qual será esse método? Ora, ele será "analisar as estruturas da obra". E é isso que Gueroult vai buscar em todo o seu comentário. E como o fará? Responde ele, "é preciso então, antes de tudo, colocar a nu essa *ordem das razões* que, aos olhos de

Descartes, é a condição *sine qua non* do valor de sua doutrina" (GUEROULT. 2016. p.13). Dessa forma, somos obrigados a ver tamanho esforço e comprometimento desse comentador.

Se é por meio da descoberta das estruturas que temos a demonstração, e somente por meio dela que temos filosofia, vemos que o comentário de Gueroult é mais que isso- um comentário- ele é mesmo um questionamento filosófico próprio. Diz o autor sobre as *Meditações* que "[a] demonstração combina os meios lógicos aos meios arquitetônicos. A arquitetônica é o que aproxima a obra filosófica da obra de arte." (GUEROULT. 2016. p. 11). Assim, da mesma forma que Gueroult estava falando das *Meditações*, podemos dizer que seu comentário é uma obra de arte.

SOBRE A GENEROSIDADE: CERTEZA, AÇÃO E PAIXÃO NA ÉTICA CARTESIANA, DE ÉRICO ANDRADE.

Abel dos Santos Beserra
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abel.beserra@usp.br

ANDRADE, É. *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana.* São Paulo: Edições Loyola, 2017.

Érico Andrade, em *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*, promove uma análise tanto rigorosa quanto inovadora de Descartes. O autor enfrenta, ao longo de cento e cinquenta páginas, questões difíceis e cuja interpretação não é consensual entre os estudiosos do legado cartesiano. Ele, aliás, está plenamente consciente disso, como aponta sua observação sobre um possível *anacronismo*, pois: se, por um lado, talvez seja inevitável incorrer em algum anacronismo ao renovar a leitura de um filósofo clássico, por outro lado, este risco pode renovar seu pensamento ao articulá-lo a inquietações do tempo presente(p. 116). Ao final dos três capítulos do livro temos certeza de que sua leitura foi

bem sucedida. Não por ter oferecido uma resposta última aos problemas suscitados pelo último texto de Descartes, *As Paixões da Alma*; tampouco por meramente reciclar o longo embate sobre a sexta *Meditação* que atravessou o horizonte seiscentista e chegou à contemporaneidade.

Nesse quadro, uma das teses mais importantes a que chega Andrade (p. 117) na terceira parte de seu trabalho é a de que as ideias originalmente formuladas por Descartes sobre a ética podem ser aproximadas da *ética do cuidado,* elaborada a partir do final do século xx, sobretudo, embora não somente, por pensadoras feministas. A relação entre um filósofo moderno e as perguntas da atualidade não é, como se poderia pensar, arbitrária, além de exigir mediações. E essas relações são exatamente o que a argumentação de Andrade consegue explicitar por meio de um determinado entendimento do conceito cartesiano de *generosidade*. Cabe ainda enfatizar que a proximidade defendida na última parte da obra entre a *ética do cuidado* e a *ética cartesiana* se alicerça nos capítulos precedentes.

No primeiro capítulo Andrade discute como Descartes propõe que o ser humano possa ter *certeza* e ressalta que se trata de um processo inscrito na *ordem das dificuldades* (p. 49). Nesse processo, seria um erro tomar a *certeza metafísica* como modelo para a *certeza moral*. Posto que o campo prático, referente à *união da alma e do corpo*, exige uma investigação em termos diferentes: tanto daqueles de um entendimento puro, como opera na ordem das razões das *Meditações*; quanto implicados no funcionamento mecânico dos corpos, como ocorre nos textos cartesianos sobre a física.

