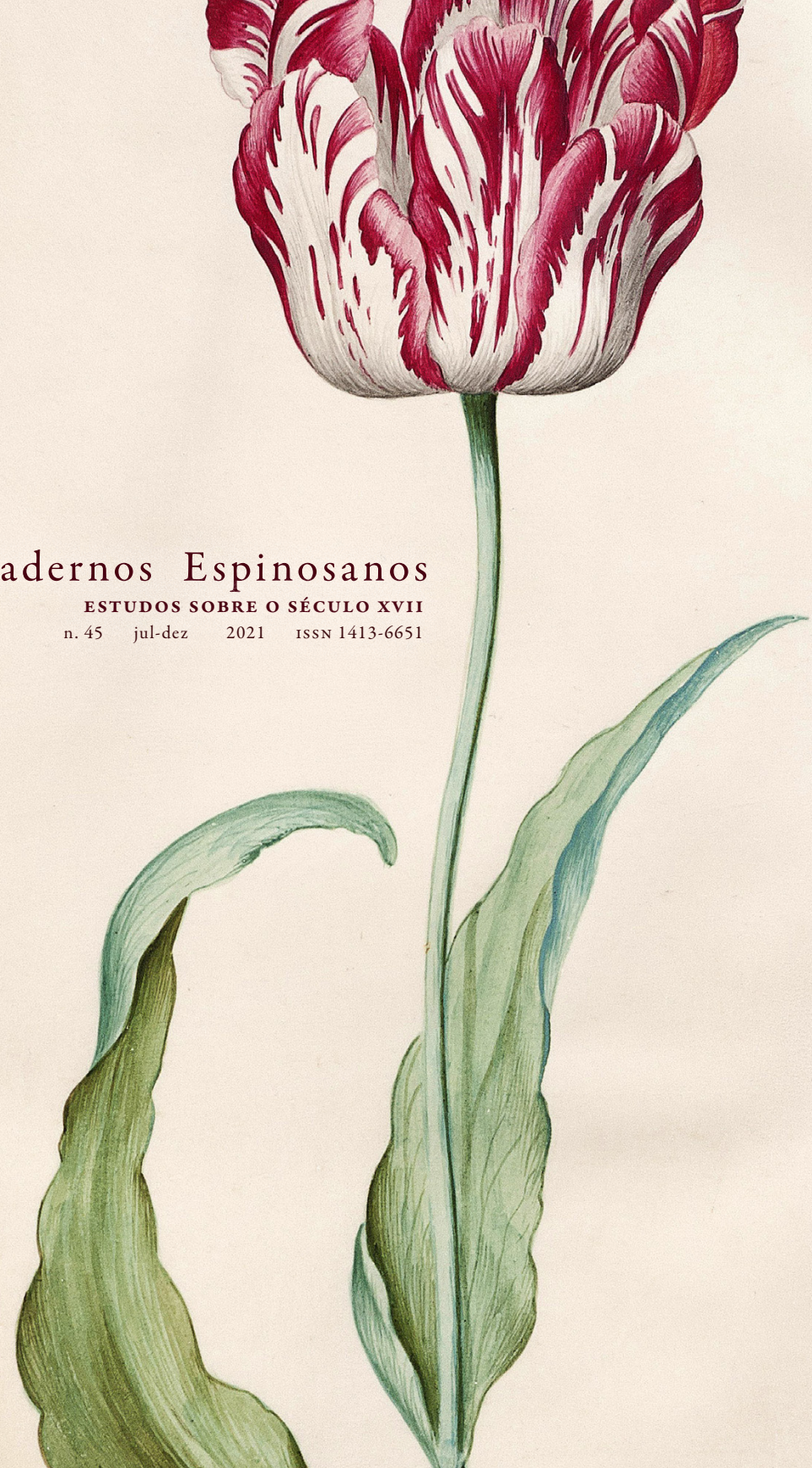
Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651



Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 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, Benito Maeso
CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (CONICET), 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), 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, Eneias Júnior Forlin, João Cortese, Ulysses Pinheiro, Luiz Carlos Montans Braga
DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

JOHN LOCKE MÉDICO: A RELAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E SUA PRÁTICA MÉDICA 15
Antônio Carlos dos Santos e Henrique Batista e Silva

A QUESTÃO DO INFINITO EM PASCAL E ESPINOSA 49
Rodrigo Hayasi Pinto

MITO E HISTÓRIA. O QUEBRA-CABEÇA EM TORNO DAS MULHERES E DA DEMOCRACIA NO *TRATADO POLÍTICO* DE ESPINOSA 87
Antônio David

ESPINOSA DE PRECIADO: POTÊNCIA DE AGIR COMO *POTENTIA GAUDENDI* 135
Cleiton Zóia Münchow

A CRÍTICA NA REPÚBLICA DAS LETRAS: OS LIMITES DA POLÊMICA NO MUNDO ERUDITO SEGUNDO BAILLET E BAYLE 161
Paulo Borges de Santana Júnior

UM VAZIO PARADOXAL? ENTRE PASCAL E A PSICANÁLISE 191
Abel dos Santos Beserra

A LINGUAGEM EM HOBBES: 1656, 1651 E 1650 221
Mariana Dias Pinheiro Santos

TRADUÇÃO

257 COMENTÁRIO DE RENÉ DESCARTES SOBRE UM CERTO PANFLETO PUBLICADO NA BÉLGICA NO FIM DO ANO 1647 COM O SEGUINTE TÍTULO: EXPLICAÇÃO DA MENTE HUMANA OU DA ALMA RACIONAL, ONDE EXPLICA-SE O QUE É E O QUE PODE SER [341], DE RENÉ DESCARTES

RESENHAS

285 ESPINOSA: A POLÍTICA DA LIBERDADE
Marilena Chaui

287 *ÉTICA*, DE BARUCH DE ESPINOSA
Luís César Guimarães Oliva

289 *A CIÊNCIA DAS CONEXÕES SINGULARES*, DE VITTORIO MORFINO
Ericka Marie Itokazu

293 *CORRESPONDÊNCIA ENTRE ESPINOSA E OLDENBURG*
Fernando Bonadia de Oliveira

301 *INDIVÍDUO E COMUNIDADE EM SPINOZA*
Daniel Santos da Silva

303 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* traz uma das mais variadas coleções de artigos dos últimos tempos. A discussão sobre o papel da medicina no pensamento de Locke abre o número, seguida de um artigo sobre o infinito em Pascal e de outro sobre o espinhoso tema da menção de Espinosa às mulheres no ponto em que se interrompe o *Tratado Político*. O olhar da contemporaneidade sobre o século XVII também está presente com a interpretação de Preciado sobre o conceito espinosano de potência de agir, que inspirou seu próprio conceito de *potentia gaudendi*, bem como com outro artigo sobre inesperadas aproximações de Pascal com a Psicanálise. Finalmente, temos trabalhos sobre a noção de crítica em Baillet e Bayle e sobre as alterações na concepção hobbesiana de linguagem na década de 1650. Além dos artigos, o número traz a tradução de um precioso comentário de Descartes a um panfleto de Regius e uma série de resenhas sobre obras de e sobre Espinosa lançadas recentemente no Brasil e em Portugal.

Boa Leitura!
Os Editores

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de pintura de Judith Leyster (1609–1660) extraído *Do Livro de Tulipas* (1643). Leyster foi a pintora mais famosa da Idade de Ouro holandesa, tendo alcançado um grau de sucesso artístico raro para uma mulher em sua época. Em 1633, tornou-se a primeira mulher a ser admitida como pintora mestre na prestigiosa Guilda de Pintores de Haarlem, obtendo assim o direito de estabelecer seu próprio ateliê-loja e de assumir alunos.

JOHN LOCKE MÉDICO: A RELAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E SUA PRÁTICA MÉDICA

Antônio Carlos dos Santos
Professor, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, Brasil
acsantos12@pq.cnpq.br

Henrique Batista e Silva
Professor, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, Brasil
henriqba@portalmedico.org.br

RESUMO: O objetivo deste texto é investigar um aspecto pouco conhecido da obra de John Locke: a relação entre a filosofia e a sua prática médica. Este tema se justifica porque a sua concepção filosófica é largamente conhecida, mas seus estudos na área de medicina são, no Brasil, praticamente ignorados. Para levarmos a cabo tal tarefa, o artigo está dividido em três partes: na primeira, abordaremos o debate em torno da prática médica inglesa no século XVII; na segunda, o pendor de Locke pela medicina e, finalmente, na terceira, a prática médica de Locke. Esperamos que o presente texto possa colaborar com o avanço de pesquisas sobre John Locke no Brasil, especialmente na sua relação com a medicina.
PALAVRAS-CHAVE: Locke; medicina; filosofia.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é contribuir com o debate sobre John Locke (1632-1704) médico, aspecto importante da sua vida profissional, esmaecido por sua monumental obra filosófica. O fato é que o autor do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (LOCKE, 1978) se dedicou à medicina antes mesmo da filosofia. Ele não só a praticou como produziu textos sobre a área. Essa fase de sua produção, no entanto, não só é excluída do seu cânone filosófico como é tida como de menor valor, não passando de arroubos das "paixões intelectuais" juvenis (ROGERS, 2007, p. 9). Ao abandonar essa parte da vida e da obra de Locke, a literatura especializada nesse pensador tem deixado de compreender a fecundidade da relação entre a filosofia e a medicina no século XVII inglês. Uma leitura atenta desses textos conduz o seu leitor a alguns questionamentos que podem ser divididos em duas frentes. Na primeira, a relação entre o seu pensamento filosófico e a sua produção intelectual envolvendo a medicina: por que essa fase da vida e da produção de Locke é tão pouco analisada? O conhecimento filosófico de Locke estaria tão distante de sua prática médica? Na segunda perspectiva, as questões se voltam para a sua concepção propriamente dita de medicina: como a concebia? Que tipo de medicina ele realmente exerceu? Instigado por estes questionamentos, buscaremos fundamentar este trabalho em três partes: na primeira, abordaremos o debate em torno da prática médica inglesa no século XVII; na segunda, o pendor de Locke pela medicina e, finalmente, na terceira, a prática médica de Locke. Esperamos que o presente texto possa colaborar com o avanço de pesquisas sobre John Locke no Brasil, especialmente na sua relação com a medicina.

No entanto, antes de entrarmos propriamente no texto, precisamos deixar clara uma precisão conceitual e metodológica: a estreita relação entre

a filosofia e a medicina que, desde os antigos gregos, denotavam o seu vínculo. Segundo Jaeger,

> A Medicina jamais teria chegado à ciência sem as investigações dos primeiros filósofos jônicos da natureza, que procuravam uma explicação natural para todos os fenômenos, sem a sua tendência a reduzir todo o efeito a uma causa e a comprovar na relação de causa a efeito a existência de uma ordem geral e necessária, e sem a sua fé inquebrantável em chegarem a descobrir a chave de todos os mistérios do mundo, pela observação imparcial das coisas e a força do conhecimento racional (2001, p. 999).

Isso implica dizer que a medicina surgiu irmanada com a filosofia dos antigos tempos gregos, numa íntima e fecunda relação epistemológica; sua legitimidade estava embasada no empirismo dos médicos e na metafísica dos filósofos em que tudo se explicava no campo das relações entre o físico e o metafísico. A importância da medicina deu-se em razão da cultura grega estar orientada tanto para a formação do corpo como do espírito. Mesmo tendo campos distintos e se diferenciado em suas origens, a medicina, bem como a filosofia, representa fértil campo de questionamentos e reflexões diante dos dilemas existenciais da humanidade. Em outras palavras: se a medicina está mais voltada para os conhecimentos biológicos e medicais, a filosofia se volta para a especulação e reflexão desses mesmos aspectos práticos. Sob esta perspectiva, elas não estiveram tão distantes quanto se imagina.

Além do mais, às portas da Modernidade, a separação entre a filosofia e a ciência não era tão evidente. No caso específico da medicina, ela estava inserida naquilo que à época denominava-se Filosofia Natural (*philosophia naturalis*) ou saber da natureza. Na época em que Locke viveu, havia uma longa tradição de médicos-filósofos e filósofos-médicos que remontava a Aristóteles (384-322 A.C.), Galeno (129-204), Albucassis (938-

1013), Avicena (980-1137), Avensoar (1091-1162), Averróis (1126-1198) e Maimónides (1138-1204), dentre outros. Essa herança era embasada na doutrina aristotélica que se ocupava em compreender os fenômenos naturais e suas causas em dimensão epistemológica e ontológica.

Contudo, no século XVII inglês, teve início um movimento contestador e transformador do pensamento aristotélico por uma nova visão de conhecimento experimental. Certamente o pensamento de Francis Bacon (1561-1626) foi fundamental para a gênese da "medicina moderna", da qual Locke é um dos mais fiéis herdeiros. Afastando-se de concepções aristotélicas, apontava para um novo modo de pensar (a Filosofia Experimental), provocando um estatuto mais corporificado da matéria em seus respectivos conceitos de forma, textura e atividade. Esta concepção de filosofia não era muito diferente da medicina, uma vez que ela se caracterizará pelo seu caráter de saber prático e experimental. Filosofia e medicina neste período, portanto, não estavam estanques (CF. CRIGNON, 2020).

I – A PRÁTICA MÉDICA INGLESA NO SÉCULO XVII

Sabemos que, na época de Locke, o conhecimento das disciplinas médicas estava avançando, notadamente em anatomia, com a obra de Vesalius (2002)[1], ao lado dos experimentos iniciais de fisiologia humana, afastando-se da forte influência do aristotelismo revisitado pelos médicos árabes e do galenismo[2] assimilado pela metafísica aristotélico-tomista.

1 Andreas Versalius (1514-1463), ao escrever *De humani corporis fabrica libri septem*, com ilustração de Stephen Calcar, iniciou o fim da anatomia de Galeno e o início da anatomia moderna.

2 Relativo ao dogma dos quatro humores (sangue, bílis amarela, bílis negra e pituíta) de

Para contextualizar o interesse crescente pela medicina, há de considerar que havia dois movimentos no século XVII que, em termos gerais, se opunham. De um lado, a iatrofísica, decorrente do cartesianismo, que concebia o organismo humano sujeito apenas às leis da física, semelhante ao mecanismo de um relógio; o homem dissecável nos anfiteatros de anatomia e nos laboratórios de fisiologia. De outro, a iatroquímica, baseada no humorismo de Paracelso[3], Sylvius[4], e de Van Helmont[5] que, em terreno oposto, afirmava de modo peremptório que o organismo humano não seria mais do que um compartimento onde reações químicas se processavam. Em que pese os dois modelos conterem verdades para traçar novas vias de desenvolvimento da medicina, reagindo contra os exageros da elaboração metafísica e as discussões do galenismo, ambos se encontravam estagnados por conta do unilateralismo dos oponentes.

Predominava no pensamento filosófico uma clara convicção da possibilidade de se definir *a priori* a noção de matéria e substância em toda sua extensão. Entretanto, pensadores como Francis Bacon, René Descartes, Robert Boyle e Thomas Willis apontavam para os limites desse conhecimento metafísico, propondo outra forma de repensar o tema na

Galeno, médico romano que influenciou a medicina durante oito séculos.

3 Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), conhecido como Paracelso, médico, químico e alquimista, considerado como inspirador da iatroquímica.

4 François de la Boe (1614-1672), mais conhecido por seu nome latino, Sylvius, médico e anatomista dos mais ilustres, assentava seu sistema em três pontos: saliva, suco pancreático e bile, ensinando que tudo no corpo humano era decorrente dos processos químicos da fermentação.

5 Jean Baptiste Van Helmont (1577-1644), seguidor dos ensinamentos de Paracelso, foi fundador da escola pneumática; a farmacologia deve-lhe contribuição notável.

perspectiva de uma ciência mais operativa e experimental (CF. ZATERKA, 2012).

Francis Bacon (1561-1626), ao estabelecer novas bases para elaborar o conhecimento, contribuiu para o avanço da ciência e, em decorrência disso, para modificar o modo de conceber a medicina. Em sua obra, *Of the Proficience and Advancement of Learning, Divine and Human* (2006), publicada em 1605, Bacon esclarece a necessidade de intervenção na Natureza como o melhor caminho para explorar suas possibilidades de desenvolvimento científico; defende ainda a ideia de que esse avanço depende de determinados fatores: a conjunção de esforços, a colaboração de diferentes grupos de trabalho e o desenvolvimento de instrumentos. Demonstrando seu inconformismo com as limitações filosóficas da época, ao apontar os obstáculos, ele revela também as condições de removê-los. Descontente com o aristotelismo e com as limitações da Filosofia Natural, defende a base fundamental para os novos rumos do conhecimento:

> Mas se minha opinião tem alguma valia, a utilidade da história mecânica é, dentre todas as outras, a mais primordial e fundamental para a Filosofia Natural; essa Filosofia não deve desaparecer nas brumas de uma especulação sutil, sublime ou deleitosa, mas ser operante para o enriquecimento e benefício da vida humana. Não apenas indicará e sugerirá para o presente muitas práticas engenhosas em todos os ofícios, conectando e transferindo as observações de uma arte para o uso de outra quando as experiências de diversas técnicas forem abraçadas pela mente de um só homem, como ainda fornecerá mais luzes a respeito das causas e axiomas do que jamais se conseguiu até agora (BACON, 2006, p. 87).

Essa assertiva baconiana pode nos auxiliar a compreender seu referencial filosófico com ênfase no entendimento de que a ciência deve se destinar ao bem estar do ser humano. Bacon, ao reconhecer os limites do conhecimento humano para compreender a essência dos fenômenos

da natureza *a priori*, expõe um conjunto de recursos e instrumentos que possibilite ao homem descortinar novos saberes, conforme formulados na sua obra *Novum Organun*, de 1620. Defende o inglês:

> Aforismo I – "O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais".
>
> Aforismo II – "Nem a mão nua nem o intelecto, deixados a si mesmos, logram muito. Todos os feitos se cumprem com instrumentos e recursos auxiliares, de que dependem, em igual medida, tanto o intelecto quanto as mãos. Assim como os instrumentos mecânicos regulam e ampliam o movimento das mãos, os da mente aguçam o intelecto e o precavêm" (BACON, 1984, p. 13).

René Descartes (1596-1650) procura explicar os movimentos orgânicos do ser humano e suas doenças pelas leis da mecânica. Suas concepções filosóficas, opondo o mundo da matéria ao mundo do espírito, exerceram grande influência no pensamento médico. Além do *Discurso sobre o Método*, as obras *Tratado da Luz* e *Tratado do Homem* constituem, em seu conjunto, um tratado de fisiologia, pois explicam o funcionamento do corpo como um mecanismo. Esses elementos fundantes podem ser encontrados também na obra *A Descrição do Corpo Humano*. Mas é no *Tratado das Paixões* que o autor apresenta sua concepção do organismo humano com propostas inovadoras em um projeto que visava superar a prática médica existente baseada na anatomia de Galeno. Neste sentido, Descartes pode ser compreendido como um filósofo com preocupações médicas que buscava superar as concepções aristotélicas do homem; ao conjecturar que tudo no corpo é movimento e que esse movimento se exprime por meio da matemática, pode ser também identificado como o criador do materialismo médico (CF. MARQUES, 1993).

A iatroquímica, por sua vez, teve seus mais influentes representantes ingleses em Robert Boyle e Thomas Willis que, em oposição ao funcionamento do organismo como um relógio, defendiam que a vida nada mais seria do que um conjunto de processos e reações químicas; o corpo humano funcionaria em compartimentos nos quais esses fenômenos se processavam. Importante ressaltar que as correntes das duas concepções da prática médica se debatiam em discussões intermináveis, ambas entendendo as doenças como resultados de seus desequilíbrios (cf. GOMES, 1953).

Robert Boyle (1627-1691), nas duas obras, *Ensaio do nitro* (1966, *Essay on nitre*) de 1661 e o *Origem das formas e qualidades* (1982, *The origin of forms and qualities*) de 1666, propõe "construir uma história experimental delas", referindo-se às substâncias em sua forma, textura e atividade; um modelo que se afasta das elucubrações metafisicas e das sutilezas lógicas do estudo da natureza. Segundo Zaterka (2012, p. 16), ao demonstrar que o nitro (nitrato de potássio) pode ser deposto pelo fogo em nitro fixo (carbonato de potássio) e espírito de nitro (ácido nítrico) e que, depois, pela simples reunião desses componentes, era possível refazer a substância original, ele descartara a teoria aristotélica em que a forma do nitro seria completamente destruída, não podendo ser decomposta. Logo, o aristotelismo não conduzia à descoberta de novos conhecimentos, porque se restringia a processos circulares inúteis e incapazes de explicar, de fato, a natureza das formas e sua conexão com a ideia de substância. Deste modo, ele elabora e desenvolve uma concepção de filosofia *a posteriori*, experimental e operativa, em que o processo científico é mais importante do que a possibilidade de se atingir as verdades absolutas *a priori*; o raciocínio se restringia ao âmbito de existências e não de essências. Referindo-se à medicina, Boyle consegue sintetizar os benefícios e proveitos da filosofia experimental. Nas palavras de Zaterka:

> Pela decomposição dos corpos, libertando suas partes mais ativas, (...) alterando a textura inicial das produções da natureza ou presenteando-nos com novos concretos de novas texturas (...) deve necessariamente surgir um depósito de medicamentos novos e ativos que com grande probabilidade serão dotados com tais virtudes que não encontramos nos medicamentos comuns (ZATERKA, 2012, p. 20).

É nesse sentido que devemos compreender a sua Filosofia Experimental, pois Boyle trabalha com a hipótese corpuscular da matéria. Desse delineamento, parece que o autor consegue, então, aderir a um corpuscularismo mecânico, operando, porém, com uma conceituação ativa de matéria, tão cara ao projeto baconiano de ciência. Devemos atentar que existe uma concatenação das ideias de Bacon com as perquirições de Boyle na perspectiva da matéria composta por corpúsculos encontrados na natureza, formados pela forte adesão de partículas mais simples. São esses compostos os responsáveis pelas qualidades e propriedades dos corpos materiais.