Por sua vez, no segundo capítulo, o autor argumenta que a redução do corpo a um conjunto de comandos fisiológicos também não se

sustenta (p. 82), pois isso ignoraria a própria condição humana de um *corpo extenso* que se encontra unido a uma *alma pensante*. Nesse sentido, apenas a adequada consideração sobre as *paixões* poderia conduzir a alguma *certeza* no campo das ações humanas. Desse modo, o ser humano conseguiria *administrar suas paixões* (p. 106): quer pela *troca* de uma paixão indesejada por outra mais condizente com a avaliação da razão sobre qual é a melhor ação disponível para a vontade; quer pela *pulverização* dos objetos que evocam uma paixão, ampliando as chances de que uma ação eficaz a realize, dada a maior diversidade de meios para sua efetivação.

Em todo caso, tudo isso assume e reitera uma certa compreensão do conceito de *vontade*, segundo a qual esta deve ser: *submetida* (p. 44); *subordinada*, *constrangida* e *vinculada* (p. 45); *circunscrita* (p. 46);ou, ainda, *forçada* (p. 52). O inventário dos termos revela um problema, não de Andrade, mas relativo aos conceitos cartesianos: a *vontade* é inteiramente livre, mas deve assentir ao que lhe apresenta o entendimento, sob pena de conduzir ao *erro* formal, com uma ação pautada no *obscuro e confuso*, ao invés do *claro e distinto*, nos termos da quarta *Meditação* cartesiana. Ora, a própria possibilidade do *erro formal* citado por Descartes arquiteta a dificuldade da tomada de decisão, da *certeza*, relativa à esfera moral. Afinal, o campo da *união da alma e do corpo* remete não ao *claro e distinto*, mas sim ao *obscuro e confuso*. E Andrade enfrenta esta tensão interna ao texto cartesiano delimitando o campo de *ação* da *vontade* a partir do que lhe prescreve o *entendimento* (p. 96 - 97). É nessa direção que sugere, no caso de duas paixões disputarem o *protagonismo*, que o entendimento *desempate* a situação (p. 101). Não deixa de ser uma saída, mas é preciso reconhecer que se trata de um ponto delicado do cartesianismo, porque *a clareza e a distinção*, através da qual a razão pode chegar a uma *certeza* indubitável, não está presente no âmbito prático da *união da alma e do corpo*. Ademais,

é possível perguntar se a própria vontade não poderia entrar em conflito com ela mesma ao perseguir simultaneamente dois objetivos opostos. Nesse ponto, não parece existir resposta imediata em Descartes.

Cumpre salientar que Andrade não se omite diante destes elementos problemáticos em Descartes e procura uma resposta na defesa do *critério* para o acerto e o erro não poder ser idêntico ao da *certeza metafísica*, devendo ser obtido por meio da *prática*. Dado que as paixões não teriam *valor moral intrínseco*, sendo preciso verificar se são boas ou más conforme um *projeto de vida singular* (p. 94). A ética cartesiana, nesse cenário, se distanciaria de outras propostas, como a estoica ou a fisicalista. Pois ainda que devido à bondade divina, nos termos da sexta *Meditação*, todas as *paixões* sejam boas, é sempre necessário verificar racionalmente sua adequação ou inadequação ao projeto específico de uma *boa vida*, de uma *vida feliz* (p. 99). É a *finalidade* ou a *intenção* implicada neste projeto (p. 73 - 74) que organiza e singulariza a experiência humana de ser um *corpo unido a uma alma*. Logo, uma ética estritamente *formal* ou *a priori* não é justificável pela letra cartesiana.

Em suma, Andrade estabelece com sucesso que as paixões seriam propriedades cognoscíveis apenas no e pelo *composto alma e corpo* (p. 77). Por seu turno, isso torna a *generosidade* uma paixão cardeal para entender a ética em Descartes, pois é ela que melhor descreveria um *bom uso da vontade* pelo ser humano (p. 129). O autor não ignora o aspecto virtuoso da *generosidade*, pelo contrário, mas sua posição na terceira parte do livro é declaradamente contrária a interpretações como a de Shapiro (2011), que aproxima Descartes de uma *ética das virtudes*, e parece dar maior relevo à *generosidade* enquanto uma paixão. Pois a *atenção ao outro* e o *altruísmo*, marcantes na *generosidade*, permitem a Andrade postular com êxito que a

abordagem cartesiana pode ser aproximada da *ética do cuidado* (p. 133), no que pesem suas diferenças.

Portanto, é notável o esforço de *Sobre a generosidade*em responder a uma dúvida capital, retomada por Andrade (p. 13): "*Quod vitae sectabor iter?* [Qual caminho de vida seguir?]" (DESCARTES, 1901, AT, x,p. 183). Segundo Rodis-Lewis (1996, p. 65 - 66), esta questão consta em uma passagem onírica ocorrida entre 1619 e 1621 que foi recuperada dos escritos cartesianos, junto a outros sonhos, e compilada sob o nome de *Olympica*. O então jovem Descartes depara-se com um verso presente no *corpus poetarum*, o início do *Idílio XV*de Ausónio, conhecido por ele desde o colégio La Flèche. Andrade cita esse excerto na abertura de seu livro, que muitos consideram sintetizar os objetivos de Descartes e da própria filosofia moderna, e defende que ela é a ponte entre o pensamento cartesiano e o contemporâneo. Afinal, *que vida merece ser vivida?* Nos termos do autor: uma *vidagenerosa*. A tese solidamente tecida por ele propõe um diálogo entre a *ética cartesiana* e a *ética do cuidado*, um caminho potente para responder a uma pergunta que já interpelava o jovem Descartes e que continua a nos interrogar.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, R. (1901).*Œuvre de Descartes* - Vol VII e XI. ADAM, C.; TANNERY, P.(Ed). Paris: Léopold Cerf.

RODIS-LEWIS, G. (1996). *Descartes - a biografia*. Trad.: F. Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.

SHAPIRO, L. (2011).*A ética de Descartes*. In: BROUCHTON, J.; CARRIERO, J.*Descartes*. Trad.: L. Levy e E. Rocha. Porto Alegre: Penso.

A CIÊNCIA EM DESCARTES: FÁBULA E CERTEZA, DE ÉRICO ANDRADE

Sacha Zilber Kontic
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
szkontic@gmail.com

ANDRADE, É. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

A ideia de que a ciência possa ser compreendida como uma fábula certamente não é das mais aprazíveis para muitos cientistas, e parece inusitada quando aplicado a um pensador tão preocupado com a certeza como é o caso de Descartes. Mas é justamente essa analogia, tirada de uma carta de Descartes a um de seus correspondentes, que constitui o fio condutor escolhido por Érico Andrade para introduzir o pensamento científico cartesiano. Retomando de forma clara, concisa e didática temas que o autor desenvolveu ao longo de suas pesquisas e que publicou em diversos artigos, esse pequeno livro oferece uma introdução aos fundamentos da concepção de ciência desenvolvida por Descartes.

Érico Andrade privilegia primeiras obras de Descartes, em especial as *Regras para a direção do espírito* e *O Mundo ou o tratado da luz* (essa última objeto de uma criteriosa tradução publicada pelo autor em 2008), sem deixar de recorrer aos escritos posteriores quando necessário. A escolha dessas obras em detrimento de outras traz um grande benefício, que é o de expor a própria gênese do pensamento científico cartesiano – gênese que, por sua vez, tem sua origem tanto em preocupações propriamente científicas quanto em questionamentos metodológicos e metafísicos. Isso fica claro desde o primeiro capítulo, no qual segue passo a passo o desenrolar das *Regras* para mostrar como a busca pela certeza nas ciências conduz Descartes à noção de uma disciplina universal (*mathesis universalis*) fundada no binômio *ordem* e *medida*. A análise do texto cartesiano deixa claro que não se trata de fundar um método conforme aos objetos da ciência, mas, inversamente, buscar na natureza da razão humana os fundamentos de um conhecimento que se quer certo e seguro.