Thomas Willis (1621-1675), médico e professor Sedleian de Filosofia Natural em Oxford, investigava a natureza para construção do conhecimento abandonando as opiniões dos pensadores clássicos. Pesquisando a química das substâncias, durante a década de 1650, Willis desenvolveu novas técnicas experimentais – conservantes, microscópicos e injeções. Ele fazia parte de um grupo de estudiosos (*virtuosi*[6]), denominado de "Círculo de Oxford" ou Clube Experimental de Filosofia, instituído por John Wilkins (1614-1672). Era composto por uma dezena de sábios dos quais faziam parte Robert

6 *Virtuosi* eram homens que seguiam as ideias de Francis Bacon, estudando a natureza na perspectiva do livro divino, onde se poderia saber o poder e a sabedoria do Criador. Faziam parte Robert Boyle, Robert Hooke, Richard Lower, William Petty, Ralph Bathurst, David Thomas, Thomas Millington, Thomas Sydenham, John Locke e Christopher Wren.

Boyle, David Thomas e John Locke. Incorporando os preceitos de Bacon, Willis abandonou as opiniões dos antigos autores, cuidando de registrar os dados de suas investigações necroscópicas. Nesse trabalho, cruzando os registros com os achados clínicos dos seus pacientes, especialmente os quadros das epidemias de febres, procurava explicar os resultados obtidos em termos de causa e efeito (MONDUCCI, 2010, p. 16).

Segundo Brown (1970, p. 17), o trabalho conjunto de Willis e Boyle, cujos experimentos indicavam que os corpúsculos interagiam entre si para formar novos compostos químicos, possibilitou a Willis publicar, em 1659, seu primeiro trabalho, intitulado *Diatribes Due Medico-Philosophica*. Nesse livro, buscava explicar a origem das febres, não obstante o carácter paradoxal, ao preservar os métodos terapêuticos do antigo modelo humoral das doenças. Mesmo assim, na esfera da clínica, Willis merece ser referenciado pelo seu labor em distinguir o caráter contínuo ou intermitente das febres e por ter conseguido elaborar uma classificação das doenças.

Com a publicação em 1664 do seu mais famoso livro, o *Cerebri Anatome cui accessit Nervorum Descriptio et usus*, onde consta o famoso desenho (feito pelo arquiteto Christopher Wren) das artérias da base do crânio, conhecido como "polígono de Willis", ele apresentou um olhar inovador no estudo da anatomia. Fazendo comparações anatômicas entre vertebrados e invertebrados, ele detalha o funcionamento do cérebro como centro-sede das funções corporais e da alma humana. Com isso, ele negava a Filosofia Natural que conciliava a filosofia de Aristóteles com a anatomia e fisiologia humorista de Galeno. Prevalecia, no ensino da medicina, a concepção galênica de que a alma era tríplice: alma desiderativa no fígado encarregada das funções vegetativas; alma irascível alojada no coração, ocupada em vivificar o corpo; e alma racional, localizada no cérebro que promoveria a sensibilidade, o movimento e o pensamento (MONDUCCI, 2010, p. 11).

Em 1672, Willis publicou *De Anima Brutorum Quæ Hominis Vitalis ac Sensitiva Est*. Trata-se do livro de anatomia do sistema nervoso em que o tema central é a mente, ou, na expressão de Willis, a alma racional dos homens, no qual ele propunha uma teoria para explicar as funções da alma à luz da anatomia cerebral, em oposição aos ensinamentos de Galeno. Seus estudos o levaram a propor que eram o cérebro e os nervos os órgãos os mais importantes do corpo. Com esse intuito, buscava uma explicação para a alma e suas perturbações; advogava que os comportamentos instintivos e os hábitos pertenceriam a uma alma corporal ou alma dos animais. Entretanto, com receio de ser apontado como ateu, não abdicava de uma explicação metafisica para se esquivar de conflitos com as autoridades eclesiásticas, razão pela qual concebeu a existência de uma alma racional, imaterial e imortal, dádiva de Deus. Sua explicação metafisica para solucionar os problemas causados pelas diferenças entre funções corporais e funções mentais gerou polêmica, porque diligenciava desvelar "o lugar secreto da Mente do Homem, e olhar para a Capela viva da Divindade", conforme sua dedicatória ao Arcebispo de Canterbury, Gilbert Sheldon. Ele estava adentrando questões que geravam ásperas discussões entre a religião e a ciência, em uma nação ainda envolvida em convulsões sociais (MONDUCCI, 2010, p. 43).

William Harvey (1578-1657), outro pesquisador que se indispôs fortemente contra a anatomia galênica, fortaleceu o movimento da iatrofísica com a descoberta em 1628 da circulação sanguínea defendida em seu livro *Exercitatio de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*. Essa publicação de 72 páginas de comprovação anatômica mudou radicalmente a concepção da fisiologia circulatória e consolidou o método experimental na medicina, possibilitando a descoberta de novos instrumentos de precisão. Suas obras

posteriores[7] preconizavam uma abordagem experimental das questões anatômicas e fisiológicas por intermédio de dissecações (necropsias) humanas e de animais para compreender o funcionamento do corpo e das doenças. Demonstrando conclusivamente que o sangue se move em círculos, ele demarca o final da velha tradição e o início de nova era do conhecimento médico. Mais tarde, diria a Boyle que foi o estudo da anatomia das válvulas venosas que aprendeu com Fabbricio D'Acquapendente[8], quando foi seu assistente em 1597, que o induziu a pensar na circulação do sangue (cf. osler, 1913).

Nesse cenário de contradições, insurgia-se o médico Thomas Sydenham (1624-1689) contra a prática médica vigente. Sem formação acadêmica tradicional, preconizava a necessidade de os médicos retornarem à observação clínica hipocrática. Contrapondo-se aos raciocínios metafísicos e às prescrições galênicas, praticava a medicina pelo método da observação cuidadosa dos doentes e do processo evolutivo das doenças.

Payne considera que Sydenham foi o grande reformador da prática médica, um autêntico seguidor das ideias de Bacon e de seu amigo Boyle (payne, 1900). Nesta mesma perspectiva, Osler[9] sustenta que Sydenham defendeu a retomada de Hipócrates[10] e da natureza pelos médicos a fim

7 Exercitatio iii de motu cordis et sanguinis circulatione (1636), Exercitatio secunda anatomica de circulatione sanguinis (1649) e Exercitationes de generatione animalium (1651).

8 Fabbricio D'Acquapendente (1537-1619), médico, professor da Universidade de Pádua, considerado o pai da anatomia comparada.

9 William Osler (1849-1919) professor de medicina da Universidade de Cambridge, publicou o mais importante livro de clínica do século xix, *The Principles and Practice of Medicine*, texto de grande influência na medicina nos séculos xviii e xix.

10 Hipócrates (460-370 a. c.), considerado o Pai da Medicina, autor de várias obras que ressaltam, em uma perspectiva racionalista, o valor da observação e da análise evolutiva da doença.

de estabelecer a proposição fundamental de que toda doença deveria ser descrita como uma história natural. Para justificar tal ideia, Osler cita John Brown, médico de reconhecido prestígio no período: "Em meio a uma massa de erros e preconceitos, de teorias ativamente maliciosas; numa época em que a mania de hipóteses estava no auge, ele se firmou enquanto a parte prática de sua arte era invadida e estancada por vil e tola panaceia" (OSLER, 1913, p. 164, tradução nossa).

Robert Brady, Professor Régio de Medicina da Universidade de Cambridge, defendia Sydenham das críticas dos seus opositores. Em carta de 30 de fevereiro de 1679, ele o incentivava a continuar suas observações sobre as febres de Londres (CF. GOMES, 1953). Em resposta de agradecimento, Sydenham revelava seu método de praticar a medicina: "Eu devo limitar a função do médico na investigação cuidadosa da história da doença e no efeito dos remédios mostrado pelo único professor – experiência; atenção somente dirigida para aquele método correto da razão baseada no senso comum e não na dita especulação" (LATHAM, 1848, p. 247, tradução nossa).

Osler reproduziu em seu livro a narrativa de Sydenham ao comentar a natureza das doenças:

> Então, como escrito, a história natural das doenças, em que cada mera hipótese filosófica deve ser descartada, o fenômeno deve ser anotado com extrema exatidão em seus detalhes, até em minutos. A necessidade desse procedimento não deve ser negligenciada, do mesmo modo que se comparando com as sutis interrogações e traços insignificantes dos modernos escritores, por menor que seja; não é desta maneira que são descobertos novos medicamentos e as causas das doenças são percebidas como sintomas peculiares? Hipócrates ficou conhecido como o pai da medicina seguindo esses passos, sua teoria sendo uma exata descrição da natureza, onde

> encontrou a cura das doenças com remédios simples ou mesmo sem eles (1991, p. 164, tradução nossa).

Entretanto, em que pese a aprovação de muitos médicos importantes, Sydenham recebia críticas pelo seu trabalho inovador; uma das mais veementes foi a do dr. Henry Stubbe (1632-1676) (PAYNE, 1900, p. 126), médico e ex-tutor de Locke. Polemista, ao mesmo tempo que atacava a Filosofia Experimental (apoiador de Thomas Hobbes na sua disputa com John Wallis), ele se apresentava como médico empirista, mantendo forte correspondência com Boyle. Uma das suas acusações favoritas era afirmar a existência de uma trama secreta dos membros da *Royal Society of Phisicians* visando desestabilizar a ordem religiosa e política, bem como a organização das universidades (CRIGTON, 2016, p. 478).

Durante os anos de 1659 e 1660, conforme registros biográficos escritos por Frédéric Picard, Sydenham cursou medicina na Universidade de Montpellier; foi aluno de Charles Barbeyrac, *Doctor of Medicine*, que ministrava aulas particulares para médicos. Barbeyrac se destacava também pelo fato de ensinar novas ideias sobre doenças, fora dos padrões da medicina vigente. Payne (1900, p. 95) relata que consultou o livro *Dissertations sur les Maladies* escrito por Barbeyrac, mas não encontrou correlação de palavras ou ideias nos trabalhos de Sydenham, além de uma referência sobre tratamento de esfriamento. Importante salientar que a Universidade de Montpellier era considerada o centro dos estudos de Hipócrates, enquanto a Universidade de Paris concentrava seus ensinos em Galeno.[11]

Presume-se que Sydenham iniciou sua prática médica em Londres em

11 Cláudio Galeno (129-404), médico romano, cuja doutrina dos quatro humores, sangue, bílis negra, bílis amarela e pituítatornou-a compatível com a teoria aristotélica e que influenciou a medicina até o século XVIII.

1661, depois de retornar da França, ainda sem permissão legal, como alguns médicos naquela época a praticavam; somente conseguiu a licenciatura de *Bachelor of Medicine* em 25 de junho de 1663, pela Universidade de Oxford. O grau de *Doctor of Medicine* lhe foi concedido pela Universidade de Cambrigde, em 1676, mas nunca alcançou o grau de *Fellow do Royal College of Physicians*. O estudo favorito de Sydenham era o grupo das doenças febris de grande prevalência na época. Foi sobre esse tema que escreveu seu primeiro livro[12], em 1666, *Thomas Sydenham's method of treating fevers, based upon his own observation*. Esse livro teve grande impacto na medicina por descrever valiosas observações das doenças epidêmicas de Londres durante os anos de 1661 a 1675. Escrito em latim, foi dedicado a Robert Boyle, que aprovava seu método de trabalho e em diversas vezes o acompanhava no atendimento de seus pacientes. Fato significativo foi Robert Boyle o ter admitido no seu grupo de trabalho, "os virtuosos" de Oxford. Na segunda edição do livro, de 1668, Locke escreveu um poema como prefácio. As edições revisadas de 1685 (Strasbourg e Gênova) foram dedicadas ao Dr. John Mapletoft (1631-1721), médico e filósofo, professor da Gresham College em Londres (cf. WOOLHOUSE, 2007). Segundo Crignon (2016, p. 472), foi Mapletoft quem traduziu os trabalhos de Sydenham para o latim e se encarregou de publicá-los. Amigo comum de Sydenham e de Locke, ele foi o responsável, em 1668, pelo encontro que se tornaria profícuo na vida dos dois médicos. Essa amizade permaneceu até a morte de Sydenham, e sobre essa associação podemos interrogar até que ponto houve influência de um sobre o trabalho do outro. Alguns historiadores dizem que Sydenham foi aluno de Locke em filosofia; mas nada há que possa afirmá-lo, haja vista que não existem traços dos trabalhos de Sydenham nos textos de Locke. No

12 Escreveu vários outros livros: *Disssertatio Epistolaris, Tratactatus de Podraga et Hitrope, Scredula Monitoria, Processus Integri,* dentre outros.

que se refere aos assuntos médicos, pode-se dizer que Locke foi aluno de Sydenham (cf. PAYNE, 1900).

II – O PENDOR DE LOCKE PARA A MEDICINA

Dados biográficos mencionam que Locke iniciou seus estudos em 1648 na Westminster School, transferindo-se em 1652 para Christ Church do College of Oxford, permanecendo na instituição até 1684, alcançando a condição de *fellow* em 1668. Ainda estudante já demonstrava ao seu pai adoentado sua inclinação para assuntos de saúde quando o visitava no período de férias; em conversa com seu médico Dr. AyliffeIvye, anotava receitas e remédios para as doenças mais comuns. Escrevia textos substanciais sobre matéria científica, desde a circulação do sangue em rãs até pequenas notas sobre a medicina. Com o aperfeiçoamento nos estudos, tendo lido Bacon e Descartes, afastou-se da medicina acadêmica de inspiração galênica associada ao aristotelismo. Seu entusiasmo pelas ideias de Descartes o fez declarar, anos mais tarde, que sua insatisfação pelas disciplinas acadêmicas havia sido curada depois que leu seus trabalhos (WOOLHOUSE, 2007, p. 35).

No período de 1664 e 1665, frequentou as aulas de Thomas Willis, como parte dos estudos eclesiásticos que permitiriam exercer uma atividade remunerada (cf. CRIGNON, 2016).

Atendendo as disciplinas da Filosofia Natural, integrou o grupo dos *virtuosi*, participando de estudos e experimentos no campo da física, da química, da botânica e da medicina. Sobre isso, na "Carta ao leitor" do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, ele se considera um simples colaborador junto a Boyle, Sydenham, Huygens e Newton. Além disso, é importante destacar que, desde 1659, Locke auxiliava Willis em atividades acadêmicas,

compartilhando dos seus pressupostos filosóficos, estudos de anatomia e experiências com elementos químicos. As palestras do mestre entre os anos de 1663 e 1664 chegaram até os nossos dias graças a seus cadernos de anotações; há relato de que são mais concisas e menos controversas do que as dos próprios escritos de Willis (cf. ISLER, 1986). Talvez porque, quando Locke foi seu aluno, Willis estava vivendo seu período mais criativo como profissional e suas ideias ainda estavam em estágio embrionário; somente mais tarde os livros nos quais Willis discute as doenças do cérebro e da alma foram publicados. Segundo Monducci (2010, p. 243), fortalecendo essa interpretação, Locke possuía a edição de *Opera Omnia*, de 1682, contendo todos os trabalhos de Willis.

Após ter recebido o grau de *Master of Arts* em 29 de junho de 1658, ele concentrou seus estudos nos temas médicos. Quando foi apresentado a Robert Boyle em 1660, pelo médico e fisiologista Dr. Richard Lower (1631-1691), Locke já estava bem versado em vários tópicos da medicina. Ao lado de Lower, participou das experiências de fermentação de alimentos, da fisiologia da urina e do sangue; estudando anatomia, percebeu que os livros clássicos apresentavam muitos erros causados pelas técnicas de dissecção. Segundo Yolton (1996, p. 267), Locke, influenciado por Boyle, apreendeu a hipótese corpuscular da matéria, afirmando que existem substâncias sólidas e extensas (LOCKE, 1978). Em decorrência desse entendimento, Locke concordou com o conceito de "coesão": força que mantém a matéria unida, impedindo que as partículas se dispersem. A integração da noção de forma com uma determinada concepção de matéria possibilitou a "reintegração da forma em termos corpusculares" (EMERTON, 1984). Sobre as teorias e as hipóteses da Filosofia Natural, acompanhava as opiniões de Boyle ao criticar os médicos que tentavam ajustar os fenômenos das doenças a alguma teoria anterior; afirmava que as teorias gerais são como um devaneio em que as

hipóteses servem apenas como auxiliares para orientar os médicos em casos particulares e que elas não servem como fundamentos para sustentar a verdade (YOLTON, 1996, p. 117). Vale ressaltar que em 1666, como assistente do médico David Thomas, dedicou-se intensamente aos estudos de química, pesquisando remédios e águas medicinais. Poderia ter recebido o título de *Doctor of Medicine* em 1666, antes de concluídos os estudos formais, mas o recusou, e certamente tal ato contribuiu para a impressão de seu pouco interesse pela profissão. Lord Clarendon assegura em carta ao vice-chanceler que Locke estava apto para obter o diploma oficial, mas, por solicitação do próprio filósofo, declinou de tal título:

> Eu estou seguro que Mr. John Locke (...) tem se dedicado ao estudo da medicina com tal propósito que se encontra qualificado para o grau de Doutor nesta faculdade (...) mas não tendo recebido o grau de Bacharel em Medicina ele deseja que lhe seja dispensado desse título, o que me parece uma proposta modesta e razoável dele exercitar ambos os títulos. Desta maneira, dou meu consentimento para atender seu propósito (CRIGNON, 2016, p. 29, tradução nossa).

Isto pode parecer contraditório e certamente contribuiu para formar a ideia de sua inapetência para a profissão. Todavia, nosso entendimento é que existe razão para sua recusa e, além do mais, reforça sua preferência pelos estudos médicos. Ele se negou a receber a titulação meramente como formalidade por seus reconhecidos conhecimentos. Mais importante para ele era manter seu vínculo com a instituição por intermédio de bolsa de estudos (*Studenship*). Essa condição era somente destinada aos alunos matriculados nas ordens sagradas para receber a licença eclesiástica. Deste modo, ao receber a titulação, encerraria seu vínculo institucional e, em consequência, inviabilizaria suas pretensões de continuar seus estudos médicos. Duas semanas depois (provavelmente

por influência de Lorde Ashley), ele conseguiu obter a dispensa da obrigação das ordens sagradas por ordem do Secretário Geral em nome do Rei ao Reitor da *Christ Church* (WOOLHOUSE, 2007, p.73). Assim, Locke conseguiu consolidar sua privilegiada condição de *fellow* na instituição, livre da pressão de ingressar nas ordens sagradas, com os direitos e vantagens pecuniárias até 1684.[13] E, ao contrário de relatos biográficos que afirmam que recebeu o grau de médico a título honorífico, de fato, Locke foi realmente diplomado, em 1675, por merecimento, recebendo o grau de *Bachelor of Medicine* das mãos do *Chancellor of University of Oxford*, conforme consta na cópia da *Medical Licence na Bodleian Library*, datado de 06 de fevereiro daquele ano (CF. CRANSTON, 1957). Woolhouse (2007, p. 116) comenta que posteriormente, ao conseguir o *Medicinae Baccalaureo* e dispor da licença para exercer a medicina, Locke não teve interesse em obter o título de *Doctor of Medicine*.

Locke esteve na França no período de 1675 a 1679 para tratamento de saúde por recomendação de Sydenham, aproveitando para aperfeiçoar seus estudos medicinais. Frequentando aulas com vários médicos, anotando as condições sanitárias locais, teve oportunidade de atender pacientes. Ele visitou os hospitais, *Invalides* e *Charité* em Paris com o médico Samuel Cottereau-Duclos e Peter Guenellon; em Lyon, no *Hôtel Dieu*, com Pierre Magnol, Godefroy, Claude Brouchier; e em Montpellier com Charles Barbeyrac (WOOLHOUSE, 2007), de quem Sydenham tinha recebido lições (DEWHURST,1966). Locke costumava dizer que "nunca conheceu duas pessoas com carácter e opiniões tão parecidas como Sydenham e Barbeyrac" (PAYNE, 2019, p. 124).

13 Essa concessão foi invalidada em 1684 pelo reitor da Christ Church por ordem da corte de Whitehall em razão de seu vínculo com o Conde Shaftesbury, acusado de tramar o assassinato do Rei.

É nesse cenário de influências que Locke desenvolveu sua formação, escrevendo vários manuscritos e ensaios que perscrutam o espírito clínico e verdadeiramente sancionam a arte de curar. Para Crignon (2016, p. 32), o volume de trabalhos desta fase revela a importância dessa temática na sua vida intelectual. Esses manuscritos foram elaborados entre 1659 e 1670, antes dos *Drafts* A e B do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, datados de 1671. É importante observar também que o *Ensaio* somente foi publicado em 1690, resultado de 20 anos de estudos e de reflexão. O acervo que se encontra na Biblioteca Bodleian de Oxford – *Lovelace Collection of the papers of John Locke* – (1989) evidencia seu espírito crítico e reflexivo, inclusive nos temas voltados para a medicina. Os textos de *Notebooks and Common place Books* se ocupam de reflexões referentes à anatomia, respiração, varíola, morbus, epidemia de peste e o estado da arte médica que nos permitem constatar o lugar de relevância da profissão, antes de escrever suas obras de maior alcance filosófico. *Smallpox Manuscripts* foi escrito em conjunto com Sydenham, e provavelmente *Anatomia* e *De Arte Medica*. Esses manuscritos refletem a influência da Filosofia Experimental (que ajudou a construir) na medicina que praticava. As anotações são organizadas sob um sistema de classificação de entradas de temas: Pestis; Pleuritis; os riscos do charlatanismo (carta Dr. Ivy a um médico alemão em 1666); os males da epidemia da peste bubônica (carta a Boyle em 12/12/1665); cartas sobre sua colaboração com o Dr. David Thomas com quem estudava a medicina química (1666); registros das descobertas recentes de outros médicos (J. Strachey carta de Sténon de Londres ao dr. Cronne, datada de 1666) (CRIGNON, 2016).[14]

14 Outros tópicos catalogados são: *Medical Papers*; *Notes on books read by Locke*; *Medical Commonplace Book* (1665) *Medical Commonplace Book* (1666-1675); *Chymical and Medical*

Suas reflexões e comentários nos textos mostram percucientes conhecimentos teóricos da medicina, muito valorizados por vários sábios. Buscamos ressaltar neste tópico sua formação médica e seu profundo conhecimento das peculiaridades da profissão. Se então não restam dúvidas que Locke se formou em medicina, reconhecido e prestigiado por eminentes médicos, diante dessa constatação precisamos tornar distinto que tipo de medicina ele exerceu.

III – JOHN LOCKE E A PRÁTICA MÉDICA

Crignon (2016, p. 20) evoca Victor Cousin para demonstrar que a visão do século XIX sobre o filósofo inglês era eminentemente filosófica: "o verdadeiro título de glória de John Locke foi ter escrito o 'Ensaio acerca do Entendimento Humano'". Ora, Locke compartilhava a construção de um método experimental em oposição às abstrações médicas da Filosofia Natural que predominava na época seiscentista. Portanto, ele colaborou enormemente para a construção do empirismo do qual a medicina muito assimilou naquele mesmo período. Existem vários registros de que Locke praticou a medicina ao longo da vida, atendendo e receitando para muitos pacientes (YOLTON, 1996), mesmo quando excursionou pela França. Além disso, muitos amigos procuravam seus conselhos médicos. Ele também exerceu a prática médica quando se refugiou na Holanda, no período

Notes copied from Boyle's Papers; *Adversaria 3*; *Lemmata Physica*; *Medical Notebook* (1650); *Adversaria 5*; *Medical Commonplace Book* (1666-1678); *Commonplace Book* (1662-1669); *Medical Notebook* (1650); *Medical Notebook* (1665-1666); *Medical Notebook* (1659-1666); *Adversaria Pharmacopaea*, *Chemical Notebook* (1663-1667); *Pocket Memorandum Book* (1664-1666); *Student Notebook* (1664-1666). No nosso entendimento os temas mais relevantes são: *Respirationis Usus* (1666); *Morbus* (1666/1667); *Anatomia* (1668); *Casus nobilissimi viri domini Antonii Ashley Baronis de Winburne St. Gilis* (1669); *De Arte Medica* (1669); *Smallpox Manuscript* (1670).

de 1683 a 1689, por ocasião do exílio de Lorde Ashley, com o nome de Dr. Van der Linden, disfarçado para escapar dos seus opositores que o acusavam de traidor do reino. Logo ao chegar à Holanda, seus primeiros interesses foram as atividades médicas; ele reencontrou Peter Guenellone e juntos eles formaram um grupo de médicos com Phillip van Limborch, Matthew Sladus, Egber Veen, Abraham Quina, Peter Bernagie e Abraham Cyprianus. No final da vida, quando retornou do exílio, enquanto viveu com a família Masham, "Dr. Locke", como era chamado pelos seus contemporâneos, atendia pacientes em seu consultório em High Laver, pequena vila de Essex (CF. WOOLHOUSE, 2007). Foi por volta de 1667, quando Locke, Willis e Lower se mudaram para Londres, que o autor do *Ensaio* começou a se distinguir como médico, coincidindo com o momento em que se distanciava das ideias de Willis, divergindo de que a pesquisa anatômica cadavérica pudesse contribuir para esclarecer a causa das doenças; ele discordava do dualismo dogmático de Willis, que propunha uma alma corporal ou dos animais e uma alma racional dos homens; para tal, Locke propôs o fisicalismo como base para explicar os fenômenos mentais. O fisicalismo contido nas ideias de Locke é o conceito segundo o qual as funções mentais podem ser explicadas pela fisiologia do cérebro material em vez de uma explicação derivada da metafísica (CF. MONDUCCI, 2010). Pode-se observar esse modo de pensar em Locke, contrário aos dogmatismos, em seus escritos sobre a formação moral da criança, nos quais enaltece a utilidade do conhecimento para a vida prática e critica o modelo pedagógico que formasse apenas pessoas eruditas de saber pedante (CF. NASCIMENTO, 2020). Na mesma época em que se distanciou das ideias de Willis, Locke começou a participar dos trabalhos com Thomas Sydenhan, o qual tinha muito pouco em comum com um homem bem letrado como Willis. Sydenham publicou o livro, já referido, *Methodus Curandi Febres, propriis observationibus superstructa*, em que apresenta a

classificação das doenças febris de modo destoante da concepção de Willis na qual a cura da enfermidade dependia da ação das drogas sobre os quatro humores do corpo humano (sangue, bílis amarela, bílis negra e pituíta). Para Sydenham, cada febre era uma ocorrência particularizada, segundo a predisposição física de cada paciente. Sydenham, assim como Locke, questionava o valor do estudo da anatomia, especialmente a cadavérica, acima do método da observação das queixas do doente e da experiência do médico. Apesar de Locke desvalorizar a explicação anatômica das doenças nos seus escritos iniciais, Payne (2019, p. 248) comenta que anos depois ele reviu essa posição radical; existem cartas de Locke para Hans Slone no *British Museum* em que ele reconhece a importância dos achados da anatomia. Nesse período, Locke participou estreitamente dos trabalhos de Sydenham, acompanhando-o em seus estudos e no atendimento de seus doentes e, em especial, aprovando seu método que revisitava o modelo clínico hipocrático.

Locke sempre teve o maior apreço por Sydenham por ter introduzido uma verdadeira reforma na medicina com o pioneirismo do seu método de grande valor prático; tornando-se seu amigo e colaborador, frequentemente lhe solicitava opinião sobre o atendimento de seus pacientes, como também o consultava sobre seu problema de saúde. Ambos criticavam tanto os charlatães que apregoavam remédios milagrosos como os devaneios metafísicos dos antigos médicos. Convém lembrar que Sydenham é um médico do século XVII, do início da chamada medicina moderna, assim como Locke, e que apesar da inovação do seu método, seu arsenal terapêutico ainda estava impregnado de práticas antigas e de medicamentos empíricos. De fato, Sydenham não abandonou de todo na sua prática os tratamentos convencionais da época, como se pode constatar na publicação dos seus trabalhos (LATHAM, 1848). No entanto, Locke, homem de formação

acadêmica e de maior envergadura intelectual que Sydenham, era mais cético que ele quanto aos dogmas médicos. Em carta ao seu amigo William Molyneux (1666-1698) (CRIGNON, 2016, p. 473), ele procurava expressar seu ceticismo a todos os dogmas médicos, questionando a doutrina dos humores:

> Você não pode imaginar como uma simples observação feita cuidadosamente por um homem não vinculado aos quatro humores, ou sal, sulfúrico e mercúrio, ou ácido alcalino, que ultimamente tem prevalecido, levará o homem a curar as doenças, por mais perigosas e resistentes que sejam, com poucas coisas comuns e quase nenhum remédio (PAYNE, 1900, p. 247).

É evidente que os quatros humores se referem à doutrina de Hipócrates e Galeno; o sal, sulfúrico e mercúrio se referem aos ensinamentos de Paracelso e Van Helmont; o ácido e o álcalis, ao sistema proposto por Sylvius e, por extensão, a Willis (PAYNE, 2019, p. 247). Assim, podemos perceber que Locke não considerava essas doutrinas como importantes para o avanço da medicina. O fato que comprova seu saber médico, já nesta época, foi sua contratação, em 1667, pelo Lorde Anthony Ashley Cooper (1621/1683), mais tarde Primeiro Conde de Shaftesburry, como seu secretário para assuntos políticos, econômicos, e como seu médico particular. Locke foi apresentado ao Lorde Ashley pelo Dr. David Thomas. Este havia sido procurado pelo nobre que buscava tratamento com águas medicinais. O médico, não se encontrando em Oxford, solicitou a Locke que o atendesse. Em junho de 1668, ocorreu o seu caso mais famoso, a operação abdominal de Lorde Ashley, que merece destaque não somente pela gravidade da doença e pela grande repercussão social, mas também pelo reconhecimento de Locke como médico. O Conde escreveria depois nos *Papers Shaftesburry* que devia sua vida a Locke por ter conduzido

com sucesso a intervenção para drenagem de cisto hidático supurativo do fígado, liderando os prestigiados médicos Francis Glisson, George Ent e Thomas Sydenham. A descrição do procedimento cirúrgico feita por Locke é considerado o primeiro relatório clínico detalhado de equinococose do fígado complicada com empiema (DEWHURST, 1966).[15] A esse respeito, Damaris Cudworth Masham, em carta de janeiro de 1675 para Jean Le Clerc, escreve que Locke, em razão de sua saúde frágil (*mauvaise santé*), e dispor de confortável situação material, não praticou a medicina como meio de renda, se bem que seu julgamento como médico era grandemente estimado entre os mais prestigiados médicos:

> Algum tempo depois que o Sr. Locke começou a estudar seriamente, ele se dedicou principalmente à medicina. Uma ciência que nunca foi seu ganha-pão, por causa da sua fadiga que lhe faria sofrer e não tendo necessidade dela para viver. Mas, mesmo assim, suas declarações sempre foram de grande valor entre os médicos mais capazes do seu tempo (CRIGNON, 2016, p. 24).

Osler (1913, p. 159) comenta que Locke ocupa lugar de destaque na medicina, ao lado de Sydenham, por validar novos medicamentos como a quinina (casca de jesuíta)[16] no tratamento das febres e por ter assumido o método da observação dos pacientes. De grande valor para a reputação de Locke, conforme relatado por Crignon (2016, p. 23) em texto de Cousin, foi a afirmação de Sydenham, em 1675, de que seu método tinha a aprovação de Locke, médico de reconhecido saber:

15 Nos anexos do livro *Locke médecin: Manuscrits sur l'artmédical*, de Claire Crignon, há um dossiê completo sobre a cirurgia feita por Locke e sua repercussão posterior. Cf. CRIGNON, 2016, p. 477.

16 A quinina, cinchona, usada no Peru como remédio para malária, foi trazida para Europa em 1640 pela Condessa de Chincon. Ainda no mesmo século a droga passou a ser usada pelos jesuítas, sendo então conhecida como Casca de Jesuíta.

> Você também sabe o quanto meu método foi aprovado por um homem que o conhecia profundamente e que é nosso amigo comum; refiro-me ao Sr. Locke, tanto no que diz respeito ao espírito de julgamento penetrante e exato, quanto aos costumes sábios e regrados que entre os vivos, talvez, ninguém o ultrapassa e poucos possam igualá-lo.

Locke obteve reconhecimento pela sua relevância na ciência médica. Ele chegou a ser indicado pelo Dr. John Mapletoft para substituí-lo na cadeira de Professor de Medicina do Grisham College, mas não assumiu o cargo porque na oportunidade ele já estava em Londres como assessor de Lorde Ashley.

Assim, diante da sua comprovada atividade como médico, Crignon (2018, p. 1, tradução nossa) considera inesperada sua declaração em carta datada de 1693 ao médico Thomas Molyneux (1661-1733), membro do Colégio Real de Medicina Irlandês, de que não queria se envolver com a medicina:

> Se meu zelo de salvar a vida dos homens e de preservar sua saúde (infinitamente preferida a toda especulação médica por mais refinada que seja) me levou muito longe, por favor, desculpe alguém que deseja que a prática médica seja bem-sucedida, embora não se intrometa nela.

Essa declaração pode favorecer a tese de que a medicina constituía área da qual ele teria preferido se afastar. Se alguém pode interpretar dessa maneira, deve-se ter cuidado para não ler ao pé da letra. Deve-se observar que, quando Locke escreve, filosofia e medicina não se constituíam como disciplinas autônomas e independentes, correspondendo a profissões distintas, como são hoje, mas, como sabemos, faziam parte da Filosofia Natural, conforme apresentamos na introdução deste texto. Podemos questionar: a que tipo

de medicina especulativa ele se refere? Desejar que a prática médica seja bem-sucedida enquanto se recusa a associá-la a especulações refinadas sobre as causas das doenças, certamente, é recusar esta determinada concepção de medicina voltada para discussões em nível epistemológico e ontológico; mas também, sem dúvida, apontar para o tipo da medicina que ele advogava e praticava: medicina do método proposto por Sydenham, baseado na observação dos sintomas, no raciocínio e na experiência do médico, na evolução do processo da doença e no emprego experimental de medicamentos como a quinina, a ipeca, o antimônio e o láudano.

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proeminência de Locke como filósofo, sem dúvida, tornou-o menos conhecido como médico. Como pensador, os interesses de Locke extrapolavam os estudos médicos, abordando várias áreas da filosofia, desde a teoria do conhecimento aos temas da moralidade, da religião, da educação, da política e das finanças. Todavia, ele escreveu importantes manuscritos sobre temas de medicina, que no seu tempo fazia parte da Filosofia Natural. Esses ensaios nos anos de sua formação em Oxford nos convencem de que a medicina foi campo de seu real interesse. Locke não praticou a Filosofia Natural, afastando-se, dentre outros, de Thomas Willis, o qual se propunha a localizar anatomicamente o lugar da alma humana. Sua insatisfação com o lado especulativo da medicina lhe proporcionou descortinar um método que possibilitasse articular os achados da observação e da experiência, como ponto de inflexão epistemológica da Filosofia Natural, cogente com a doutrina hipocrática. Locke, como médico, ao se subtrair dos dogmas da Filosofia Natural, alinhou-se aos pensadores da Filosofia Experimental que propunham buscar o conhecimento respaldado em dados empíricos e no emprego

de novos instrumentos de pesquisa. Deste modo, Locke não exerceu a profissão baseada no humorismo galênico, nem a praticou nos moldes convencionais dos médicos da sua época. Sua saúde frágil, bem como seus compromissos como secretário de Lorde Ashley, além de dispor de razoável patrimônio, afastaram-nos da atividade médica tradicional. Ele exerceu a medicina no modelo proposto por Sydenham, baseado na catalogação dos sintomas dos doentes, na evolução da doença e na experiência do médico.

Os relatos biográficos sobre suas principais declarações, a de recusar o título de médico e de não querer se envolver com a medicina, poderiam conjecturar a inapetência pela profissão. Ao contrário de desinteresse, sua conduta mostra empenho em prosseguir seus estudos médicos pela obtenção da bolsa de estudo sem a qual seria inviável seu projeto. Quanto à declaração de que não devia se misturar à medicina, torna-se necessário interpretá-la à luz do seu ceticismo quanto à medicina acadêmica e dogmática. Acreditamos que, quando Locke declara o sucesso da prática médica, mas não quer se intrometer na medicina, isso não significa que ele descartasse qualquer necessidade de reflexão moral sobre as condutas e os objetivos buscados pelos médicos; muito menos indica uma incompatibilidade entre as duas disciplinas de seu interesse intelectual, a filosofia, que é por definição teórica e especulativa, e a medicina, que é exercida na prática. Antes, sublinha a necessidade de o médico se afastar de especulações metafísicas e elucubrações fantasiosas que dificultam o desenvolvimento da profissão médica naquele período.

Deste modo, Locke, por se mostrar cético quanto à medicina especulativa, muito contribuiu para vislumbrar uma nova perspectiva de exercer a prática médica, consoante o espírito científico seiscentista. Para ele, o médico não é filósofo, embora este se ocupe de reflexões que questionam

os limites e os conflitos da medicina, e também esteja interessado no papel que a saúde desempenha na obtenção de uma vida feliz. Trazendo a concepção da medicina de Locke para os tempos contemporâneos, podemos dispor que seu pensamento ilumina a prática médica atual, na medida em que, como fiel herdeiro da Filosofia Experimental, ele foi capaz de divisar o surgimento da medicina embasada em preceitos científicos com o objetivo precípuo de melhorar a saúde e o bem-estar humano.

JOHN LOCKE THE PHYSICIAN: THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND HIS MEDICAL PRACTICE

ABSTRACT**:** The aim of this text is to investigate a little-known aspect of John Locke's work: the relationship between philosophy and his medical practice. This theme is justified because his philosophical conception is widely known, but his studies in the field of medicine are practically ignored in Brazil. To accomplish this task, the article is divided into three parts: in the first, we will address the debate on English medical practice in the seventeenth century; in the second, Locke's penchant for medicine and, finally, in the third, Locke's medical practice. We hope that this text can contribute to the advancement of research on John Locke in Brazil, especially on his relationship with medicine.

KEYWORDS: Locke; medicine; philosophy.

REFERÊNCIAS

BACON, F. (2006). *Da Proficiência e o Avanço do Conhecimento Divino e Humano*. Tradução de Julia Vidili. São Paulo: Madras Editora Ltda.

_____. (1984). *Novum Organun. Livro I. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem*. Col. Os Pensadores. Tradução de José Aloísio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural.

BOYLE, R. (1966). "Some considerations of the usefulnesse of naturall philosophy", in: BIRCH, T. (Ed.). *The works of the honourable Robert Boyle*. London: Hildesheim. G, OLMS, [1772]. v. II, pp. 64-202. (Usefulness).

_____. (1982). "The origin of forms and qualities", in: HUNTER, M. & DAVIS, E. (Ed.). *The works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, 1999-2000. v.5, pp. 281-491.

BROWN, J. (1982). *Horae Subsecivae*. Vol I, 4 ed. Edinburgh: Edmonston and Douglas.

BROWN T. M. (1970). "The college of physicians and the acceptance of iatromechanism in England, 1665-1693", in: *Bulletin of the History of Medicine* 44: 12-30. Physiology and the Mechanical Philosophy in Mid-Seventeenth century.

CRANSTON, M. W. (1957). *John Locke: A Biography*. Oxford: Oxford Papers.

CRIGNON, C. (2016). C. *Locke Médecin*. Paris : Classiques Garnier.

_____. (2020). *Le temps long du dialogue entre médecins et philosophes* m/s n° 11, vol. 36, novembre. n° 11, vol. 36, novembre. https://doi.org/10.1051/medsci/2020082médecine/sciences 2020 ; 36 : 524.

_____. (2018). "John Locke. Philosophe qui ne voulait pas «se mêler de médecine»", in : *Médecine/Sciences*. n. 1, vol. 34, pp. 87-91. https://doi.org/10.1051/medsci/20183401019.

DEWHURST, K. (1963). "John Locke (1632-1704), physician and philosopher. A Medical biography, with an edition of the medical notes in his journals". London: *The Wellcome Historical Medical Library*. Vol.2.

EMERTON, N. (1984). *The scientific reinterpretation of form*. Ithaca/London: Cornell University Press.

FRANK, R. G. (1973). "Science, medicine, and the universities of early modern England", in: *History of Science*11: 239-69, 1973.

GOMES, O. C. A. (1953). "Medicina do Século XVII", in: *Revista de História*. Vol. VI. São Paulo.

ISLER, H. (1986). "Thomas Willis' *Two Chapters on Headache of 1672*: A First Attempt to Apply the 'New Science' to this Topic", in: *Headache*. Feb; 26 (2). pp. 95-98.doi: 10.1111/j.1526-4610.1986.hed2602095.x. PMID: 3514551.

JAEGER, W. (2001). *Paideia*. Lisboa: Martins Fontes.

LATHAM, H. G. (1848). *The Works of Sydenham M.D.* Volume II. London: Printed for The Sydenham Society.

LEGA, B. C. (2006). "An essay concerning human understanding: how the cerebri anatome of Thomas Willis influenced John Locke", in: *Neurosurgery*, 58(3), pp. 567-576, 2006.

LOCKE, J. (1978). *Ensaio acerca do entendimento humano.* Col. Os Pensadores. Tradução de Anoar Alex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1989). *The correspondence of John Locke.* E. S. de Beer. Oxford: Clarendon.

_____. (1954). *Ensaio sobre o entendimento humano.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MARQUES, J. (1993). *Descartes e sua Concepção de Homem.* São Paulo: Edições Loyola.

MONDUCCI, D. V. (2010). *Thomas Willis e o De Anima Brutorum: uma concepção da mente humana e animal.* Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade São Judas Tadeu.

NASCIMENTO, C. L. L. (2020). *John Locke e a Formação Moral da Criança.* Maceió: Editora Café com Sociologia.

OSLER, M. (1991). *Atoms, pneuma, and tranquillity: epicurean and stoic themes in European thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1913). *The Evolution of Medicine.* Silliman Foundation. New Haven: Yale University.

PAYNE, J. F. (2019). *Thomas Sydenham.* Fischer Unwin: London. MDCCCC. London.: Reimpressão Wentworth Press.

ROGERS, J. A. (2007). "The intellectual Setting and Aims of the Essay", in: *The Cambridge Campanion to Locke's Essay Concerning Human Understending,* NEWMAN, L. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

VESALIUS, A. (2002). *Andreas Vesalius de Bruxelas: de humani corporis fabrica. Epitome. Tabulae sex*. Tradução para o português de Pedro Carlos Piantino Lemos, Maria Cristina Vilhena Carnevale. São Paulo; Campinas: Ateliê Editorial, Imprensa Oficial do Estado; Editora UNICAMP.

WILLIS, T. (1978). *The Anatomy of the Brain and Nerves*. Birmingham: The Classics of Medicine Library. Editado por William Feindel.

YOLTON, J. W. (1996). *Dicionário Locke*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WOOLHOUSE, R. (2007). *Locke: A Biography.*Cambridge: Cambrigde University Press.

ZATERKA, L. (2012). "As teorias da matéria de Francis Bacon e Robert Boyle: forma, textura e atividade", in: *Scientiae Studia*. vol.10 nº 4, São Paulo, pp. 681-709.

ZIMMER, C. (2004). *Soul made Flesh. The Discovery of the Brain – and How it Changed the World*. New York: Free Press.

A QUESTÃO DO INFINITO EM PASCAL E ESPINOSA

Rodrigo Hayasi Pinto
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, Brasil
rhayasi48@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo principal demonstrar que o pensamento do filósofo francês Blaise Pascal nunca esteve alheio às principais discussões metafísicas do século XVII. A discussão que será explorada aqui está relacionada com a questão do infinito, abordada com ênfase pelos autores desse período. Com esse objetivo em mente, tentar-se-á construir uma argumentação sobre a questão do infinito no âmbito da metafísica a partir de dois filósofos do século XVII: Blaise Pascal e Baruch Espinosa. Tentaremos mostrar que a reflexão filosófica de Pascal, por um lado, se assemelha à de Espinosa quando assume que Deus deve ser concebido como absolutamente infinito, acima de qualquer gênero específico de infinitude, seja matemático ou espacial, mas se afasta do filósofo holandês, quando Pascal assume a impossibilidade de o homem compreender o infinito em termos absolutos por intermédio da racionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Infinito, Geometria, Matemática, Deus, Metafísica, Limite

INTRODUÇÃO

Grande parte dos pensadores do século XVII construiu uma concepção epistemológica baseada em modelo matemático. Descartes, Galileu e Leibniz, por mais divergentes que sejam suas teorias, têm em comum o fato de que construíram a concepção de um método de conhecimento dentro do âmbito da evidência, da análise e da interpretação da natureza a partir da matemática. É possível também afirmar, nesse sentido, que os pensadores do século XVII partiram do modelo matemático para construir suas teorias metafísicas. O encadeamento lógico das razões concebido por Descartes nas *Meditações Metafísicas*, a *Monadologia* de Leibniz construída a partir da ideia do ponto central (mônada) de onde concorrem "todos os raios da ação universal" (BRUNSCHVICG, 1945, p. 253), a *Ética* baseada em modelo geométrico de Espinosa, todas essas obras têm como referência primordial o pensamento matemático.