Contudo, é certo que sem um fundamento metafísico que garanta a imutabilidade da natureza a razão não pode por si mesma fundar a ciência. Para esclarecer este ponto, o autor volta sua atenção no segundo capítulo ao papel da metafísica na fundamentação da física cartesiana. O seu foco é no modo como, por um lado, Deus se estabelece como o elemento garantidor da imutabilidade das leis da natureza e, de outro, como a compreensão dos corpos como extensão – isto é, como largura, comprimento e profundidade – permite o estabelecimento de uma física fundada na ordem e na medida. Por fim, aborda o estatuto das hipóteses na ciência cartesiana, ponto fundamental para compreender a caracterização da ciência como uma fábula.

O terceiro e último capítulo aborda alguns dos principais resultados do modo como Descartes fundamenta a sua ciência, tal como a sua

teoria da luz, do movimento, dos vórtices, entre outros. Ao apresentar essas teses de modo claro e didático, o autor elucida teses da física cartesiana que, por sua distância temporal e aparente estranheza, são difíceis de compreender até mesmo para estudiosos do período. Embora não seja exaustiva, a análise desses exemplos permite traçar um retrato da ciência cartesiana em seus resultados concretos. Érico Andrade não deixa de ressaltar também a importância da experiência para confirmar e, se for o caso, corrigir suas teses. A imagem da ciência cartesiana que emerge não é a de uma doutrina estática, mas sim a de uma ciência que busca sempre a hipótese mais sólida para explicar os fenômenos físicos, recorrendo tanto aos conhecimentos claros e distintos quanto à confirmação dessas explicações pelas experiências.

O caráter introdutório do livro impede que ele seja uma análise rigorosa do que é para Descartes uma explicação científica, explicitando seus pressupostos e expondo os seus principais resultados. Mais do que se poderia esperar de uma mera introdução, Érico Andrade apresenta de modo conciso todos os elementos fundamentais que permitem uma compreensão do projeto científico cartesiano. Isso faz deste pequeno livro uma contribuição essencial para os estudos cartesianos no Brasil, sendo de interesse tanto para os leitores que começam a se aventurar nas obras de Descartes, seja para seus leitores mais avançados.

DISCURSO DO MÉTODO & ENSAIOS, DE RENÉ DESCARTES

Gabriel Frizzarin de Souza[2]
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@usp.br

DESCARTES, R.(2018). *Discurso do Método & Ensaios*. Organizado por Pablo Rubén Mariconda; traduzido por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp.

Em 1637 vem a lume um conjunto de quatro ensaios reunidos sob o título de *Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar as verdades na ciência, mais A dióptrica, Os meteoros e A geometria que são ensaios desse método*, conjunto assinalado amiúde como um marco para a constituição da ciência moderna. Se, por um lado, ninguém ignora o ensaio introdutório de seis partes no qual se discorre sobre o método, cumpre recordar, por outro lado, que a ele se seguem imediatamente dez discursos responsáveis por compor o ensaio *A dióptrica*, que apresenta

2 Este trabalho teve o apoio da FAPESP (2019/27118-8).

estudos sobre a natureza da luz e suas propriedades de reflexão e refração, estudos sobre a anatomia do olho humano e a fisiologia da visão e, ainda, estudos técnicos acerca da produção de instrumentos ópticos. Seguem-se, então, outros dez discursos do ensaio *Os meteoros*, cujo escopo temático consiste em descrever a natureza da matéria e os corpos em geral, bem como em explicar o funcionamento de determinados corpos, enveredando por um esclarecimento acerca de fenômenos ópticos, como o arco-íris. E se seguem, finalmente, mais três livros responsáveis por compor o ensaio *A geometria*, voltado à resolução de equações e à produção de curvas correspondentes. Eis, então, que a presente edição traz à língua portuguesa a tradução do *Discurso do Método* e dos três ensaios que originalmente o acompanhavam, restituindo o texto integral tal como publicado em 1637 e oferecendo ao público notas explicativas à obra cartesiana; tradução e comentário resultantes do trabalho coletivo de um grupo de pesquisadores e professores universitários.