No entanto, há um pensador capital do século XVII que, embora seja considerado grande matemático e geômetra, comumente não é colocado ao lado dos grandes metafísicos desse período: trata-se de Blaise Pascal. Talvez isso se deva ao caráter assistemático de sua filosofia, a qual não tem como objetivo principal construir uma visão metafísica da realidade, onde a categoria de substancialidade e de ser adquira primazia, e consequentemente não visa explicar o real a partir de um sistema fechado e acabado. A filosofia de Pascal é uma crítica justamente aos pensadores sistemáticos da filosofia, que partem do pressuposto de que o âmbito da racionalidade, vinculado à esfera do pensamento geométrico e lógico-dedutivo, é passível de chegar à compreensão do todo, abarcando a realidade em todos os seus pormenores.

Além disso, algo digno de nota é que, embora Pascal tenha publicado alguns opúsculos dedicados ao pensamento matemático

e geométrico, sua principal obra, os *Pensamentos*, não é caracterizada como obra de inspiração matemática ou geométrica, mesmo que alguns fragmentos façam uma análise da realidade física e antropológica a partir de princípios matemáticos e geométricos. Tal fato se torna compreensível quando sabemos que o projeto original dessa obra culminaria, se houvesse sido escrita como planejado, numa futura *Apologia da Religião Cristã*. Nesse sentido, poderíamos ser levados a pensar que a adesão de Pascal ao pensamento religioso e cristão poderia ter afastado a reflexão do pensador francês das questões matemáticas e geométricas e o teria levado na direção da reflexão teológica. Mas isso efetivamente não ocorreu.

Nossa intenção no presente artigo, portanto, é defender a posição de que Pascal, quando se converteu ao Jansenismo, não abandonou completamente a reflexão gerenciada pela lógica, pela geometria e pela matemática. Nesse sentido, sua "armadura conceitual" anterior, desenvolvida ao longo dos anos de formação como matemático, físico e geômetra, não teria sido "quebrada" pelo espírito religioso. O que ocorreu é que o espírito religioso complementou seu pensamento lógico, fornecendo uma visão cosmológica e antropológica mais ampla, tornando-se propriamente um grande instrumento interpretativo. Como Lebrun aponta:

> [...] O cristianismo deve ser analisado como um instrumento nas mãos de Pascal. Pascal só teria sido quebrado pelo cristianismo se tivesse se contentado a se submeter cegamente a seus dogmas e a suas normas de vida – se se tivesse 'bestializado' por fanatismo ou masoquismo (LEBRUN, 1983, p. 123).

Nesse caso, não houve submissão cega e dogmática à concepção cristã, a ponto de obscurecer seu espírito científico. Alguns filósofos, como Michel Serres, por exemplo, apontam que uma das questões presentes nos *Pensamentos*, anterior a qualquer pressuposto teológico, é a busca pelo ponto

fixo, e que o fato de Pascal ter encontrado um referencial antropológico na religião cristã é um indicativo de que as mesmas exigências encontradas em alguns tratados de geometria, assim como no que ele chama de Razão dos Efeitos, estão também presentes na reflexão cosmológica e antropológica dos *Pensamentos*.

Segundo Serres, na antropologia pascaliana constatamos, em primeiro lugar, que "[...] a busca do ponto fixo está inscrita em nossa alma e em nosso desejo" (SERRES, 1968, p.678) e, em segundo lugar, constatamos que somente Deus pode desempenhar esse papel: "quem pode assinalar novamente o polo de meu universo e o centro de minha alma, senão aquele que conhece os limites da circunferência, aquele em quem 'as extremidades se tocam e se reúnem à força de serem afastadas', aquele em que elas se reencontram: Deus e Deus somente". (SERRES, 1968, p.682). Nesse sentido, há certas razões epistemológicas, e porque não dizer lógicas, além daquelas de natureza existencial e antropológica, que teriam levado o pensador jansenista a assumir um referencial de natureza religiosa, ou seja, a adotar o Deus cristão como ponto fixo.

Por outro lado, Léon Brunschvicg, comentador e organizador da célebre edição Brunschvicg dos *Pensamentos* de Pascal, publicada em 1897, afirma que, em Pascal, há uma espécie de integração entre o sentimento do cristão dado pela graça e a ciência que permite restabelecer os princípios desta numa ordem superior de realidade. Brunschvicg afirma, de modo enfático, que na filosofia pascaliana há uma "aliança" entre o pensamento "positivista" e científico do autor e o misticismo cristão. Portanto, nesse caso, não há negação do pensamento científico pela perspectiva cristã:

> Só uma experiência específica, comparável à obra experimental do físico, ou ainda ao sentimento do cristão sob a ação da graça, per-

> mite restabelecer os verdadeiros princípios da ciência em esfera superior ao domínio da razão. Isso explica, na filosofia de Pascal, a aliança de um certo positivismo com um certo misticismo, que seduziu a mais de um de nossos contemporâneos (BRUNSCHVICG, 1945, p. 198).

Uma das questões que queremos abordar, presente nos *Pensamentos*, que apontam para a autonomia do pensamento racional diante de qualquer pressuposto teológico, ao mesmo tempo que alude a uma reflexão ao nível da filosofia da matemática e da metafísica, é a discussão em torno da ideia do infinito, presente no fragmento Br.72/ Laf.199 e no célebre fragmento da aposta, Br.233/Laf.418. Segundo pensamos, a discussão apresentada por Pascal nesses fragmentos lança luz sobre a questão do infinito abordada por alguns pensadores do século XVII, como Descartes e Espinosa. Nesse sentido, o que pretendemos mostrar é que a filosofia de Pascal, presente nos *Pensamentos*, é capaz de se avizinhar e até mesmo ombrear ao nível da discussão com certas questões metafísicas de outros pensadores do século XVII.

A QUESTÃO DO INFINITO EM PASCAL

Segundo Deleuze, citando Merleau-Ponty, uma das questões capitais daquilo que o filósofo vai chamar de "O Grande Racionalismo" do século XVII, é a reflexão voltada para a ideia de "infinito positivo", que encontra sua consumação máxima na filosofia de Baruch Espinosa:

> Merleau-Ponty frisou bem aquilo que hoje nos parece ser o mais difícil de compreender nas filosofias do século XVII: a ideia do infinito positivo como 'segredo do grande racionalismo', 'uma maneira inocente de pensar a partir do infinito', cuja perfeição se encontra no espinosismo (DELEUZE, 2017, p. 30).

Ora, a nosso ver, Pascal não deve ser considerado um pensador alheio a essas grandes questões vinculadas ao grande racionalismo, particularmente a reflexão vinculada à ideia de infinito. No fragmento Br.72/ Laf.199, por exemplo, intitulado *Desproporção do Homem*, Pascal oferece um retrato do homem como um ser insignificante e extraviado no interior de um universo infinito.

> Que o homem, voltado para si próprio, considere o que é diante do que existe; que se encare como um ser extraviado neste canto afastado da natureza, e que, da pequena cela onde se acha preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio. Que é um homem dentro do infinito? (PASCAL, 1973, pensamento Br.72/Laf.199, p. 51).

A partir da ideia da configuração do homem no interior do universo infinito, Pascal nos oferece a imagem de uma dupla infinitude. Primeiramente nos deparamos com um infinito de grandeza decorrente do fato de que há infinitas coisas que nos ultrapassam em dimensão, proporção e tamanho. Nesse caso, a própria morada do homem, a Terra, se apresenta como um ponto insignificante em relação ao Sol e os outros planetas. Em outras palavras, por maior que seja o nosso planeta e aquilo que conseguimos vislumbrar com a nossa visão e a superioridade de nossos conhecimentos, tudo aquilo que percebemos e vemos não passa de uma perspectiva limitada e, portanto, finita, quando concebemos que existe a possibilidade da existência de infinitos mundos dentro de um universo infinito e que uma distância infinita nos separa desses mundos.

> Considere essa brilhante luz colocada acima dele [do homem] como uma lâmpada eterna para iluminar o universo e que a terra lhe apareça como um ponto na órbita ampla desse astro, e que se maravilhe de ver que essa amplitude tampouco passa de um ponto insignificante na rota dos outros astros, que se espalham

> pelo firmamento [...]. Todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago. Por mais que ampliemos as nossas concepções e as projetemos além dos espaços imagináveis, concebemos tão somente átomos em comparação com a realidade das coisas. (PASCAL, 1973, pensamento Br.72/Laf.199, p. 51).

Por outro lado, Pascal descreve outra ordem de infinitude, relacionada às menores coisas que ao homem é dado conhecer. Se dividíssemos as menores coisas, nos depararíamos com elementos ainda menores, passíveis de divisão, havendo a possibilidade de uma divisão ininterrupta. Nesse caso, mesmo se atingíssemos as dimensões atômicas, o próprio átomo seria divisível. Pascal se utiliza da imagem de uma lêndea sendo anatomizada pelo homem. Poderíamos cortá-la em partes menores e mesmo assim haveria sempre a possibilidade de prosseguir nessa divisão perpetuamente. Essa ordem de infinitude pode ser chamada de infinito de pequenez, por envolver a divisibilidade infinita das menores coisas.

> Quero, porém, apresentar-lhe outro prodígio igualmente assombroso, colhido nas coisas mais delicadas que conhece. Eis uma lêndea que, na pequenez de seu corpo, contém partes incomparavelmente menores, pernas com articulações, veias nessas pernas, sangue nessas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas; dividindo-se estas últimas coisas, esgotar-se-ão as capacidades de concepção do homem, e estaremos, portanto, ante o último objeto a que possa chegar o nosso discurso. Talvez ele imagine, então, ser essa a menor coisa da natureza. Quero mostrar-lhe, porém, dentro dela um novo abismo. [...] Aí existe uma infinidade de universos, cada qual com o seu firmamento, seus planetas, sua terra em iguais proporções às do mundo visível [...] (PASCAL, 1973, pensamento Br.72/Laf.199, p. 51).

Desse modo, diante dessas duas ordens de infinitude, o homem não tem nenhum critério situacional para avaliar que lugar ele ocuparia no interior dessa dupla escala de infinitude. Com efeito, para Pascal, o homem

é algo e não tudo. Mas, em que consistiria esse "algo", na medida em que o homem ocupa uma posição intermediária entre o universo infinito que o envolve como um todo, que ele não pode abarcar, e o infinito de pequenez, que não lhe permite perceber qual é a essência última, que constitui a própria realidade material, à qual pertence enquanto possui um corpo físico? A resposta é que não há critério de compreensão que nos leve a conhecer a natureza desse "algo", pois não há demarcação possível do que seria esse "algo". Nesse sentido, Pascal conclui:

> Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (PASCAL, 1973, pensamento Br.72/Laf.199, p. 52).

A situação mediana do homem, portanto, não confere alcance ontológico suficiente para que este possa perceber o que é em termos essenciais. Por outro lado, Pascal se diferencia de modo mais profundo dos pensadores desse período. Se muitos pensadores modernos se caracterizam por apontarem para a inutilidade da determinação da causa final, que nada nos diria como princípio explicativo do fenômeno natural, detendo-se na pressuposição da causa eficiente, tanto para explicar os fenômenos físicos, quanto para explicar a ordem mecânica do universo como um todo, Pascal, de modo mais enfático, aponta para a impossibilidade de se apontar a própria causa eficiente de modo absoluto, como princípio de uma ordem natural, seja ela mecânica, orgânica ou metafísica. Não há como determinar os princípios metafísicos que sustentam a natureza, já que, conforme dito linhas acima, "*tanto o fim das coisas, como o seu princípio* permanecem ocultos num segredo impenetrável" (grifo nosso) (PASCAL, 1973, pensamento Br.72/Laf.199, p. 52).

Esse "segredo impenetrável", sintoma dessa limitação ontológica, desempenha papel de destaque quando se trata de realizar uma discussão comparando Pascal com outros autores do século XVII que trataram da questão do infinito, relacionando-o à natureza de Deus. Mesmo que aqui Pascal não se refira a Deus diretamente, ele abre espaço, a partir da discussão operada no pensamento Br.72/Laf.199, para que problematizemos a possibilidade de apontar racionalmente um Deus criador como causa eficiente do mundo. Em outras palavras, até que ponto é possível determinar racionalmente, da perspectiva humana, que Deus, ser infinito, é causa da existência do mundo e do próprio universo infinito, quando existe uma impossibilidade nesse sentido, relacionada ao fato de que não podemos ultrapassar o abismo de infinitude que nos envolve, que nos permitiria perceber, de modo racional, que Deus é a causa eficiente e o supremo criador do universo?

No entanto, não é no fragmento Br.72/Laf.199 que Pascal tece considerações teológicas acerca de Deus e o infinito. Com efeito, a dupla infinitude, debatida aqui, é aquela presente na relação entre o homem e a natureza e não corresponde ao infinito relacionado à natureza divina. Embora, é claro, a impossibilidade de conhecer a totalidade infinita que nos envolve, bem como chegar a compreender os princípios últimos que fundamentam a realidade, nos leve a um reconhecimento de nossa ignorância e de nossa limitação em relação a tudo aquilo que ultrapassa a nossa razão; consequentemente, é possível concluir, por essa via, que não podemos assumir Deus, devido aos limites que demarcam nossa perspectiva humana e finita, como causa eficiente do universo. É no fragmento Br. 233/Laf.418 que Pascal vai propor um questionamento mais aprofundado acerca da impossibilidade de conhecermos Deus racionalmente, afirmando algo acerca da condição infinita deste ser.

> Conhecemos a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/Laf.418, p. 94).

Segundo o filósofo francês, a ciência das coisas finitas não apresenta problemas, visto que, por sermos seres finitos e limitados, o conhecimento dessa ordem de realidade resulta logicamente possível, concordando com nossa perspectiva finita e o alcance limitado de nosso conhecimento. Ora, o mesmo não se dá em relação ao infinito; nesse caso não podemos conhecê-lo, mas podemos apenas apontar para a possibilidade de sua existência. Com efeito, podemos pressupor a existência do infinito em termos extensos e espaciais, por exemplo, porque há um princípio analógico, a ideia de extensão ilimitada, que nos permite apontar para a existência de uma extensão infinita.

Podemos, por outro lado, trabalhar com o conceito de infinito operativamente, através da matemática, para conhecer a incomensurabilidade da natureza que nos envolve, por exemplo, conforme foi mostrado acima, multiplicando as coisas e daí pressupondo que há infinitas coisas que nos ultrapassam ou dividindo as menores coisas infinitamente e pressupondo que não há um término na divisão. No entanto, não podemos conhecer a sua natureza, tratando-o como um objeto do conhecimento, pois, como somos seres finitos, não temos uma medida comparativa que permita mensurar e compreender o infinito na sua totalidade. Desse modo, diz Pascal:

> Sabemos que há um infinito e ignoramos a sua natureza. Como

> sabemos que é falso que os números sejam finitos, logo é verdade que há um infinito em número. Mas, não sabemos o que ele é: é falso que seja par, é falso que seja ímpar, pois acrescentando-lhe a unidade ele não muda de natureza; entretanto é um número, e todo número é par ou ímpar (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/ Laf.418, p. 94).

Ora, é justamente essa noção de que há um abismo infinito que nos aparta da natureza das coisas e do conhecimento do absoluto que nos impede de fazer afirmações relacionadas à natureza de Deus, como, por exemplo, a de que ele pode e deve ser considerado causa da existência do mundo. Mas, ao menos podemos afirmar que ele existe? Segundo Pascal, além de não podermos afirmar algo acerca da natureza de Deus, visto sua natureza ser infinita, em contrapartida também não podemos provar e demonstrar a sua existência, visto que a natureza infinita de Deus não é da ordem da infinitude espacial e geométrica, a qual está relacionada ao conhecimento meramente racional.

Nesse caso, Deus corresponde ao infinito absoluto, que não estabelece nenhuma relação com o homem, ser finito que mantém relação apenas com as coisas finitas, não obstante ele possa pressupor a existência do infinito na geometria e na matemática. Assim, não podemos conhecer a existência e a natureza de Deus, porque tal ser não tem extensão nem limites. Em outras palavras, Deus transborda para longe do alcance da razão, articulada pelos princípios lógico-geométricos, notadamente a ideia de extensão. Deus está fora dos limites da razão, na medida em que não podemos fazer qualquer afirmação ou demonstração lógico-racional, que nos possibilitaria que nos inclinássemos mais para sua existência do que para sua não existência[1]. Desse modo, Pascal conclui o argumento:

1 No caso do infinito numérico ou espacial, por exemplo, é possível apostar na sua

> Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? *Não seremos nós que não temos qualquer relação com ele* (PASCAL, 1973, pensamento Br. 233/Laf.418, p. 95, grifos nossos).

O homem, finito e relativo a todos os seres e coisas finitas que compõem o universo, não estabelece nenhuma relação com o absoluto. Nesse caso, Deus é definido, literalmente, como um ser absoluto, pois não sendo relativo àquilo que é finito, não estabelece nenhuma relação com o homem. Logo, Pascal conclui, Deus é infinitamente incompreensível pela perspectiva humana. Tomar Deus como um ser absoluto implica a impossibilidade da racionalidade conhecer a própria natureza do absoluto, inferindo a sua existência. Quando se trata do infinito matemático e geométrico, podemos conhecê-lo relacionando-o com a ideia de uma sucessão numérica ininterrupta e com a noção de uma extensão infinita e ilimitada. É, portanto, um infinito relativo à noção de sucessão numérica e de extensão, ou podemos dizer que há um princípio matemático e geométrico, a ideia de infinito nessas ciências, que permite fazer a analogia.

Ora, quando se trata do infinito absoluto não é possível fazer nenhuma analogia, em termos matemáticos e geométricos, pois este não

existência, a partir de uma prova pelo absurdo, em que se afirma a verdade de uma proposição, mostrando a falsidade da proposição contrária, como o próprio Pascal aponta: "sabemos que há um infinito, e ignoramos a sua natureza. Como sabemos que é falso que os números sejam finitos, logo é verdade que há um infinito em número." (PASCAL, 1973, pensamento Br.233). Porém, quando se trata da afirmação da existência de Deus não há essa possibilidade, pois a proposição contrária à de que ele não existe também não pode ser provada racionalmente como absurda.

é da ordem da quantidade e nem da extensão espacial. Há, portanto, limites muito fortes quando se trata de conhecer o que seria o infinito em termos absolutos. Entretanto, podemos fazer outro tipo de analogia no âmbito desses limites: a partir da impossibilidade do homem conhecer Deus racionalmente, por ser um infinito sem extensão espacial e, portanto, não composto de partes, podemos fazer uma analogia com outra questão, presente tanto nos *Pensamentos* quanto no opúsculo "Do Espírito Geométrico". Trata-se da questão da impossibilidade de conhecermos o que seria algo indivisível.

No fragmento Br.72/Laf.199, Pascal aponta que, dividindo-se as menores coisas, jamais chegaríamos a um momento em que essa divisão se interrompesse, ou seja, jamais chegaríamos a partes indivisíveis, não passíveis de divisão. Ora, no opúsculo Pascal faz uma reflexão semelhante à do fragmento Br.72/Laf.199, a partir dos primeiros princípios que sustentam o método geométrico. Pascal aponta que quando se trata do número, do movimento, do espaço e do tempo, não podemos jamais atingir o zero absoluto, o repouso absoluto, o indivisível e o nada de duração. Assim, o indivisível, relacionado à extensão espacial, não pode ser apreendido quando a racionalidade opera com sucessivas divisões. Há limites no discurso lógico-dedutivo que impedem essa apreensão. "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, 1963, p. 352a).

No entanto, a partir daí não é lícito concluir pela impossibilidade da existência do indivisível, visto que ele pertence a uma outra ordem de realidade. Ele é de outro gênero. Embora não possamos conceber o indivisível racionalmente, por intermédio de sucessivas divisões, podemos

conceber a possibilidade de sua existência. Como o próprio Pascal afirma: "Incompreensível? – Nem tudo que é incompreensível deixa de existir" (PASCAL, 1973, pensamento Br.430/Laf.149, p. 141).

> Um indivisível é aquilo que não tem parte alguma e a extensão é o que tem diversas partes separadas. [...] Pela mesma razão, se mostrará a mesma coisa de todos os outros indivisíveis que a eles se juntar. E, portanto, um indivisível, multiplicado tanto quanto se quiser, não formará jamais uma extensão. Logo, ele não é do mesmo gênero da extensão, pela definição das coisas do mesmo gênero (PASCAL, 1963, p. 354a).

Nesse caso, podemos dizer que Deus, embora não seja uma entidade geométrica, estaria situado, em termos de distância infinita em relação ao homem, de modo mais distante ainda do que esse ponto imperceptível e indivisível em relação à extensão. No entanto, é possível fazer uma analogia: mesmo não pertencendo ao âmbito da geometria, a essência infinita de Deus não pode ser apreendida racionalmente em termos matemáticos e espaciais, assim como o ponto indivisível não pode ser incluído na ideia de extensão espacial. Em outras palavras, o infinito vinculado a Deus não tem partes, mesmo que essas sejam ilimitadas, e desse modo não se dá a perceber ou conhecer pelo homem através da racionalidade, a qual somente pode conceber o infinito vinculado à extensão, ao número, ao movimento e ao tempo, e nesse sentido é semelhante à noção de um indivisível não composto de partes, embora, obviamente, não seja do mesmo gênero deste. O indivisível não permite estabelecer relação com nenhuma noção vinculada à extensão, pois não possui partes que o constituem, e assim, a ideia do indivisível seria analogicamente semelhante à ideia de um todo não constituído por partes, a qual se aproxima da concepção de Deus como infinito em sentido absoluto.