Em sua esclarecedora introdução, Pablo Rubén Mariconda resume a problemática envolvida na publicação fragmentada de *Discurso & Ensaios* e revela a significação do projeto de tradução integral da obra. Ao ocasionar certas distorções (supor que o método precisa de fundamentação metafísica, desconsiderar o caráter técnico do método e minimizar o seu alcance prático), a fragmentação tem como consequência não somente romper a inteligibilidade do conjunto da obra, como também transgredir a própria intenção de Descartes, que visava a publicar o *Discurso do Método* como uma introdução aos ensaios. Com efeito, Mariconda resgata uma carta de Descartes enviada a Mersenne, em março de 1637, para recuperar o propósito do autor naquele momento em que a obra acabava de ser impressa: à diferença de um tratado, o *Discurso do Método* deve ser entendido como prefácio ou advertência concernente ao

método, para mostrar que não se deve ensiná-lo, mas falar dele, pois ele consiste mais na prática do que na teoria, razão pela qual os três ensaios que se seguem são nomeados justamente ensaios *desse* método. Fiel ao propósito cartesiano em 1637, Mariconda lança luz sobre o projeto a que se liga *Discurso & Ensaios* e neutraliza as distorções provenientes da fragmentação, uma vez que reconsiderar o conjunto da obra permite entender que os ensaios são resultados alcançados mediante a aplicação de uma "heurística racional concernente 'à ordem e à medida' – exposta nas partes I a IV do *Discurso* – que permite chegar a resultados na perspectiva de uma unificação das ciências" (P. 17). É exatamente o empreendimento de reconsiderar a totalidade da obra que justifica a presente tradução, cujo significado mais profundo está em retomar a expressão do projeto original de Descartes em 1637, projeto de uma unidade e universalidade da ciência e da técnica por meio do método.Como defende Mariconda:

> meu propósito aqui foi alertar o leitor para a unidade de *Discurso & Ensaios*, que, ao reunir pesquisas médicas, ópticas e matemáticas, mostra exemplos de aplicações do método proposto por Descartes e congrega o conjunto de aquisições da filosofia prática cartesiana, a qual se assenta na unidade metodológica das ciências e das técnicas (P. 60).

Na esteira dessa proposta que oferece a interessante perspectiva de restabelecer a integralidade de *Discurso & Ensaios*, inclusive com as advertências e os sumários originais, é importante destacar que a tarefa de tradução teve como objetivo primordial a fidelidade textual, de modo que a principal diretriz adotada consistiu em manter o texto em português o mais próximo possível do original francês, utilizando para tanto o volume VI da edição de obras completas de Descartes, editada por Charles Adam e Paul Tannery.Talvez não seja fora de propósito

considerar que a maior dificuldade dessa empreitada esteve no processo de uniformização dos textos, em dois sentidos: em primeiro lugar, os tradutores procuraram manter em português o sentido do texto cartesiano e, ao mesmo tempo, respeitar as variações de estilo de redação, já que muitas das linhas que compõem *Discurso & Ensaios* decorreram do remanejamento e da reescrita de obras anteriores, tais como as *Regras para a direção do espírito* e *O mundo ou tratado da luz*. Em segundo lugar, os textos de *Discurso & Ensaios* estiveram a cargo de diferentes tradutores, o que implicou um rigoroso trabalho de revisão e uniformização da redação em português. É igualmente importante ressaltar a atividade coletiva que resultou nas notas explicativas, responsáveis por fornecer ao leitor instrumentos preciosos para compreender a letra do texto cartesiano, bem como para situá-lo à roda da fortuna interpretativa. As notas iniciais de cada um dos ensaios oferecem um panorama de composição da obra, colocando o leitor em posse do percurso expositivo do texto, de sua organização temática e dos conteúdos centrais que o estruturam. As notas contextuais, por sua vez, permitem esclarecer aspectos importantes dos temas tratados, utilizando para isso excertos das obras de Descartes em que o mesmo assunto é abordado: exemplo disso é a segunda nota do primeiro discurso do ensaio *Os meteoros*, que aproveita a apresentação da teoria sobre a natureza da matéria e a composição dos corpos para expor um quadro de referências da mesma teoria em outras obras cartesianas, como nos outros ensaios do método, na correspondência, em *O mundo ou tratado da luz* e nos *Princípios da filosofia*. Nutrindo por completo os estudos de *Discurso & Ensaios*, a presente edição contempla ainda notas críticas que visam a apresentar as principais interpretações das teses cartesianas, sugerindo até mesmo uma bibliografia para o aprofundamento dos assuntos: esse é o caso da nota sete do primeiro livro do ensaio *A*

geometria, na qual se discute o procedimento de Descartes proposto nesse ensaio e a sua relação com a tradição de análise dos antigos.

De maneira geral, a tradução e o comentário de *Discurso & Ensaios* colocam os leitores de língua portuguesa às voltas com a obra de 1637, abrindo uma via para explorar o estado do projeto cartesiano naquele exato momento. Sem dúvida existem controvérsias relacionadas à coesão do conjunto da obra, alegações de que a leitura do *Discurso do Método* e dos três ensaios informa precariamente o que seria, em Descartes, o método de descoberta (como diz Alquié em suaintrodução às obras), ou insinuações de que, entre os ensaios, somente alguns demonstram a excelência do verdadeiro método (CF. CARTA A MERSENNE, FIM DE DEZEMBRO DE 1637; CF. CARTA A P. VATIER DE 22 DE FEVEREIRO DE 1638). Mas importa notar que problemas como esses só podem se tornar matéria de pensamento graças à tradução integral da obra e ao comentário de sua publicação original. Assim, fica claro que a grande contribuição desta edição consiste em fazer conhecer o conjunto de *Discurso & Ensaios* e auxiliar o público a compreendê-lo em sua ordem, convidando os leitores a refletir sobre a apresentação do método no *Discurso* e os resultados obtidos de sua aplicação nos *Ensaios*, sobre a dióptrica e a técnica, sobre os meteoros e as explicações mecanicistas, bem como sobre a geometria e o aporte de uma prática. Trata-se, numa palavra, de recuperar um quê do brilho que irradiou o aparecimento do conjunto da obra em 1637. Completa, rigorosa e instrutiva, a presente edição comentada da tradução de *Discurso & Ensaios* torna-se referência valiosa aos estudos cartesianos.

DESCARTES E O ÓDIO À ESCRITA, DE ULYSSES PINHEIRO

resenha de Sacha Zilber Kontic
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
szkontic@gmail.com

PINHEIRO, U. *Descartes e o ódio à escrita.* Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

O livro de Ulysses Pinheiro busca analisar um tema pouco desenvolvido nos comentários à obra de Descartes, a saber, a própria atitude de Descartes frente à escrita e, em especial, frente aos limites que sua própria filosofia impõe ao ato de escrever. Seu ponto de partida é a constatação presente na sexta parte do *Discurso do Método* na qual o filósofo francês afirma possuir uma tal inclinação que o levou a sempre odiar o ofício de fazer livros. No lugar de atribuir essa afirmação a uma mera idiossincrasia de Descartes ou a uma observação despropositada, Ulysses Pinheiro propõe tomar este ódio à escrita como uma chave de leitura para a obra cartesiana como um todo. Desse modo, o discurso

que Descartes elabora sobre a sua própria obra ganha uma relevância tão grande, ou talvez maior, do que a própria doutrina exposta.