Desse modo, é possível dizer que quando Pascal discute, no fragmento Br.233, a questão de Deus como "infinitamente incompreensível", ele estaria também, tal como outros autores do XVII, falando acerca do absolutamente infinito como algo não pertencente a qualquer gênero. Nesse caso, estaria ele personificando uma discussão muito presente no século XVII sobre a natureza infinita de Deus. Conforme apontamos no início do artigo, para Merleau-Ponty, na tradição metafísica do século XVII adquiria importância primordial a discussão em torno do conceito de infinito positivo. Ora, a filosofia pascaliana não estaria alheia à discussão acerca da natureza infinita de Deus, como comprova o fragmento Br.233/ Laf.418; no entanto, quando Pascal fala sobre a infinitude divina, o que é digno de nota é que ele não desemboca na possibilidade de se pensar o absolutamente infinito em moldes conceituais.

De modo contrário, ele conclui pela ideia de uma infinitude divina que institui uma espécie de distância infinita entre Deus e o homem, já que não pertence ao gênero do infinito encontrado nas ciências matemáticas. Logo, quando se trata de relacionar o conceito de infinito a Deus, a principal consequência é uma espécie de negatividade no pensamento de Pascal, o que o leva a concluir pela incompreensibilidade quando se trata de Deus, e não pela afirmação de um infinito positivo passível de ser conhecido pelo homem ou compreendido pela razão. Em outras palavras, a questão da infinitude divina tangencia a questão dos limites do conhecimento, isto é, aquilo que pode ou não ser conhecido pelo homem segundo a filosofia pascaliana.

Uma das primeiras coisas que chama a atenção quando comparamos a concepção de Pascal no que tange a Deus no fragmento Br. 233/Laf.418 com a concepção dos outros autores do XVII que também

abordam essa questão é que a concepção pascaliana de infinito não implica a prova da existência de Deus. Nas *Meditações*, por exemplo, Descartes prova a existência de Deus por intermédio da ideia de infinito presente na mente do homem. Com efeito, segundo Descartes, eu não posso ser causa dessa ideia pois sou um ser finito e, nesse sentido, apenas posso conceber e representar ideias finitas. Ora, há uma ideia que corresponde a uma substância infinita em minha mente, logo, eu, substância finita, não posso ser a causa dessa ideia. Portanto, a causa dessa ideia só pode ser uma substância infinita, no caso Deus.

> E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 2016, p. 72).

A ideia de infinito em Descartes encontra-se vinculada à noção de perfeição. O homem, sendo imperfeito, e uma marca disso é a própria necessidade de usar o artifício da dúvida para encontrar a verdade, tem em sua mente uma ideia clara e distinta, vinculada à perfeição divina, aquela correspondente ao infinito, a qual deve ser considerada a marca do criador na criatura. Em outras palavras, segundo Descartes, o infinito presente na mente do homem não corresponde à negação da ideia de finito, mas é uma ideia positiva, relacionada à natureza perfeita de Deus. Pascal, de modo contrário, não considera o infinito como uma representação ou uma ideia clara e distinta, presente na mente do homem, e que revelaria a natureza de Deus, mas o infinito é justamente a noção que aparta o homem da compreensão da natureza do próprio infinito e mais, que o anula diante de Deus. Na presença do infinito, o finito "se aniquila" tornando-se "um puro nada":

> A unidade acrescentada ao infinito em nada o aumenta, como não aumenta uma medida infinita um pé que a ela se acrescente. *O finito se aniquila* na presença do infinito e torna-se um puro nada. Assim, nosso espírito em face de Deus; assim nossa justiça em face da justiça divina (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/Laf. 418, p. 94, grifos nossos).

Para Pascal, longe de o infinito ser uma ideia, um objeto do conhecimento que aproximaria o homem finito do ser infinito, que é Deus, levando-o à compreensão da essência divina, que tem como atributo a perfeição, ele é justamente a instância que aparta o homem de qualquer possibilidade deste ter uma ideia da natureza de Deus. Quando Pascal, no fragmento Br.72/Laf.199, fala em dividir tudo aquilo que é extenso, sem nunca interromper essa divisão, o que nos impossibilita a apreensão dos princípios últimos que fundamentam a natureza, ele apenas opera com a noção de infinitude, sem chegar a uma compreensão de qual seria a natureza desse infinito. Logo, mesmo quando Pascal se utiliza do infinito matemático e geométrico, esse gênero de infinitude não pode ser considerado uma ideia clara e distinta, pois não pode se constituir num objeto do conhecimento, já que não temos uma ideia clara do que seria sua natureza. Segundo Ivonil Parraz, em artigo publicado sobre a questão do infinito em Pascal:

> A geometria concebida por Pascal permite a ele trabalhar com o conceito de infinito apenas como operação e não como objeto. Isto quer dizer que, para Pascal, como veremos a seguir, a razão pode operar com o conceito de infinito, sem fazer dele objeto de conhecimento, posto que o infinito escapa a todas as relações proporcionais que são propriamente o modo dela operar (PARRAZ, 2012, p. 267).

Desse modo, o infinito em Pascal, não sendo um objeto do conhecimento, que o elevaria à categoria de uma ideia clara e distinta, não pode levar o homem a construir um conhecimento certo e seguro sobre

a sua natureza. Ora, tal constatação implica dizer que, quando se trata de Deus, a impossibilidade de conhecer sua natureza é muito maior. Em outras palavras, a incompreensão do que seria esse ser em sentido ontológico é maior do que aquela relacionada ao infinito extenso ou matemático, pois além de não podermos conhecer sua natureza e fazer afirmações sobre ela, também não podemos fazer afirmações sobre a sua possível existência.

Deus deve ser considerado, nesse fragmento, como um ser infinito fora de todo gênero espacial e geométrico, ou seja, está além dessas duas ordens de infinitude. Assim, longe da ideia de infinito levar a uma compreensão da essência de Deus, como ocorre em Descartes, podemos afirmar que, nesse caso, não é possível fazer uma analogia do infinito com a ideia de Deus, pois não há um correspondente em nossa mente que permita operar uma relação com a infinitude absoluta de Deus. Desse modo, Pascal conclui:

> Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, *pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco*. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? *Não seremos nós, que não temos nenhuma relação com ele* (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/ Laf.418, p. 95, grifos nossos).

Aqui, a razão não pode estabelecer uma relação causal entre Deus e o homem, como afirma Descartes nas *Meditações*, a partir da ideia de infinito, que estando presente na mente do homem, ser finito, torna-se o principal indicativo de que somente Deus, infinitamente perfeito, pode ser a causa dessa ideia, o infinito devendo ser considerado como a "marca" da perfeição do criador na criatura. Para Pascal, de modo contrário, a distância infinita entre Deus e o homem, já que Deus é "infinitamente incompreensível", impossibilita qualquer possibilidade de relação. Nesse

caso, não podemos nem fazer qualquer afirmação a respeito da natureza de Deus, assim como não é possível provar a sua existência por intermédio do discurso lógico e racional. Não tendo uma medida comum com Deus, que represente o infinito de modo absoluto e não relativamente a um gênero, por exemplo, infinito extenso, matemático ou infinitamente perfeito, não podemos estabelecer nenhuma relação com o ser supremo, quer ao nível físico, quer ao nível epistemológico.

Nesse sentido, podemos concluir dizendo que Pascal faz uma reflexão a respeito da ideia de infinito não como se este pertencesse a um determinado gênero, como, por exemplo, o infinitamente perfeito, considerado por Descartes nas *Meditações*, ou até mesmo o infinito pertencente ao gênero extenso e ao gênero quantitativo, presentes na geometria e na matemática. Segundo pensamos, assume fundamental importância no pensamento pascaliano considerar Deus como ser que ultrapassa qualquer gênero, ou seja, como sendo um infinito absoluto. Ora, um filósofo capital que concebe Deus como infinito positivo e absoluto, além de qualquer gênero, é Baruch Espinosa. Analisemos no próximo tópico como o filósofo holandês lida com essa questão e comparemo-lo a Pascal.

O INFINITO EM ESPINOSA E PASCAL

Primeiramente é necessário dizer que, a princípio, Espinosa, profundamente influenciado por Descartes, defende a ideia de que é possível considerar a natureza de Deus partindo do infinitamente perfeito. Essa ideia é defendida nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, obra escrita em 1663, que como o próprio título diz, é inspirada pela leitura que o filósofo holandês fez da obra *Princípios da Filosofia* de René Descartes, publicada em

1644. Nessa obra, Espinosa vai afirmar que a existência de Deus pode ser conhecida através da consideração de sua natureza, em outras palavras, o filósofo holandês vai partir do conceito de Deus para demonstrar a sua existência. Aqui, percebemos o quanto ele é devedor do legado cartesiano. Com efeito, o conceito de Deus só envolve o conceito de existência, pois deus é um ser infinitamente perfeito. Segundo a demonstração da proposição v:

> É o mesmo dizer que algo está contido na natureza ou conceito de uma coisa e dizer que algo é verdadeiro dessa coisa (pela def. 9). Ora, a existência necessária está contida no conceito de Deus (pelo ax.6). Logo, é verdadeiro dizer de Deus que a existência necessária está nele, ou seja, que ele existe (ESPINOSA, 2015, p. 87).

É, portanto, pelo conceito de Deus como ser infinitamente perfeito que chegamos à noção de sua existência necessária. É o que Espinosa vai afirmar a partir do lema 1: "Quanto mais perfeita é uma coisa por sua natureza, tanto maior e mais necessária existência ela envolve; e inversamente, quanto mais existência necessária a coisa envolve por sua natureza, tanto mais perfeita ela é." (ESPINOSA, 2015, p. 97). Com efeito, para Espinosa, o ser necessário e não contingente, capaz de existir por si mesmo, é perfeito na medida em que não depende de uma causa externa a ele para que venha a existir.

Por outro lado, o próprio conceito de Deus como ser infinitamente perfeito nos leva a concluir que ele é um ser necessário, capaz de existir por si mesmo. A esse respeito, Espinosa fornece um exemplo interessante envolvendo certa quantificação da ideia de perfeição. Uma coisa que tem dez graus de perfeição é mais perfeita que algo que envolve cinco graus de perfeição. Ora, se esse grau de perfeição for diminuído até zero, então, conclui o filósofo, estaremos diante do nada, pois algo que não tem

nenhuma perfeição não conterá nenhuma existência. De outro modo, se aumentarmos essa perfeição até o infinito, essa perfeição envolverá a existência necessária, pois algo infinitamente perfeito deve ser capaz de existir por si mesmo.

> Suponha-se então que A seja uma coisa que tem dez graus de perfeição. Digo que seu conceito envolve mais existência do que se supusesse que contém apenas cinco graus de perfeição; pois, como do nada não podemos afirmar nenhuma existência, quanto mais, pelo pensamento, subtraímos da perfeição de A e por conseguinte o concebemos mais e mais participar do nada, tanto mais também lhe negamos de possibilidade de existência. [...] Por outro lado, se aumentarmos ao infinito seu grau, conceberemos que envolve a suma existência, e por conseguinte, sumamente necessária" (ESPINOSA, 2015, p. 97).

Desse modo, fazendo alusão à ideia de perfeição, Espinosa termina por provar a existência de Deus. No entanto, tal posição será ultrapassada na *Ética*, onde Deus é definido não como um ser infinitamente perfeito, mas como um ser absolutamente infinito, consistindo numa infinidade de atributos: "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita" (ESPINOSA, 2013, EI, def. 6, p. 13).

Nesse caso, diferentemente daquilo que foi afirmado nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Deus é considerado por Espinosa como um ente absolutamente infinito, constituído por infinitos atributos; os atributos, por sua vez, exprimem a essência eterna e infinita de Deus. O homem somente pode ter uma compreensão da essência de Deus, por intermédio dos atributos divinos, pois estes exprimem a natureza eterna e infinita de Deus. A compreensão de Deus como um ser absolutamente infinito se

afasta da compreensão cartesiana de um Deus infinitamente perfeito, pois infinitamente perfeito, segundo Espinosa, é apenas um gênero de infinitude, não o sendo de modo absoluto. Por isso, na explicação que segue essa definição ele nos diz:

> Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação (ESPINOSA, 2013, p. 13).

Aquilo que é infinito apenas em seu gênero exprime apenas uma infinitude limitada pelo próprio gênero a qual pertence. Desse modo, o infinito extenso não equivale ao infinito em pensamento, assim como se diferencia do infinitamente perfeito. O próprio pensamento que é considerado por Espinosa como sendo um atributo de Deus se caracteriza por exprimir o infinito apenas dentro de sua própria ordem, não podendo ser equivalente ao infinito extenso, por exemplo. Em contrapartida, não podemos negar nenhum atributo ao absolutamente infinito; sua existência é puramente afirmativa, não envolvendo nenhuma negação.

Nesse sentido, critica a concepção cartesiana de um Deus infinitamente perfeito, já que, nesse caso, infinitamente perfeito seria apenas um gênero de infinitude. Assim, a prova ontológica da existência de Deus na *Ética* não vai recair sobre o infinitamente perfeito, mas sobre o absolutamente infinito. Segundo Deleuze, na obra *Espinosa e o Problema da Expressão*:

> A prova ontológica, em Espinosa não mais incidirá sobre um ser indeterminado, que seria infinitamente perfeito, mas sobre o absolutamente infinito, determinado como aquilo que consiste numa infinidade de atributos. (O infinitamente perfeito será somente o

> modo de cada um desses atributos, a modalidade da essência exprimida por cada atributo) (DELEUZE, 2017, p. 78).

O absolutamente infinito determina de modo mais preciso a natureza de Deus, a qual envolve infinitos atributos ou predicados. Sendo um ser infinito, não pode ser caracterizado por um único atributo, como o de perfeição, por exemplo. Para Deleuze, o infinitamente perfeito é tão somente um "próprio", um predicado de Deus. Sendo um "próprio", não determina Deus de modo tão preciso como a própria noção substancial tomada em sentido absoluto. Segundo Espinosa, na nota 61 do *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem Estar*, os atributos ou próprios "não são senão adjetivos que não podem ser entendidos sem seus substantivos. Isto é, Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente Deus existe" (ESPINOSA, 2017, nota 61, p. 70). A substancialidade de Deus implica que este ser deve ser tomado como infinito e constituído por infinitos atributos. Tomar um único atributo como representando a natureza de Deus não implica numa demonstração de sua substancialidade.

Os próprios são apenas os adjetivos, os predicados que, longe de definirem a natureza de Deus de modo absoluto, apenas a representam. Nesse sentido, são propriedades de Deus. A propriedade da perfeição, por exemplo, não basta para demonstrar que esse ser não envolve contradição. Para isso, é necessária uma ideia clara e distinta, mais precisamente uma ideia adequada, responsável por fornecer uma definição real, que aponte a própria natureza da coisa e não apenas uma propriedade sua:

> Segundo Espinosa, o infinitamente perfeito é tão somente um próprio. Essa propriedade nada nos ensina sobre a natureza do ser ao qual ela pertence; ela não basta para demonstrar que esse ser não envolve contradição. [...] Enquanto não dermos uma definição

> real, que incida sobre a essência de uma coisa e não sobre *propria* (próprios), continuaremos no arbitrário daquilo que é simplesmente concebido, sem conexão com a realidade da coisa tal como ela é fora do entendimento (DELEUZE, 2017, p. 78).

Essa ideia adequada, por sua vez, somente poderá ser construída no âmbito do entendimento guiado pela própria racionalidade, e não na imaginação. Com efeito, Espinosa, na *Carta 12* de sua correspondência, vai distinguir o infinito da imaginação e o infinito do entendimento. O infinito imaginado é aquele fornecido pela imagem dos elementos sendo sucessivamente somados numa progressão infinita, que nunca se interrompe, enquanto o infinito pensado, vinculado ao entendimento, é o infinito indivisível, sendo considerado a afirmação absoluta de si mesmo.

> Desta maneira, o infinito imaginado é aquele que uma perspectiva finita constitui a partir de uma adição sucessiva de elementos ou partes, perspectiva que só pode dar conta do caráter infinito da totalidade realizando uma passagem ao limite ou um salto para o além que não pode ser efetivamente concebido pelo entendimento. O infinito pensado ou 'a infinitude filosófica' é, pelo contrário, a presença absoluta, sem além, de uma totalidade indivisível, ou o que Espinosa chama – diz Hegel – '*infinito actu*, a afirmação absoluta de si mesmo' (GAINZA, 2011, p. 90).

Nesse sentido, podemos concluir que, nesse caso, mesmo que o homem não forme uma imagem concreta do infinito como totalidade indivisível, ele pode ser objeto do pensamento, como "infinito pensado", sendo, portanto, passível de compreensão pelo próprio homem. O homem é capaz de ter uma ideia clara e distinta da natureza de Deus, pois concebe pelo pensamento a noção de um Deus infinito constituído de infinitos atributos.

Ora, nada mais distante do pensamento de Pascal, o qual afirma

que a infinitude indivisível de Deus não pode ser objeto de compreensão do próprio homem. Pascal interpreta literalmente o fato de Deus ser absoluto. Em outras palavras, Deus não tendo partes ou limites e escapando completamente a nossa capacidade de mensuração, deve ser considerado um ser "absoluto", não podendo estabelecer nenhuma "relação" com o homem, o qual deve ser considerado um ser finito, composto de partes e existindo no âmbito de certos limites. Para ele: "O finito se aniquila diante do infinito e torna-se um puro nada. Assim, nosso espírito em face de Deus; assim, nossa justiça em face da justiça divina" (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/Laf.418, p. 94).

Em Pascal deve-se falar em "aniquilação" diante de Deus, ser absolutamente infinito, pois, quando se trata deste a incomensurabilidade, ela é tamanha que o homem é reduzido a um "puro nada". Nesse sentido, é impossível fazer qualquer afirmação a respeito do ser supremo. O absolutamente infinito deve ser assumido como um indicativo do distanciamento absoluto do homem em relação a Deus, implicando a impossibilidade de tecer qualquer forma de discurso lógico sobre o ser divino. Em outras palavras, a questão acerca da existência de Deus não poderá ser resolvida através da razão humana e do discurso lógico-dedutivo.

Por outro lado, o pensamento pascaliano se aproxima do pensamento espinosano na medida em que ambos os filósofos concebem Deus não como algo vinculado a algum gênero de infinitude, seja a extensão ou a perfeição, à maneira de Descartes, mas como o absolutamente infinito. Logo, tanto para Pascal, quanto para Espinosa, Deus é um ser absolutamente infinito, uma totalidade indivisível, que não pode ter sua natureza definida apenas pela ideia de um gênero de infinitude, como por exemplo, o infinito geométrico e o matemático ou até mesmo o infinito vinculado à ideia de perfeição.

No fragmento Br.233/Laf.418, Pascal vai apresentar uma argumentação bem interessante a esse respeito, respondendo a um interlocutor imaginário que acredita ser impossível que Deus seja um ser infinito, não composto de partes. O pensador francês apresenta como exemplo de um infinito indivisível algo que, embora não possamos provar a existência, pode ser concebido, a saber, um ponto movendo-se por toda parte em velocidade infinita: "Acreditais impossível que Deus seja infinito, sem partes? – Sim. – Quero então mostrar-vos uma coisa infinita e indivisível. É um ponto movendo-se por toda parte em velocidade infinita, pois está em todos os lugares e por inteiro em cada lugar" (PASCAL, 1973, Pensamento Br.231/Laf.420, p. 93). Nesse caso, o suposto interlocutor do fragmento é levado a concluir que, embora existam coisas que ultrapassem o poder de compreensão do homem, tais coisas não deixam de existir pela limitação de nosso intelecto. É perfeitamente possível, portanto, que Deus seja um ser indivisível, para além do gênero de infinitude vinculada à extensão.

Nesse caso, Deus não estaria vinculado a um gênero de infinitude, como por exemplo o infinitamente extenso ou o infinitamente perfeito, mas seria um ente indivisível e absolutamente infinito. Para Espinosa existem dois tipos de infinito: o infinito em seu gênero, que deve ser considerado uma espécie de infinito negativo, na medida em que "só é qualificado de infinito a partir da abstração dos infinitos outros gêneros que permanecem fora dele (separados e alheios) e cujos atributos são negados desse infinito", e o infinito positivo que

> [...] seria aquele que Espinosa denomina "absolutamente infinito", ao qual "pertence tudo aquilo que exprime sua essência, e não implica negação alguma", isto é: o próprio ser em si e para si da substância, ou nas palavras de Hegel: "a infinitude absoluta, o positivo, o que aperfeiçoa dentro de si, em presente, uma pluralidade absoluta sem para além (GAINZA, 2011, p. 90).

Para Espinosa, todos os atributos são infinitos apenas em seu gênero. Ora, a extensão e o pensamento são dois atributos da substância divina, e, portanto, exprimem o infinito dentro de seu âmbito específico. Assim, a extensão é infinita em seu gênero, enquanto o pensamento também é infinito em seu gênero próprio. Cada atributo, mesmo infinito, pertence apenas a seu gênero próprio, não podendo pertencer à natureza de outro atributo. Por isso, para Espinosa, o infinito em seu gênero é aquilo de que é possível negar infinitos atributos.

Por outro lado, para Pascal, a infinitude absoluta de Deus também é considerada algo de outra ordem, pois ultrapassa o próprio gênero relacionado à infinitude extensa e espacial. Isso fica claro pelo pensamento Br.233/Laf.418, já citado anteriormente. Embora possamos pressupor a existência de um infinito extenso, mesmo que não possamos compreender a sua natureza, quando se trata de Deus, ou seja, do infinito absoluto, é impossível pressupor até mesmo sua existência. Com efeito, Deus, o infinito absoluto, além de carecer de limites, pois não se pode negar nada a ele, foge ao alcance de compreensão da própria racionalidade, pois não tem extensão como nós, ou seja, não pode ser medido e compreendido pela razão a partir de coordenadas geométricas ou lógicas. Há uma ausência de critérios quando se trata de demonstrar a existência de um ser absolutamente infinito, pois ele pertence a uma outra ordem de infinitude.