Ulysses Pinheiro exclui de partida alguns dos recursos mais usuais para abordar o tema da escrita cartesiana, como uma análise biográfica, psicológica ou até mesmo histórica. Também é dispensada a análise propriamente estilística das famosas frases longas, ou a complexa relação de Descartes com a retórica clássica. Em seu lugar, o que é colocado em questão é o modo como Descartes se refere à sua própria obra em seus escritos. Referências que possuem uma dupla função: por um lado explicitam o limite que Descartes estabelece à sua própria filosofia, descrevendo em quais temas ele pode ou não se alongar ou se aprofundar, e por outro fazem emergir do texto uma figuração do próprio autor, que se põe a refletir sobre o seu próprio texto. É ao tematizar esses limites que Descartes impõe à sua própria escrita e, de modo geral, à sua filosofia, que se torna possível, segundo Ulysses Pinheiro, compreender como o ato da escrita pode ser apresentado sob o signo afetivo do ódio.

O livro é divido em quatro capítulos. Os três primeiros dedicam-se a três destes limites que Descartes estabelece para a sua própria escrita. O primeiro se debruça sobre o que é talvez o tema no qual a filosofia cartesiana encontra o seu mais claro e mais explícito limite, a saber, a teologia. O autor busca, pela análise a noção de vontade e de sua relação com debates entre o jansenismo e o molinismo, os motivos do silêncio do filósofo sobre a questão da graça, para a qual é instigado continuamente por seus objetores a explicar. A filosofia encontra aqui seu limite no caráter infinito da liberdade cartesiana, o que torna essa vonade irredutível a uma série finita de razões.

O segundo capítulo passa então ao exame da tese da livre criação das verdades eternas, na qual o tema da vontade se encontra referido à vontade criadora de Deus. É nela que Ulysses Pinheiro afirma se encontrar o fundamento da atitude ambígua de Descartes com a teologia. Encontrando-se na fronteira entre a filosofia e a teologia, a livre criação das vontades eternas funda a incompreensibilidade e a obscuridade inerente à teologia em um conhecimento compreensível da natureza de Deus. A tensão entre a certeza clara e distinta de que a vontade infinita de Deus deve ser inteiramente livre e indiferente, e a incompreensibilidade dos fins e da razão dessa vontade que cria as verdades, constitui o terreno escorregadio no qual se funda a aversão de Descartes à teologia

Voltando-se às *Meditações*, o terceiro capítulo analisa a relação do *eu* autoral, criado pelo caráter reflexivo do texto, com o *eu penso* instituído pelo cogito. Aqui, o limite da escrita se encontra na natureza corporal e, sobretudo, temporal da linguagem. A escrita, que Descartes frequentemente trata apenas como um auxílio da memória, engaja o leitor em um tempo mental contínuo. Contudo, ao apresentar o cogito, essa atividade mental só se realiza plenamente quando remetida para uma instantaneidade de uma intuição que se encontra para além do tempo e do texto. É nessa discrepância entre duas temporalidades que Ulysses Pinheiro encontra aquilo que faz do *eu* do cogito também uma marca autoral. A distinção de natureza entre a palavra material e o pensamento, entre o tempo da leitura e a instantaneidade da intuição, a escrita torna-se, ela mesma, um problema teórico.

O quarto e último capítulo aborda o tema do ódio. Recorrendo à descrição que Descartes faz da paixão do ódio nas *Paixões da alma*, o autor se pergunta como a atividade da escrita pode se tornar algo odioso. A partir de uma análise pormenorizada de passagens dessa obra, Ulysses

Pinheiro mostra que ao discorrer sobre os limites do que deve ser escrito, Descartes busca compreender também os requisitos, as prerrogativas e o *pathos* da própria escrita. O ódio à escrita é assim apresentado como a expressão afetiva que resulta da dualidade que o texto cartesiano instaura entre o interno e o externo, entre a temporalidade da leitura e a instantaneidade da intuição, entre a materialidade das páginas e a espiritualidade do pensamento.

A abordagem original de Ulysses Pinheiro deixa clara a tensão que se instaura na filosofia cartesiana quando ela se encontra defronte aos limites que ela impõe a si mesma – tensão que não somente se expressa em sua escrita, mais se torna constitutiva dela e, ao mesmo tempo, torna a própria escrita um objeto de elaboração conceitual.