Nesse caso, há um salto qualitativo, e não apenas de ordem quantitativa, quando se trata de passar do infinito de extensão para a infinitude divina. A conclusão de Pascal é que Deus é infinitamente incompreensível para o homem, não havendo nenhuma relação ou medida comum entre o homem e Deus. Ora, para Espinosa, de maneira diferente, o infinito extenso, embora seja apenas um gênero de infinitude, é um atributo de Deus, mais precisamente, um dos infinitos atributos que constituem a essência

infinita de Deus. Logo, o que torna compreensível a infinitude de Deus em Espinosa é justamente o fato de que o homem é capaz de compreender a natureza do atributo extensão, assim como compreende também a natureza do pensamento como sendo um dos atributos da substância divina. Logo, como os atributos (extensão e pensamento) exprimem a natureza divina, o homem pode compreender a essência de Deus através dos atributos da substância infinita.

Em Pascal, há total diferença de ordem entre o infinito extenso e o absolutamente infinito. Nesse caso, não se pode estabelecer nenhuma relação entre uma ordem de infinitude e outra, pois ambas são de natureza qualitativamente diferente. O mesmo não se pode afirmar, por exemplo, quando se trata das duas ordens de infinitude encontradas na natureza, o infinito de pequenez e o infinito de grandeza, as quais estão fundamentadas no infinito de divisibilidade e no infinito de multiplicidade. Entre essas duas ordens há homogeneidade e não heterogeneidade. A noção de homogeneidade entre duas ordens de infinitude, por sua vez, Pascal extraiu do axioma de Eudoxo.

Segundo Ivonil Parraz, a noção de duplo infinito decorre da interpretação pascaliana do axioma de Eudoxo. 'Duas grandezas quaisquer, quando uma é multiplicada um número suficiente de vezes, poderá tornar-se maior que a outra'. A proposição I do livro X de Euclides se fundamenta sobre esse axioma (PARRAZ, 2012, p. 271).

Pascal, ao interpretar o axioma de Eudoxo, extrai daí a possibilidade da multiplicação infinita de tudo que existe na natureza concebendo a impossibilidade da compreensão da totalidade do universo e, do mesmo modo, extrai também a possibilidade da divisibilidade paralela em relação

às menores coisas, o que aponta para uma relação entre duas grandezas, vinculadas, respectivamente, ao macrocosmo e ao microcosmo. O próprio Euclides, segundo Pascal, se fundamenta sobre esse axioma de Eudoxo: "as grandezas, diz ele [Euclides], são ditas serem do mesmo gênero, quando uma sendo várias vezes multiplicada pode chegar a ultrapassar a outra" (PASCAL, 1963, p. 354a).

Nesse caso, é lícito concluir que, sendo as duas grandezas, o infinito de grandeza e o infinito de pequenez, do mesmo gênero, pois uma pode ultrapassar a outra, elas são homogêneas entre si. A característica de homogeneidade é indicativa do fato de que uma grandeza pode ultrapassar a outra indefinidamente, relacionando-se por meio desse ultrapassamento.

> O que equivale a afirmar que se duas grandezas são do mesmo gênero elas são homogêneas. Sendo homogêneas, elas não podem cessar de continuar em qualquer direção que seja. O espaço, por exemplo, não só pode ser multiplicado como também dividido infinitamente. [...] De tudo aquilo que pode ser aumentado segue absolutamente que pode ser diminuído, pois sendo homogêneas as grandezas, e uma vez que se pode aumentá-las infinitamente, conforme o axioma de Eudoxo, este aumento infinito encerra a divisão infinita. O infinitamente grande e o infinitamente pequeno, embora diferentes, são relativos um ao outro, exatamente por sua homogeneidade (PARRAZ, 2012, p. 271).

Assim, não há uma diferença qualitativa entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, mas apenas diferença quantitativa, pois sendo homogêneos são relativos um ao outro. Segundo Pascal: "[...] esses dois infinitos, ainda que infinitamente diferentes, são, contudo, relativos um ao outro, de tal modo que o conhecimento de um leva necessariamente ao conhecimento do outro" (PASCAL, 1963, p. 354b).

No fundo, a dupla infinitude é expressão do infinito potencial, que implica na ideia de que tudo que pode ser potencialmente multiplicado também, em caminho inverso, pode ser potencialmente dividido. "O duplo infinito, que Pascal concebe como propriedade comum de todas as coisas, é somente o infinito potencial, isto é, a possibilidade de ir sempre além em qualquer direção" (PARRAZ, 2012, p. 272). A homogeneidade, portanto, presente nas duas ordens de infinitude nos leva a relacioná-las entre si. No entanto, entre o infinito quantitativo e espacial e o infinito absoluto (Deus) embora haja a possibilidade de estabelecer uma relação comparativa, até certa medida, por intermédio da analogia com um ponto indivisível, movendo-se em velocidade infinita, há total diferença de ordem. Se o infinito absoluto ultrapassa infinitamente o infinito, cujo gênero é extenso, é justamente porque é de uma ordem completamente diferente, sendo, portanto, completamente heterogêneo a este. Nesse caso, não há medida comparativa de mesmo gênero que permita fazer a analogia e, consequentemente, a passagem de um infinito a outro. O "ultrapassamento" não se refere a uma distância que pode ser compreendida e medida pelo intelecto, mas revela uma posição além daquilo que pode ser compreendido e medido pela razão.

Tal como ocorre em Espinosa, portanto, Pascal também afirma a ideia de um infinito absoluto, que ultrapassa qualquer gênero de infinitude. No entanto, há uma diferença entre os dois autores, que reside na categoria de "relação". Enquanto para Espinosa os atributos infinitos em seu gênero próprio "relacionam-se" com o absolutamente infinito por serem constituintes da substância divina, para Pascal não há qualquer espécie de "relação" entre a ordem de realidade à qual pertence o absolutamente infinito, e a ordem de realidade à qual pertence o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, que correspondem ao infinito de gênero extenso e espacial. Pascal, fiel ao pensamento de Eudoxo, defende a ideia de que

somente há relação entre ordens de mesma grandeza. Se o infinito dos matemáticos e dos geômetras é meramente quantitativo e espacial, como passar do infinito quantitativo e potencial, caracterizado pela possibilidade de divisibilidade e multiplicidade infinitas, para a pura presença do infinito absoluto (Deus), puramente qualitativo e não quantitativo? Logo, não há relação possível, mas há, sim, distância infinita.

Assim, Pascal e Espinosa se aproximam quando não consideram a infinitude divina como num determinado gênero, seja o gênero extenso ou aquele vinculado à ideia de perfeição. Por ser infinita, no sentido absoluto, a natureza de Deus é muito maior do que os próprios atributos, diria Espinosa, ou do que o infinito extenso encontrado na natureza, diria Pascal. No entanto, o pensamento dos dois autores se afasta quando Espinosa afirma a possibilidade de compreensão do absolutamente infinito, por intermédio de dois de seus atributos, a extensão e o pensamento, ao passo que Pascal afirma a impossibilidade de compreensão do absolutamente infinito em decorrência de ele não estabelecer nenhuma relação nem com a extensão, nem com o pensamento. Em outras palavras, o Deus pascaliano transcende a natureza extensa, e ultrapassa as capacidades lógico-racionais.

Nesse sentido, ao contrário do filósofo holandês, que concebe a possibilidade de conhecê-lo através do conhecimento de dois de seus atributos, a extensão e o pensamento, para Pascal, Deus, por ser o próprio absoluto, é um ser "infinitamente incompreensível". Em outras palavras, nesse caso, a natureza absolutamente infinita de Deus é o índice que aponta para a ignorância do homem, no que tange à possibilidade de provar de modo racional que o ser supremo é e existe. Não há prova ontológica da existência de Deus em Pascal, sendo impossível estabelecer qualquer forma de analogia ou mesmo qualquer relação entre Deus e o homem. Assim, afirma Ivonil Parraz:

> Entre o homem (finito) e Deus (infinito) não é possível estabelecer analogia alguma, e por via de consequência, a existência ou não de Deus não se impõe à razão. Não tendo nenhuma relação conosco Deus está fora da captura da razão. O Deus pascaliano não é identificado às verdades geométricas. O conhecimento destas não redunda no conhecimento de Deus. Com efeito, nenhum discurso é possível sobre ele. Diante da divindade só cabe à razão o silêncio (PARRAZ, 2012, p. 278).

Daí porque o fragmento Br.233/Laf.418, que discute essas questões acerca do infinito, desemboca no argumento que discute a necessidade de se apostar em Deus. É que não havendo a possibilidade de construir uma prova racional a favor da existência de Deus, a única alternativa é inclinar a vontade na direção de uma aposta no âmbito da fé. Nesse quesito, o próprio Pascal é bem claro: "'Deus existe ou não existe'. Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa" (PASCAL, 1973, pensamento Br.233/Laf.418, p. 95).

Aqui nos deparamos com o "infinitamente incompreensível", ou seja, há uma distância infinita que nos separa de Deus. Essa distância infinita é ressaltada também no fragmento Br.793/Laf.308 sobre as três ordens de realidade. Para Pascal há três ordens de realidade, os corpos, os espíritos e a caridade, podendo o homem pertencer a cada uma dessas ordens: há aqueles que se ocupam com as grandezas carnais, vivendo a dimensão relacionada ao corpo e aos prazeres sensíveis e materiais, aqueles que se ocupam com as grandezas espirituais, e estes são os filósofos e os homens de ciência, e há também aqueles que se ocupam com aquilo que representa a caridade, como Deus e a religião, sendo estes objetos de ordem sobrenatural. Cada uma dessas ordens é irredutível à anterior, havendo uma distância infinita entre elas, em função de sua heterogeneidade e de sua incomensurabilidade. Desse modo Pascal afirma:

> A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural [...] De todos os corpos juntos não poderíamos extrair um pequeno pensamento; isso é impossível e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não poderíamos tirar um movimento de verdadeira caridade; isso é impossível e de outra ordem, sobrenatural (PASCAL, 1973, pensamento Br.793/Laf.308, p. 244).

Desse modo, assim como no fragmento Br.233/Laf.418, no fragmento Br.793/Laf.308 Pascal aponta para uma distância infinita entre o pensamento, que produz conhecimento demonstrativo e lógico-dedutivo, e a ordem da caridade, a qual está relacionada ao âmbito da fé e, consequentemente, a Deus. Em outras palavras, nesse caso, a heterogeneidade entre as ordens, por cada ordem ser qualitativamente diferente da outra, estabelece uma distância infinita entre elas.

De certa maneira, podemos dizer que, assim como há uma distância infinita entre a ordem do espírito e a ordem da caridade, no fragmento Br.233/Laf.418 há uma distância infinita entre o infinito presente na matemática e na geometria, que permite que possamos chegar à conclusão de uma dupla infinitude no âmbito do universo, e o infinito absoluto representado por Deus. Nos dois casos, existe um abismo infinito e, portanto, é possível concluir que, quando Pascal faz afirmações a respeito do infinitamente absoluto e da ordem da caridade, ele os define como infinitamente incompreensíveis para o âmbito do espírito, ou seja, da razão. Nesse caso, a única alternativa é apostar na existência de Deus, o que fica visível no fragmento Br.233/Laf.418, ou assumir a ordem da caridade como fundamento da existência, como aponta o fragmento Br.793/Laf.308.

CONCLUSÃO

Embora Pascal não seja enquadrado, juntamente com outros filósofos, no rol daqueles pensadores que idealizaram e construíram um grande sistema metafísico a partir de um Deus infinito que daria sentido à realidade como um todo, não podemos deixar de perceber sua importância dentro do debate sobre o infinito no século XVII. Diferentemente dos outros autores desse período, no entanto, ao construir um discurso sobre a natureza infinita de Deus, o filósofo jansenista interpreta literalmente o sentido da expressão "infinito absoluto". Com efeito, Pascal, ao compreender Deus como o absolutamente infinito, conclui que esse ser, por ser absoluto, ultrapassa o gênero de infinitude vinculado à geometria e à racionalidade, não estabelecendo nenhuma relação com aquilo que é finito, ou seja, com o homem.

Nesse sentido, Pascal ultrapassa a ideia de um Deus cartesiano considerado apenas como infinitamente perfeito, visto que a perfeição seria apenas um gênero de infinitude, e aproxima-se do pensamento espinosano, quando define Deus como absolutamente infinito, acima de qualquer gênero. Para Espinosa, Deus pode ser conhecido pela racionalidade como infinito positivo, o ser em si da substância, em virtude de que conhecemos racionalmente os dois atributos pelos quais a substância infinita se expressa, a extensão e o pensamento. No entanto, para o autor jansenista, de modo oposto a Espinosa, Deus, sendo considerado o absolutamente infinito, é considerado literalmente como "absoluto" e, nesse sentido, não estabelece relação alguma com as coisas finitas e nem com o pensamento. O infinito absoluto não permite qualquer tipo de critério de compreensão, no âmbito da racionalidade, o que faz com que Pascal desloque essa questão para além da esfera da razão, assumindo-a dentro da possibilidade de uma aposta em Deus ou da conversão para a ordem da caridade.

Desse modo, o conceito de infinito em Pascal deve ser compreendido não como aquilo que permite a construção de uma metafísica calcada na ideia de um Deus absoluto, mas como um indicativo da limitação do conhecimento racional. Muito mais do que tecer um discurso sobre Deus como sendo um ser infinitamente positivo de potência ilimitada, Pascal o define como "infinitamente incompreensível".

Assim, é importante dizer que, embora Pascal não construa um sistema metafísico a partir da categoria da infinitude, ele deve ser colocado como um autor que ombreia com os outros autores do século XVII quando opera uma discussão em torno da questão do infinito em âmbito divino. Mesmo que o filósofo jansenista conclua que a razão é impotente quando se trata de conhecer Deus, a discussão em torno da ideia de infinitude relacionada ao ser divino é frutífera no que tange ao diálogo que Pascal pode estabelecer com os outros filósofos do século XVII. Com efeito, tal discussão, ao fazer uma reflexão sobre o conceito de infinito desenvolvido na matemática e na geometria e compará-lo com outra ordem de infinitude, o infinito absoluto, desemboca numa perspectiva frutífera e rica quando se trata de pensar os grandes sistemas metafísicos do XVII.

Embora não haja prova da existência de Deus em Pascal, ao refletir sobre o infinito, Pascal nos leva a um outro lado dessa questão: é justamente a concepção de um Deus infinito que afasta o homem da possibilidade de compreensão da natureza desse ser, o que resulta na impossibilidade do pensamento metafísico, mas sem desconsiderar a infinitude como um elemento central que expressa a natureza desse ser. Nesse sentido, mesmo que a filosofia pascaliana não desemboque num "fascínio" por uma prova ontológica da existência de Deus, como ocorre com outros autores do século XVII, o raciocínio pascaliano se avém com o infinito retirando

conclusões que estabelecem um novo critério para pensar essa questão. Por isso, mesmo sem prova ontológica, concordamos com Homero Santiago que, na introdução à edição em português das *Meditações Metafísicas* de Descartes, afirma:

> O fascínio de uma prova da existência de Deus em qualquer dos grandes sistemas do XVII é sempre aquele despertado pela chegada do instante supremo em que o raciocínio invariavelmente tem de avir-se com o infinito, seja lá como este infinito for concebido, segundo o talante de cada pensador. Em outras palavras, trata-se também de uma prova da racionalidade, uma investigação acerca das próprias possibilidades do pensamento e da verdade; a prova dos nove de qualquer racionalismo do XVII [...] (SANTIAGO apud DESCARTES, 2016, p. 23).

Assim, mesmo que Pascal não tenha criado nenhum sistema metafísico, não é errôneo pensar que, talvez, Pascal, quando reflete sobre o infinito, esteja investigando também, tal como outros autores do período, as "possibilidades do pensamento e da verdade" no panorama do século XVII. A diferença é que sua investigação, longe de desembocar no racionalismo, vai propor uma nova medida para o pensamento filosófico, de agora em diante não mais calcado numa metafísica que reduz Deus à medida racional do homem, mas fundamentado na noção dos limites do conhecimento, ou seja, a partir daquilo que o homem pode ou não conhecer no âmbito de seus critérios racionais.

THE QUESTION OF INFINITY IN PASCAL AND SPINOZA

ABSTRACT: The main objective of this article is to demonstrate that the thought of the French philosopher Blaise Pascal was never unaware of the main metaphysical discussions of the 17th century. The discussion that will be explored here is related to the question of infinity, explored with emphasis by the authors of that period. With this objective in mind, we will try to build an argument on the question of infinity in the metaphysics of two 17th century philosophers: Blaise Pascal and Baruch Espinosa. We will try to show that Pascal's philosophical reflection, on the one hand, resembles that of Spinoza when he assumes that God must be conceived as absolutely infinite, beyond any specific kind of infinity, whether mathematical or spatial, but he distances himself from the Dutch philosopher when he assumes that it is impossible for man to understand the infinite in absolute terms through rationality.

KEYWORDS: Infinity, Geometry, Mathematics, God, Metaphysics, Boundary.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNSCHVICG, L. (1945). *Las Etapas de La Filosofia Matematica*. Traducción: Cora Ratto de Sadoski, Buenos Aires: Editorial Lautaro.

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

DESCARTES, R. (2016). *Meditações Metafísicas*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Introdução e notas Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.

GAINZA, M. (2011). *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2017). *Breve Tratado: de Deus do Homem e do seu Bem-Estar*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (2013). *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (2015). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução: Homero Santiago e Luís Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

LEBRUN, G. (1983). *Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense.

PARRAZ, I. (2012). *As Concepções Pascalianas de Infinito e a Incompreensibilidade de Deus e do Mundo. Revista Dissertatio de Filosofia*, [S.l.], v. 35, p. 267-295, jul. 2012. ISSN 1983-8891. Disponível em: <HTTPS://PERIODICOS.UFPEL.EDU.BR/OJS2/INDEX.PHP/DISSERTATIO/ARTICLE/VIEW/8691>.

PASCAL, B. (1963). *Œuvres Complètes*. Paris : Éditions du Seuil.

_____. (1973). *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural.

SERRES, M. (1968). *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris : Presses Universitaires de France.

MITO E HISTÓRIA. O QUEBRA-CABEÇA EM TORNO DAS MULHERES E DA DEMOCRACIA NO TRATADO POLÍTICO DE ESPINOSA[1]

Antônio David
Professor, Escola de Comunicações e Artes,
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
davidsf.antonio@gmail.com

RESUMO: Foco de intensa discussão entre os comentadores de Espinosa, o inacabado capítulo XI do *Tratado Político* apresenta o que parecem ser as razões da exclusão das mulheres na democracia. Contrapondo-nos a essa leitura, procuramos mostrar a presença do contradiscurso na passagem em questão. Ao cabo, mostramos que o problema em questão permite vislumbrar de que maneira articulam-se as noções de mito e história em Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres, democracia, poder, direito, experiência, mito, história.

1 Para efeito de citação, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa. Passagens da obra citadas podem ter sofrido alteração na tradução em relação à edição de referência. Optamos por não traduzir *imperium* e *multitudo*. Em relação aos vocábulos e expressões em latim, indicados entre colchetes, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

Para Marilena Chaui

No capítulo final do *Tratado Político*, somos informados por Espinosa de que existem vários gêneros de *imperia* democráticos, dos quais o autor pretendia falar apenas de um, a saber, aquele no qual "têm o direito de voto e de aceder a cargos do *imperium* absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob o senhorio de si próprios [*sui juris*] e vivem honestamente". Na sequência, explica Espinosa:

> Digo expressamente *os que estão obrigados só às leis pátrias*, a fim de excluir os estrangeiros, que estão recenseados como sendo de outro *imperium*. Acrescentei, além disso, que, *à parte o estarem sujeitos às leis do imperium, no resto estão sob o senhorio de si próprios* [*sui juris*], para excluir as mulheres e os escravos, que estão em poder [*in potestate*] dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, enquanto estão sob o poder [*sub potestate*] dos pais e dos tutores. Disse, enfim, *e vivem honestamente*, para excluir sobretudo os que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama (ESPINOSA, 2009, TP, XI, 3, p. 138-9).

A interrupção do tratado nas primeiras linhas deste capítulo tem ensejado especulações sobre essa forma política em Espinosa. Para além das dúvidas sobre a concepção espinosana de democracia, é motivo de estranhamento a condição destes que, ao que tudo indica, são dela excluídos. Até o presente momento, não se deu prioridade, entre os intérpretes de Espinosa, ao exame de cada um desses casos em particular, à exceção das mulheres. Uma das razões para a exceção – certamente não a única – é o

fato de Espinosa ter redigido ainda um quarto parágrafo, ao cabo do qual o manuscrito é interrompido. Diz Espinosa:

> Talvez haja quem pergunte se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres estão sob o poder [*sub potestate*] dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]. Em parte alguma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem ao mesmo tempo [*simul*], mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens governarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia [*concorditer*]. Pelo contrário [*Sed contra*], as Amazonas, de quem se espalhou a fama [*fama proditum est*] de terem outrora governado, não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos. Se as mulheres fossem por natureza [*ex natura*] iguais [*aequales*] aos homens e se sobressaíssem [*pollerent*] igualmente [*aequè*] pela fortaleza de ânimo [*animi fortitudine*] e pelo engenho [*ingenio*], que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana [*humana potentia*] e, por conseguinte, o direito [*jus*], sem dúvida que, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem juntos [*pariter*] e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Como isso não aconteceu em parte alguma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza [*ex natura*], não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*], mas a eles necessariamente são coagidas a ceder [*cedere*], de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem juntos [*pariter*] e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens na maioria das vezes [*plerumque*] amam as mulheres só pelo afeto libidinoso [*ex solo libidinis affectu*] e estimam [*aestiment*] o seu engenho [*ingenium*] e a sua sabedoria [*sapientiam*] na medida em que elas se sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo [*aliquo modo*] por outros, e coisas do mesmo gênero [*et id genus alia*], facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem juntos [*pariter*]. Mas, sobre isso, já chega (ESPINOSA, 2009, TP, XI, 4, 139-40).