NOTÍCIAS

LANÇAMENTOS

ÉTICA
Baruch de Espinosa
TRADUÇÃO: Diogo Pires Aurélio
Editora Relógio d'Água

"São muitas as razões que fazem deste livro uma obra singular, a menor das quais não é, certamente, o seu título: Ética Demonstrada segundo a Ordem Geométrica. Porquê Ética, se as questões do bem e do mal só aparecem na Parte IV, depois de as três primeiras especularem sobre ontologia, epistemologia, física e psicologia, e se, além disso, desde ainda antes da sua publicação, o livro foi sempre visto como um libelo ateísta, inspirado em Lucrécio e na forma como este encara 'a natureza das coisas'?" (Trecho da Introdução)

EVENTOS

JORNADAS "AFETIVIDADE E POLÍTICA NO SÉCULO XVII"

Entre os dias 01 e 04 de setembro de 2020, ocorreram as Jornadas "Afetividade e política no século XVII". Em função da pandemia da covid-19, o evento foi realizado de maneira inteiramente online, por meio de videoconferências. Apesar do formato e, em certo sentido, graças a ele, as jornadas contaram com a participação de um público grande e variado, o que suscitou uma série de reflexões e debates importantes em torno das apresentações e dos temas propostos por cada expositor e expositora.

CONTENTS

ARTICLES

SPINOZA'S ETHICS AND PHILOSOPHY OF EDUCATION 15
Homero Santiago e Fernando Bonadia

THE WORM'S REASON. MEREOLOGY 55
IN SPINOZA'SPHILOSOPHY
Claudia Aguilar

UNIVOCITY VS. DUALITY IN SPINOZA: 81
STORY OF A MISUNDERSTANDING
Antonieta Garcia Ruzo

A SPRINGBOARD FOR ETERNITY 131
Kissel Goldblum

INDIVIDUO Y COMUNIDAD ENSPINOZA 155
Wolfgang Bartuschat

THE PENURY OF WORDS: SPINOZA AND THE LANGUAGE 181
Carmel da Silva Ramos

THE STORY OF A SPIRIT: NARRATIVITY AND TEMPORALITY 211
IN DESCARTES'SDISCOURSE ONTHE METHOD
Frederico Duarte Pires de Sousa

DIOPTRIQUE'S MYOPIA: 241
MERLEAU-PONTY AS A CRITIC OF MODERNITY
José Marcelo Siviero

FROM FLOW TO PRESENCE: 279
NOTES ON TIME AND ETERNITY IN PASCAL
Dani Barki Minkovicius

SOME CONSIDERATIONS ON SPINOZA'S DEFINITIONS 307
OF *ETHICS* IIN RELATION TO EUCLID'S *ELEMENTS*
Jorge Gonçalves de Abrantes

335 PRINCIPLES, CUSTOMS AND THE FOUNDATION OF KNOWLEDGE
Rogerio Fernandes Martins

363 THE INCOMPATIBILITY BETWEEN GOD AND THE MECHANISTIC SYSTEM IN HOBBES'PHILOSOPHY
Derócio Felipe Perondi Meotti

399 DESCARTES AND ELISABETH: THE PROBLEM OF VOLUNTARY ACTIONS
Rafael Teruel Coelho

429 IMAGINATION AND ERROR IN PASCAL AND IN SPINOZA
Gabriel Frizzarin de Souza

463 IS PASCAL A PRE-HEGELIAN? A COMPARISON BETWEEN THE PASCALIAN AND HEGELIAN READINGS OF SKEPTICISM
Eliakim Ferreira Oliveira

499 THE ARGUMENTATION IN *THE THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE* AND THE INHERENT TENSIONS IN THE MODERN SECULAR PROJECT
Anthony Lourimar Siqueira de Queirós

TRANSLATION

529 ON NATURE ITSELF
G.W. Leibniz

REVIEWS

581 CARTESIAN'S STUDIES IN BRAZIL: 2016-2019

607 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jul-dez 2020 ISSN 1413-6651