As proposições inscritas nos parágrafos XI, 3 e 4 têm causado grande embaraço entre os leitores e mesmo entre os comentadores de Espinosa. Julgamos digna de destaque a aparente incongruência entre essas passagens e o que Espinosa escrevera anos antes no *Tratado Teológico-Político,* pelo qual a democracia é tida, dentre os regimes, como "[…] o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a *cada um* [*unicuique*]", na qual "*ninguém* [*nemo*] transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, *todos* [*omnes*] continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza" (ESPINOSA, 2003, TTP, XVI, p. 242, o destaque é nosso). Diante de um tal contraste, não surpreende que os referidos parágrafos do *Tratado Político* sejam encarados como um "verdadeiro 'quebra-cabeça'" (FERREIRA, 2003a, p. 88).

Neste artigo, objetivamos examinar o problema da condição política da mulher no *Tratado Político*. Iniciaremos por um breve reconhecimento das propostas de leitura e interpretação do problema entre os espinosistas, incluindo questões de tradução implicadas na interpretação. Em seguida, abordaremos o problema sob três ângulos (direito, poder e experiência; fortaleza e estima; mito e história), sempre tendo como foco a construção conceitual e argumentativa dos parágrafos XI, 3 e 4. Passaremos então pelo "contradiscurso" (conceito desenvolvido por Marilena Chaui), eixo de nossa interpretação, e fecharemos o artigo com uma breve conclusão.

LEITURAS E TRADUÇÕES

Na literatura especializada, a maior parte dos comentadores de Espinosa sequer toca no assunto. Este silêncio já fora criticado por Jaquet (JAQUET, 2008, p. 16). A crítica é oportuna, posto não se tratar de uma questão lateral, mas central. Para nós, essa lacuna é antes de tudo sintomática: ela

provavelmente tem menos a ver com algum juízo a respeito da relevância da questão do que com uma dificuldade ímpar em abordá-la.

Dentre aqueles que tocaram no ponto, as leituras dividem-se em duas grandes linhas: enquanto alguns pressupuseram que o que se lê nos parágrafos XI, 3 e 4 representa a posição de Espinosa – no que se incluem, podemos supor, aqueles autores que apenas constatam a desigualdade tal como à primeira vista afirmada na passagem, sem comentá-la (BALIBAR, 2005, p. 90; BOVE, 2002, p. 88; LAZZERI, 1998, p. 86; LLOYD, 2009, p. 37; VISENTIN, 2011, p. 73) –, já outros defendem que a passagem não equivale à sua real posição.

No campo daqueles situados na primeira vertente, um grande número de autores, seja procurando justificar ou explicar a suposta adesão de Espinosa à tese da desigualdade entre homens e mulheres, seja intentando mostrar que a exclusão das mulheres não fora justificada ou explicada – em ambas as vias, com base ou na história, ou na ontologia, ou em ambas –, lançou-se sobre aquilo que lhes parecia ser a posição de Espinosa, *ao menos no Tratado Político* (AGUILAR, 2013, p. 198; BALZA, 2014, pp. 16-7; BATTISTI, 1977, p. 629, pp. 633-4; CAMPOS, 2012, p. 179; CANASLAN, 2017, p. 40; COOPER, 2018, p. 42; DUROX, 1994; FEREZ, 2008, p. 167; FERREIRA, 2003b, pp. 257-61; IBIDEM, 2003a, pp. 89-90; IBID., 2007a, pp. 63-5; IBID, 2017, po. 41-4; IBID, 2018, pp. 261, 266-9; IBID, 2007b, p. 64; IBID, 2010, pp. 114-8, 122-6; FRAGOSO, 2013, pp. 143-52; GATENS, 2003, pp. 134-5; IBID, 2009, pp. 202-7; IBID, 2018, pp. 58-60; GULLAN-WHUR, 2009, p. 107; JAMES, 2008, pp. 128-9, 146; IBID, 2012, pp. 316-7; IBID, 2018, pp. 74-6; KLEVER, 2017, p. 358; LARRAURI, 2006, p. 219; LORD, 2011, p. 1087; IBID, 2017, p. 291; MANZINI, 2015, p. 200; MATHERON, 2009, p. 97; IBID, 1987, p. 442; IBID, 1986; MENDES, 2013, pp. 153-4; NEGRI, 2016, p. 79; RAMOND, 1995, p. 214s.; IBID in SPINOZA, 2005, p. 311; IBID, 2007, p. 100; ROCHA, 2012, p. 335; RUBIO, 2008, p. 358; SHARP, 2011, p. 112, 159, 208; IBID, 2012, pp. 560, 577-9; IBID, 2019, p. 796; SKEAFF, 2018, p. 91; TOSEL, 2008, pp. 120-1; VERBEEK, 2016, p. 388; VISENTIN,

2014, pp. 120-1; IBID, 2017, pp. 134-5; WEST, 2009, p. 120; IBID, 2016, p. 290).

No interior desta linha de interpretação, apesar da enorme pluralidade de argumentos, há dois que são recorrentes e em geral complementares, quais sejam, de que a passagem alvo de nosso exame teria ecoado o contexto histórico de Espinosa, e de que ela discreparia do restante da obra, sendo que esse segundo argumento comumente desdobra-se em dois opostos: por um lado, acentuando a cesura, argumenta-se que outras obras de Espinosa garantiriam a inclusão política das mulheres, desmentindo, com isso, os parágrafos XI, 3 e 4; por outro, no sentido da conciliação, argumenta-se que, não obstante a confirmação de sua exclusão política pelos parágrafos XI, 3 e 4, outras obras garantiriam às mulheres a inclusão ética na "comunidade dos sábios". De perspectivas distintas – *contra* o *Tratado Político* ou *apesar do Tratado Político* – e chegando a conclusões opostas, ambos partem do mesmo pressuposto: de que o *Tratado Político* teria estabelecido a exclusão política das mulheres, sendo essa a posição de Espinosa, *ao menos nessa obra*.

Contrapondo-se ao pressuposto presente em todas essas leituras, alguns comentadores indicaram que os parágrafos XI, 3 e 4 não equivalem à real posição de Espinosa – o que fora aventado já em 1921 por Pollock (POLLOCK, 1921, p. 56-7). Assim, enquanto Ferreira, em um trabalho mais recente, realça o caráter inacabado do *Tratado Político* para cogitar a hipótese aqui discutida, Andrade e Ferez *postulam* a tese de que haveria um fundo crítico nas linhas que fecham a obra: uma denúncia do poder político operado "independente da necessidade daquele que está sob o poder", e uma crítica ao "regime político/discursivo de produção da divisão sexual", respectivamente (ANDRADE, 2011, pp. 171-2; FEREZ, 2018, p. 70; FERREIRA, 2018, p. 266). Em que pese o valor desses trabalhos, julgamos necessário um exame mais minucioso da construção dos parágrafos XI, 3 e 4 e que justifique a tese, não evidente, de que o que é dito na passagem possui um sentido distinto do sentido que lhe é aparente.

Situada nessa segunda vertente, é Chaui quem, em duas ocasiões, oferece o que consideramos ser a chave intepretativa para o problema aqui discutido. Em um ensaio publicado em 1976 e intitulado "Terceira margem (notas para um rodapé selvagem)", cuja parte final é dedicada ao inacabado capítulo XI do *Tratado Político*, Chaui propõe a tese do "estilo espinosano", pelo qual "o percurso da discussão vai alterando o sentido da questão discutida" (CHAUI, 1976, p. 57). Posteriormente, em uma versão ampliada e modificada deste trabalho, mas nunca publicada[2], a autora argumenta ser necessário "examinar a estrutura argumentativa dos outros capítulos" a fim de mostrar que "cada capítulo é construído de tal maneira que as teses iniciais são desfeitas pelo percurso e as conclusões refutam o ponto de partida, isto é, a experiência do ponto de partida não é a mesma que a do ponto de chegada", o que, conclui Chaui, "[nos permitiria] supor o que teria sucedido no final do capítulo XI sobre a democracia" (IBID., s/d).[3] O

2 O trabalho em questão, intitulado "Notas para um rodapé selvagem", foi apresentado na Universidade de São Paulo em duas ocasiões: no lançamento dos *Cadernos Espinosanos* (06 mar. 2002) e no Grupo de Estudos Espinosanos (25 jun. 2013). *Nesta versão, o texto se encerra no ponto citado*. Agradecemos à autora por ter nos cedido uma cópia do referido trabalho.

3 A hipótese formulada por Chaui encontra fundamentação em trabalhos anteriores da autora. Contrapondo-se à proposta estabelecida por Leo Strauss de leitura e interpretação da obra de Espinosa, Chaui sustenta que "o texto inteligível é aquele que mostra ao leitor o seu próprio sentido porque lhe mostra o modo como seus conceitos estão sendo produzidos na e pela exposição discursiva, de sorte que o sentido das palavras e das ideias surja do movimento expositivo" (CHAUI, 1981, p. 17). Tal concepção estaria na base de uma estratégia levada a cabo por Espinosa, em várias partes de sua obra, pela qual, ao dar voz ao "senso comum imaginário" (IBID., s/d), o próprio discurso (vulgar) produz seu avesso. Esse movimento interno Chaui designou de "contradiscurso" (IBID., 1981; IBID., 2000, p. 93s). O exame detido do contradiscurso na obra de Espinosa foi realizado com ineditismo por Chaui em um trabalho publicado originalmente em 1995, na qual a autora analisa o parágrafo VII, 27 do *Tratado Político*: partindo do *topos* canônico que associa a plebe ao vulgar, Chaui mostra que Espinosa compõe um raciocínio em

argumento é replicado por Andrade (2010, p. 53).

Nosso esforço terá como base a tese de que neles Espinosa dá voz ao vulgar e de que este é parte constitutiva do movimento dedutivo, isto é, seu pondo de partida.[4] Tal é, para nós, o paradigma adequado para um melhor enquadramento da questão. Para tanto, procederemos ao exame dos parágrafos em questão, por nós tidos como suficientes para que o leitor deduza o movimento interno ao texto e seu ponto de chegada. O pressuposto disso, que é também a hipótese a ser testada, é que, embora os parágrafos XI, 3 e 4 não correspondam à posição de Espinosa, mas à posição vulgar, em sua construção conceitual e argumentativa – portanto, na própria dimensão explícita do texto – a posição de Espinosa *aparece*.

Antes de procedermos ao exame proposto, cumpre preliminarmente chamar a atenção para dois lapsos de tradução que têm passado incólumes entre quase todos os intérpretes de Espinosa e que, temos razões para crer, têm concorrido para enviesar a interpretação da passagem.[5]

No argumento que corresponde ao ápice do parágrafo XI, 4, Espinosa emprega o verbo *cedo:* "as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*], mas a eles necessariamente são coagidas a ceder [*cedere*]".[6] Se prestarmos atenção

três movimentos para, ao cabo, deslocar o vulgar da plebe e associá-lo *ao seu avesso*, a nobreza (IBID, 2003, p. 265-88).

4 Sobre o lugar do vulgo em Espinosa e sobre o papel-chave dessa figura na interpretação da obra, numa chave de leitura amparada na tese do "contradiscurso" formulada por Chaui, cf. DAVID, 2018.

5 Salvo uma exceção, à qual faremos menção, as traduções utilizadas por *todos* os demais comentadores aqui citados incorreram nos dois lapsos apontados adiante.

6 Diogo Pires Aurélio optou por traduzir *cedere* por "estão-lhes submetidas", opção semelhante à de Paolo Cristofolini, "são submissas aos homens" ("sono agli uomini sottomesse"), à de Edwin Curley, "submetem-se aos homens" ("submit to men"), e à de Wolfgang Bartuschat, "são submetidas aos homens" ("ihnen unterworfen sind"). Já

ao emprego desse verbo no corpo do tratado, veremos oito ocorrências, podendo ser traduzido, a depender da passagem, por "ceder", "retirar-se", "renunciar" ou "abandonar", por força ou por vontade – nesse segundo caso, especificamente, denotando ou pressupondo a dissuasão ou, para ser mais explícito, a situação na qual o indivíduo é coagido a ceder (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, III, 3, p. 27; III, 8, p. 29; VI, 27, p. 58; VII, 13, p. 71; VII, 25, p. 78; VIII, 17, p. 97; VIII, 39, p. 112; VIII, 47, p. 117). Não se confunde em absoluto com submissão às paixões, designada pelo termo *obnoxius* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, I, 5, p. 8; II, 6, p. 14; II, 14, p. 19; III, 6, p. 28; III, 11, p. 32; vi, 5, p. 50; VII, 27, p. 81; VIII, 44, p. 115), nem com submissão às leis e às instituições – no que se inclui a submissão do inimigo pela guerra –, indicada pelo verbos *pareo* e *sub esse* e pelos particípios *adstrictus* e *subactus* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 21, p. 22; III, 1, p. 25; VI, 35, 60; VIII, 38, p. 111). Tampouco confunde-se com *concedo*, cuja ocorrência é abundante na obra e que, como em português, denota uma situação em que tem lugar o reconhecimento, mesmo quando aquele que concede é impelido pela razão a tanto, como é recorrente na *Ética*.

Ainda que diferentes, as opções empregadas pelos comentadores têm um ponto em comum: em todas elas retirou-se o elemento essencial do fenômeno aqui considerado e que Espinosa quis marcar ao optar pelo verbo *cedo*, qual seja, a violência. No caso, *cedo* designa o ato realizado mediante força ou coação – como quando dizemos, por exemplo, que o peso fez com que a laje cedesse, ou que a vítima cedeu o objeto mediante a ameaça

Atilano Dominguez optou por "são a eles inferiores" ("son inferiores a ellos"). Charles Ramond, por seu turno, traduziu o vocábulo empregando uma expressão idiomática ("elles leur cèdent le pas"), cujo significado mais imediato é "dão passagem" ou "dão lugar", e que, no uso corrente da expressão, pode conotar o reconhecimento da própria inferioridade em relação a outro (ou da superioridade do outro). Somos gratos a Morgane Avery pela ajuda quanto ao sentido da expressão em francês.

do ladrão –, e não o ato daquele que cede voluntariamente e de bom grado algo a alguém por reconhecimento de um direito desse alguém. Para evitar a ambiguidade, optamos por "coagidas a ceder", no qual o elemento da violência é explícito. Tal é o sentido da expressão no parágrafo XI, 4, o qual apenas Bove notou, mas que permaneceu marginal em nota de rodapé à tradução francesa de 2002 (BOVE, 2002, item "j", p. 303).[7]

Passemos ao segundo lapso de tradução: trata-se do vocábulo *pariter*, três vezes evocado no parágrafo XI, 4 e por nós destacado.[8] Nas passagens em questão o termo não é empregado para comparar aptidões – não se diz que homens e mulheres não podem governar "de igual maneira", "de igual para igual", "em pé de igualdade" –, mas para designar uma operação conjunta – é dito que ambos não podem governar "juntos", tal como na poesia de Ovídeo citada no Livro III da *Ética* e que de maneira inequívoca significa "juntos": "amantes, esperemos juntos e temamos juntos [*speremus pariter, pariter metuamus amantes*]" (ESPINOSA, 2015, EIII, P 31, COROL., p. 287). Ademais, atente-se que, ao fazer referência ao governo de homens

7 Gullan-Whur afirma que o latim não autoriza o emprego do termo "inferior"; no entanto, a autora corrobora opção de Elwes ("give way to"), caindo na mesma ambiguidade dos mencionados tradutores (GULLAN-WHUR, 2009, p. 96).

8 Diogo Pires Aurélio optou pela expressão "em paridade", na primeira ocorrência, e "de igual modo" nas duas seguintes; opção semelhante a essa última fizeram Paolo Cristofolini, "em pé de igualdade" ("alla pari"), Edwin Curley, "igualmente" ("equally"), e Wolfgang Bartuschat, "em pé de igualdade" ("gleichberechtigt"). Já Atilano Dominguez traduz o vocábulo por "igualmente" ("por igual"), na primeira e terceira ocorrências, e por "ao mesmo tempo" ("a la par") na segunda. Por fim, Charles Ramond optou por empregar "em paridade" ("à parité") nas três ocorrências. Em relação a esse último, e independentemente de qual tenha sido a intenção do tradutor, a expressão "à parité" é vaga e pode ser lida de diversos modos. Já no caso de Aurélio, o significado de "em paridade" na primeira ocorrência – em si, igualmente vago – é inequívoco tendo em vista a opção por ele feita nas duas ocorrências seguintes: para Aurélio, "em paridade" significa "de igual modo". Somos gratos a Kátia Sanson pela ajuda quanto ao sentido da expressão "à parité" no uso corrente do idioma francês.

e mulheres, Espinosa se serve também do vocábulo *simul* ("ao mesmo tempo"), fazendo deste uma chave para a depreensão do real sentido de *pariter*: trata-se de uma operação conjunta e simultânea.[9]

Ainda que, a depender do contexto, *pariter* possa designar uma relação de igualdade, esse definitivamente não é o caso aqui. Não só por conta da ocorrência de *simul*, que fecha o escopo de *pariter*, mas sobretudo porque a tradução de *pariter* por "de igual maneira" implica em uma verdadeira inversão: se em geral os homens estimam o engenho e a sabedoria das mulheres só na medida em que elas se sobressaem pela beleza, disso depreendemos que ambos não podem governar *juntos* justamente pelo fato de as mulheres serem dotadas de sabedoria e engenho – pressuposto contido na frase – e, como mostraremos a seguir, de *poderem* governar de igual para igual em relação aos homens, coisa que estes, em sua maior parte, não suportam. Entre uma e outra opções de tradução, a diferença é total.

DIREITO, PODER E EXPERIÊNCIA

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa argumenta que aqueles que almejam persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa não conhecida por si mesma devem, para os pôr de acordo consigo, convencê-los "pela experiência ou pela razão" (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89). Ora, a passagem que abre o presente artigo informa não ser a razão, mas a experiência que, uma vez consultada, atesta a "fraqueza" das mulheres: "se consultarmos a própria experiência [*experientiam*], veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]". E, de fato, é nítido e incontestável o peso da experiência

9 Ironicamente, o vocábulo *simul* – corretamente traduzido por Dominguez ("a la vez") e por Batuschat ("zugleich") – foi traduzido como "juntos" por Aurélio, Cristofolini ("insieme"), Ramond ("ensemble") e Curley ("together").

no argumento desenvolvido nos parágrafos XI, 3 e 4: "em parte alguma aconteceu"; "em qualquer parte da terra vemos"; "entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde"; "como isso não aconteceu em parte alguma".

Se por um lado a experiência não deve ser tida como forçosamente inferior à razão, posto que se reportam a regiões diferentes da realidade – a saber, "fatos que [se observa] pelos sentidos ocorrerem na natureza" e "axiomas do entendimento em si mesmos evidentes", respectivamente (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89. Cf. também XVII, p. 253; XIX, p. 291; 2009, TP, I, 3, p. 7; XI, 2, p. 137-8; 2015, E I, AP., p. 113; 2016, EP. 52, p. 533; 2019, EP. 78, p. 204) –, por outro lado deve-se considerar que a experiência pode tanto ensinar o verdadeiro (p. ex., ESPINOSA, 2015, EIII, P 2, ESC., p. 243-5; III, P 32, ESC., p. 289; 2009, TP, II, 6, p. 13) ou o que está de acordo com a prática (p. ex., ESPINOSA,2009, TP, I,p. 7; III,pp. 34-5; XI, p. 138), como ensinar o falso (p. ex., ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 221; TP, VI, 4, p. 48). Assim, se a experiência compartilhada é tal que convence os homens da fraqueza natural das mulheres, cabe investigar se *essa* experiência ensina o verdadeiro ou o falso. Em que terreno situa-se a experiência evocada no parágrafo XI, 4? Para que se enfrente essa questão, é necessário observar três deslocamentos realizados nos dois últimos parágrafos do *Tratado Político* em torno dos conceitos de *jus* (direito, senhorio) e *potestas* (poder).

Apesar de a exposição ter início com a proposição de que têm direito a voto e aceder a cargos do *imperium* todos os que estão "sob o senhorio de si próprios [*sui juris*]", convém notar que na sequência o direito sai de cena, dando lugar ao poder: assim, nas linhas seguintes Espinosa não afirma, como era de se esperar, que as mulheres estão "sob o senhorio" dos homens, mas que estão "em poder [*in potestate*]" dos homens. Eis o primeiro deslocamento, ainda no parágrafo XI, 3: do senhorio ao poder.

Para que se depreenda a importância deste deslocamento, é necessário recorrer ao capítulo II. Pelo parágrafo II, 9, sabemos que cada um está "sob o senhorio de outro [*alterius juris*] na medida em que está sob o poder de outro [*sub alterus potestate*]" e, inversamente, "está sob o senhorio de si próprio [*sui juris*] enquanto pode repelir toda força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de uma maneira geral, viver sob seu próprio engenho [*ex suo ingenio vivere*]" (ESPINOSA, 2009, TP, II, 9, p. 16-7). No parágrafo seguinte, lemos:

> Tem um outro sob seu poder [*alterum sub potestate*] quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem outro em seu poder [*alterum in potestate*] sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez sob seu senhorio [*sui juris fecit*] tanto a mente como o corpo [*tantum corpus, non mentem*] dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob o senhorio de si próprio [*sui juris*] (ESPINOSA, 2009, TP, II, p. 17).

Além da distinção em si entre, de um lado, deter apenas o corpo de outrem e, de outro lado, deter a mente *e, por conseguinte*, o corpo de outrem, há que se reparar nos termos da distinção: embora ambas as situações (só o corpo, mente e corpo) sejam designadas por *sub potestate,* atente-se que apenas para o primeiro caso (só o corpo) é que a expressão *in potestate* é empregada, bem como ao fato de que a condição *sui juris* ou *alterius juris* está ligada à segunda situação (mente e corpo), não à primeira (só o corpo).

Apenas nessa ocasião e no parágrafo XI, 4 é que Espinosa emprega a expressão *sub potestate*, o qual traduzimos por "sob o poder", mas que poderia ser traduzido também por "sob a autoridade". Já *in potestate* ("em poder") ocorre no texto, afora esse caso, sempre para exprimir o possível

e o contingente (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 6, p. 13-4; II, 8, p. 15; II, 22, p. 23; VII, 5, p. 66; VII, 29, p. 81)[10], o que, a nosso juízo, é expresso com maior clareza na passagem da *Ética* em que Espinosa faz menção às "coisas que não estão em nosso poder [*in nostra potestate non sunt*]" como "coisas da fortuna [*res fortunae*]"(ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 229).[11] A título de ilustração, a língua corrente ajuda-nos a entender os termos da questão: enquanto comumente dizemos que a criança vive ou deve viver "sob a autoridade" dos pais, não dizemos que a criança está "sob a autoridade" do

10 Poder-se-ia contestar a inclusão, nesse leque, do parágrafo II, 22, em que Espinosa reproduz o canônico argumento de que "estamos em poder de Deus [*in Dei potestate*] assim como o barro está em poder do oleiro, que do mesmo barro faz vasos decorosos e indecorosos". Para o que aqui nos interessa, é suficiente atentar para o escopo da passagem: com a analogia, Espinosa designa especificamente a produção natural de corpos. Sobre esse ponto, cf. DAVID, 2019a, p. 7.

11 Uma vez que o mesmo trecho iguala tais coisas àquelas "que não seguem da nossa natureza", poder-se-ia contra-argumentar que as coisas que se diz estarem "em nosso poder" seriam então aquelas que seguem da nossa natureza, e apenas estas, o que desmentiria nossa leitura. Porém, devemos ter em conta que além daquelas coisas "em nosso poder" (isto é, corpóreas) que seguem da *nossa* natureza – isto é, da natureza *humana* (capacidades corporais humanas) e da essência *individual* (capacidades corporais individuais) –, há também aquelas que, estando "em nosso poder", não seguem da nossa natureza e, como tal, também são "coisas da fortuna". *Em uma palavra, trata-se de quaisquer corpos que não o próprio corpo*. O caso talvez mais emblemático é o das riquezas, mas é também exemplo dessa situação a pretensão vulgar sobre o corpo feminino (e o corpo do escravo) tal como a observamos no parágrafo XI, 3 – e não admira que, em certos contextos históricos, corpos humanos sejam suscetíveis de ser encarados (inclusive legalmente) como riquezas. Independentemente do caso, o ponto é que se trata aqui de coisas que podem tanto estar quanto não estar "em nosso poder", com a ressalva de que, dentre essas coisas, a maior parte daquelas ao alcance de nossa imaginação nunca estará "em nosso poder" e de que mesmo aquelas "em nosso poder" podem facilmente deixar de estar. Daí o viés na formulação do escólio da proposição II, 49, com o qual Espinosa acentua a *precariedade* desse poder. (Vale registrar que, em relação àquelas coisas que seguem da nossa natureza e que dizem respeito à mente, delas se deve dizer que estão "sob nosso poder").

sequestrador, mas sim que está "em poder" do sequestrador.

Nesses termos, o poder enunciado no parágrafo XI, 3 consiste em um poder sobre o corpo apenas, consoante às duas primeiras formas de que fala o parágrafo II, 10 e evidenciada pelo emprego, no parágrafo XI, 4, do verbo *cedo*, qual seja, do *esforço* de submeter mediante a violência física – o que envolve não apenas o ir às vias de fato, mas também a *constate ameaça* de violência física através de outras formas de violência. Tal é a direção do primeiro deslocamento, o qual exprime a ingênua concepção de que do domínio sobre o corpo segue-se ou deva seguir-se o domínio sobre a mente, quando, em verdade, a sujeição da mente é que é condição suficiente (ainda que não necessária) para a sujeição do corpo, como se depreende da passagem acima. Ao empregar "em poder", o contradiscurso realiza como que um ato falho do vulgar, uma vez que tal emprego por si só desmente a tese que se apresenta e justifica – sua exclusão do rol daqueles que vivem "sob seu próprio senhorio" [*sui juris*] – *no momento mesmo em que esta é apresentada e justificada*.

Essa mesma base conceitual que buscamos no capítulo II oferece a direção do segundo deslocamento, que tem lugar no início do parágrafo XI, 4, quando Espinosa faz alusão àqueles que se perguntam se é por natureza ou por instituição que as mulheres estão "sob o poder [*sub potestate*]" dos homens: ou seja, da condição *in potestate* (corpo), evocada no parágrafo XI, 3 na forma de uma afirmação, para a condição *sub potestate* (*no caso*, mente e corpo, pois caso contrário não haveria necessidade de deslocamento), agora na forma de uma indagação. Assumindo como líquida e certa a sujeição da mente das mulheres pelos homens, é o vulgar quem põe a questão, intentando localizar na natureza o que fora forjado por sua imaginação.

Se o objeto da indagação que abre o parágrafo XI, 4 é a condição *sub potestate* (mente e corpo), é forçoso notar que, ao cabo, no momento em que se diz que as mulheres são "coagidas a ceder", Espinosa não afirma

que elas estão "sob o poder" dos homens, mas sim que "não têm o mesmo direito que os homens [*non aequale cum viris habere jus*]", afirmação meramente descritiva, voltada para os campos do direito comum e do direito positivo, como denota a expressão *jus habere* (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 8, p. 15; II, 15-6, p. 19-20; III, 5, p. 27; III, 8, p. 29; IV, 1, p. 37; VIII, 8, p. 92; VIII, 17, p. 97; VIII, 44, p. 115; IX, 3, p. 120; IX, 5, p. 121; 2003, TTP, XVIII, p. 283; XIX, p. 288, 295-6; XX, p. 301; 2015, E IV, P 37, ESC. 1 e 2, p. 435, 437; E IV, P 72, ESC., p. 489)[12]. Ora, o direito comum e o direito positivo diferenciam-se segundo o costume de cada povo[13] e o contexto histórico, o que significa dizer que são atravessados por conflitos, disputas e negociações. Eis, enfim, o terceiro deslocamento: da condição *sub potestate* (mente e corpo), na forma de uma indagação, para a condição *(non) jus habere*, na forma de uma afirmação. Com ela, Espinosa não apenas frustra a pretensão vulgar à natural desigualdade como coloca em xeque as próprias afirmações de que, *genérica e indistintamente*, as mulheres estão "em poder" e "sob o poder" dos homens: ao fim e ao cabo, a conclusão a que se chega refere-se apenas e tão somente a uma condição jurídica, nada informando sobre o campo das situações concretas.

Juntando-se as peças, podemos dizer que a restrição do direito (e de direitos) no plano jurídico, ponto de chegada do argumento no último parágrafo do *Tratado Político*, ao mesmo tempo em que é produto do *esforço* de manter as mulheres "em poder" dos homens (e os escravos "em poder" dos senhores), é também – e, sobretudo – a condição jurídica ou

12 Por isso, as referências, na obra, ao direito que "tem" Deus ou a Natureza consistem em um emprego figurado, consoante à maneira como o vulgo se expressa (p. ex., ESPINOSA, 2009, TP, II, 3, p. 12; 2003, TTP, XVI, p. 234). Em particular o parágrafo III, 8 do *Tratado Político* oferece um contraexemplo.

13 Cf. ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 27, Exp., p. 353; 2009, TP, I,7, p. 10; 2003, TTP, XVIII, p. 273.

o pretexto ideológico pelo qual se busca justificar (mascarar) esse mesmo *esforço*, com vistas a garantir seu reconhecimento público, sua estabilidade social e política e sua continuidade como instituição. Por sua vez, o que no parágrafo XI, 4 figura como afirmação (*sub potestate*) e como hipótese que se pretende confirmar (*ex natura*) sob uma aparência, respectivamente, de descrição da realidade e de investigação teórica é, na verdade, a forma camuflada pela qual o vulgar exprime esse *esforço*, ou seja, seu *desejo*: desejo de, *através da* submissão do corpo (*in potestate*), submeter a mente e a vã crença de o lograr (*sub potestate*), e desejo de que *tal* submissão seja recebida e experimentada com concordância e reverência (*ex natura*), sendo insuficiente a mera resignação – o que, aos olhos do vulgar, manteria vivo o fantasma da resistência, quando o que se busca é a ilusória garantia de sua total e completa eliminação. Paradoxalmente, ambas as camuflagens apenas atestam a impossibilidade de esse desejo realizar-se *como tal*, pois, caso contrário, nem uma nem outra seriam necessárias.

Dessa perspectiva, a *imbecilitas* vulgarmente atribuída às mulheres como natural ou como designação de uma impotência[14] da mente emerge como imagem do que escapa a esse poder, afinal "*ninguém* pode *ceder* a faculdade de julgar [*judicandi facultate nemo cedere potest*]" (ESPINOSA, 2009, TP, III, 8, p. 29, o destaque é nosso; atente-se aqui para o emprego do mesmo verbo, *cedo*). Em suma, trata-se de uma imagem que esse poder faz de si mesmo como poder absoluto e que, como imagem, apenas atesta sua própria debilidade e precariedade, isto é, sua própria *imbecilitas*. As ilusões envolvidas nos três deslocamentos, e que derivam da ideia de que a sujeição do corpo é condição necessária e suficiente para a sujeição da mente, nada mais são que marcas ou indícios dessa debilidade.

14 No Livro IV da *Ética*, lemos "impotência, ou seja, fraqueza [*impotentiam, sive imbecillitatem*]" (ESPINOSA, 2015, E III, def. dos Afetos 26, p. 351).

Por tudo isso, não é desimportante reparar no emprego da expressão *humana potentia* no parágrafo XI, 4, quando Espinosa retoricamente dá voz ao vulgar e supõe que as mulheres não podem ser iguais aos homens por natureza, nem se sobressair igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, "que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência *humana* [*humana potentia*] e, por conseguinte, o direito [*jus*]" (o destaque é nosso). Frequente na obra de Espinosa, a expressão *humana potentia* não foi aqui empregada de maneira aleatória, antes tem a função de *internamente* contradizer a própria acepção vulgar a respeito da desigualdade entre homens e mulheres, *negando-a no momento mesmo em que se a afirma*.

Em contrapartida, tanto quanto a potência é *humana*, ou seja, é "comum a *todos* [*omnibus*]" (ESPINOSA, 2015, E IV, P 36, p. 429, o destaque é nosso), também o é a impotência ou a *imbecilitas*: não sem propósito, Espinosa argumenta com insistência, em vários de seus escritos, que *todos* possuem fraquezas, o que é próprio da natureza *humana* e advém, em última instância, do fato de os seres humanos serem parte imanente da Natureza: "a força pela qual o homem [*homo*] persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas" (ESPINOSA, 2015, E IV, P3 e DEM., p. 385; cf. também E III, PREF., p. 233, 235; 2009, TP, II, 5-8, p. 12-6; 2003, TTP, V, p. 85-6)[15]. Tal é o escopo por excelência dos capítulos IV e V do *Tratado Teológico-Político* e dos livros IV e V da *Ética*, e que ocupa centralidade no *Tratado Político*: na potência ou na impotência, "a Natureza é uma só e comum a *todos* [*omnium*]" (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80, o destaque é nosso)[16].

15 Como é praxe no século XVII, Espinosa emprega *homo* – convencionalmente traduzido como "homem" – para designar o ser humano, sem distinção de sexo. Já o sexo masculino é designado pelo vocábulo *vir*, o qual figura nas doze menções a "homem" que se encontram nos parágrafos XI, 3-4.

16 Em vista dos apontamentos aqui realizados em torno da impotência, que o vulgar

concebe ser feminina, mas que na verdade é *humana*, é oportuno mencionar que parte considerável dos intérpretes que se debruçaram sobre o parágrafo XI, 4 evoca o argumento da impotência dos homens [*viri*], na forma de sua submissão a paixões tristes. O argumento sem dúvida é fiel à posição espinosana. No entanto, para evitar mal-entendidos, é fundamental qualificar as ditas submissão e impotência. O primeiro passo é o reconhecimento de que toda submissão a paixões é *historicamente determinada*. Assim, em se tratando de uma submissão *dos homens, genericamente*, pode-se falar de uma submissão a *certas* paixões, a qual, tendo lugar *em parte graças ao costume comum,* é *predominante* entre os homens *no contexto*, o que é indicado no parágrafo XI, 4 pelo emprego da expressão "na maior parte das vezes [*plerumque*]". Disso não se segue, obviamente, que tal submissão seja necessária em se tratando *de cada homem, indistintamente*, afinal, não obstante o peso do costume, o que *define* a submissão ou não *de alguém* a *essa ou àquela* paixão – no que se inclui o estar ou o não estar em poder *de cada um* a não submissão –, é, em última instância, sua *existência em ato*, a qual *envolve*, numa unidade sintética, tanto a *história de vida* da pessoa como o *contexto* e as *circunstâncias*. Por essa razão, potência e impotência nunca são absolutas, antes designam uma condição altamente *suscetível à* flutuação e *à* variabilidade (ainda que em graus diversos) e, portanto, necessariamente *relativa* (cf. DAVID, 2019b). Resulta então, acerca do argumento da submissão dos homens a paixões tristes, que a denominação "homens" deve aqui ser entendida como *série*: por exemplo, à luz do mencionado predomínio, pode-se considerar plausível a afirmação de que, entre os homens em questão, a submissão é *provável*, mas note-se que semelhante afirmação só é possível porque parte de uma perspectiva *serializada,* isto é, *indistinta,* deixando na sombra a *pluralidade* [*multitudo*] e, com ela, a *singularidade* no interior da *série*. Por isso, é preciso cuidado redobrado para não passar inadvertidamente da *série* à *essência,* ou, o que costuma acarretar no mesmo, só que indiretamente (disfarçadamente), para não tomar a *série* por *grupo*. Por qualquer dessas vias, a um passo de incorrer na ilusão de dar por conhecido o que é desconhecido, a *essencialização* da *série* acaba produzindo mitos (estigmas e preconceitos), não raro com repercussões nefastas na prática, cuja vulgaridade só tem igual no tipo de teoria que comumente a acompanha (cf. em especial ESPINOSA, 2015, E III, P. 46, p. 309, a qual sintetiza a operação vulgar realizada no inacabado capítulo XI). Dito isso, o ponto a se ressaltar é que, tanto quanto não há que se falar em "essência feminina" à luz de Espinosa, tal como sugerido por Matheron (MATHERON, 1986, p. 203) e insinuado pelo vulgar nos parágrafos XI, 3 e 4, da mesma maneira a submissão em questão nada tem a ver com uma suposta natureza ou essência do homem (masculina), a despeito de a imaginação e, com ela, a linguagem alimentarem essas imagens. Em Espinosa, a essência ou a natureza, no que toca aos seres humanos, é da espécie humana e de indivíduos singulares – em ambos os casos, uma *essência histórica*,

Feita a digressão ao capítulo II e a outras partes da obra, temos agora os elementos básicos para enfrentar a questão introduzida pelo parágrafo XI, 4. Se muitos indagam "se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres estão sob o poder [*sub potestate*] dos homens", é forçoso notar que *a resposta já está contida na pergunta. Sub potestate*, no caso, designa um domínio sobre a mente – e, *apenas por extensão*, sobre o corpo. A consideração dos parágrafos aqui examinados não deixa margem para dúvida: além de não haver um tal poder por natureza no caso da relação entre homens e mulheres, tampouco por instituição as mulheres se encontram, *genérica e indistintamente*, "sob o poder" dos homens. *Genérica e indistintamente*, indivíduos adultos (homens e mulheres) podem deter a mente de outros indivíduos adultos (homens e mulheres) *segundo as condições históricas e a depender, em última instância, de quem são os indivíduos envolvidos* – ou seja, por instituição –, não havendo clivagem ontológica entre homens e mulheres.

Para o que procuramos mostrar nesse tópico, é evidente que a construção conceitual argumentativa dos parágrafos XI, 3 e 4 segue à risca a dedução da potência humana realizada nas linhas que a antecederam. Fazendo-se presente no movimento interno dos referidos parágrafos,

que se dá *na e pela existência* (e se, graças ao costume, essências individuais *assemelham-se*, disso não se segue que o costume seja uma segunda natureza, como diziam certos escolásticos; a natureza continua sendo apenas, e a um só tempo, *humana* e *individual*). Na mesma direção, ainda que seja evidente que entre os corpos da mulher e do homem haja diferenças, estas não nos parecem suficientes para justificar que entre uns e outros haja "diferentes poderes e capacidades" no sentido forte do termo (FERREIRA, 2007a, p. 63; cf. também IBID., 2018, p. 268). À exceção de crianças, o mesmo pode ser dito de corpos de indivíduos sob diferentes recortes (nação, cor, orientação sexual etc.): além das diferenças entre corpos *humanos* e corpos *não humanos*, a diferença de poderes e capacidades só tem relevo quando se trata de comparar corpos *de indivíduos*. Com relação à mente, não é diferente.

a conceituação da ontologia espinosana permite então concluir, com segurança, que a experiência tantas vezes ali evocada reside no campo das experiências que ensinam o falso.

FORTALEZA E ESTIMA

Ao negar a ideia vulgar (compartilhada pela tradição) da necessária dominação das mentes das mulheres, os parágrafos XI, 3 e 4 indicam haver um horizonte histórico em aberto para a democracia: sua realização depende da luta; sua conservação, da vigilância. A condição ontológica para isso está dada, e é confirmada a contrapelo como consequência dessa mesma negação: a natural igualdade de todos. Mas essa negação estaria incompleta se não viesse acompanhada de uma afirmação, qual seja, de que as mulheres são virtualmente dotadas de fortaleza. Convém notar a maneira como essa afirmação aparece e é realizada.

De início, chama a atenção o contraste entre a afirmação, de início feita, de que se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente "pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana", homens e mulheres poderiam "governar *juntos*", e o que na sequência é dito sobre "o engenho e a sabedoria" das mesmas, a saber, de que "os homens na maioria das vezes [*plerumque*] só amam as mulheres pelo afeto libidinoso e estimam [*aestiment*] o seu engenho e a sua sabedoria [*ingenium et sapientiam*] na medida em que elas se sobressaem pela beleza". Mais do que a passagem entre o não reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres no que tange à fortaleza de ânimo e ao engenho destas, de um lado, e o reconhecimento de seu engenho e sabedoria, de outro, intriga o fato de, na segunda menção, a fortaleza de ânimo ter saído de cena, dando lugar à sabedoria. Por que a substituição?

Para dar conta deste duplo deslocamento, convém inicialmente fazermos uma breve apresentação dos conceitos de sabedoria e de fortaleza, em particular.[17] A primeira diz respeito ao "contentamento de ânimo [*animi acquiescentia*]", com o qual nosso autor fecha a *Ética* (ESPINOSA, 2015, E V, P 42, ESC., p. 579), mas não no sentido tradicional: longe de ser uma negação ascética do mundo, em Espinosa a sabedoria é uma aptidão para lidar com as causas externas que continuamente nos afetam – razão pela qual Chaui a chama, com base em uma passagem da *Ética*, de "aptidão ao múltiplo simultâneo" –, de modo que possamos não anular, mas, até onde estiver a nosso alcance, moderar e conter a flutuação do ânimo ou a variação afetiva e suas repercussões negativas em nossa vida, e assim fruir de *uma maior* potência *relativamente a* nossa natural impotência.[18] Por essa razão, o fato de o parágrafo XI, 4 afirmar a sabedoria das mulheres implica, convém aqui notar, a negação da "inconstância" como própria do feminino, à qual Espinosa faz menção na *Ética* (cf. ESPINOSA, 2015, E V, P 10, ESC., p. 541) – esta não passa de uma imagem vulgar da mulher, como a passagem deixa ver.

Quanto à fortaleza, na *Ética* Espinosa a refere a "*todas* as ações que seguem dos afetos referidos à mente *enquanto entende* ", distinguindo entre a firmeza ("o desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser *pelo só ditame da razão*") e a generosidade ("o desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade *pelo só ditame da razão*") (ESPINOSA, 2015, E III, P 59, ESC., p. 335, o destaque é

17 Para o que aqui nos interessa sobre o engenho [*ingenium*], o qual figura nas duas menções, é suficiente dizer que é comum na obra a expressão "julgar conforme o próprio engenho", o que remete à maneira particular ou idiossincrática de formar juízos. Sobre o engenho em Espinosa, cf. MOREAU, 2009; IBID. 2010.

18 Cf. CHAUI, 2011; IBID, 2016. Sobre a sabedoria, suas imagens e sua relação umbilical com a vida prática, cf. DAVID, 2019b.

nosso). Ainda segundo Espinosa, "cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, cumpre enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida [*communia vitae pericula*] e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados [*optime vitari, & superari*] pela presença de espírito e pela fortaleza" (ESPINOSA, 2015, E V, P 10, Esc., p. 539). Desse modo, ancorada na razão, a fortaleza define-se pelo enfrentamento do medo e dos perigos contra si (firmeza) e contra os demais (generosidade).

Dito isso, queremos propor a seguinte hipótese: enquanto a sabedoria e o engenho das mulheres podem ser estimados pelos homens – ainda que não em si, mas pelo filtro da beleza –, o mesmo não pode ocorrer no caso da fortaleza – esta não é reconhecida sequer no caso das mulheres tidas como belas –, pois a fortaleza, diferentemente da sabedoria, *designa* a recusa à violência. São três os pressupostos da hipótese: primeiro, que, apesar de sabedoria e fortaleza em última instância reportarem-se ao mesmo, isto é, à potência *humana* e à condição *sui juris*[19], em cada uma ressaltam-se aspectos distintos, e que, com a fortaleza, a ênfase recai sobre o enfrentamento aos perigos da vida; segundo, que estimar uma mulher apenas por ela ser bela é uma forma de violência – diríamos hoje, violência moral e psicológica; terceiro, e por conseguinte, que não há espaço para *esse tipo de* estima[20] quando se está diante de mulheres dotadas de fortaleza, isto é, de mulheres que resistem aos perigos e à violência.

19 Na *Ética*, Espinosa igualará a fortaleza à virtude (ESPINOSA, 2015, E IV, P 69, DEM., p. 485) – e esta, à felicidade (ESPINOSA , 2015, E V, P 42 e DEM., p. 575) –, e a associará à "reta maneira de viver [*recte vivendi rationis*]" (ESPINOSA, 2015, E V, P 41, DEM., p. 575) e à "verdadeira liberdade" (ESPINOSA, 2015, E IV, P 73, ESC., p. 491).

20 Sobre a estima, escreve Espinosa: "cada um, por seu afeto [*ex suo affectu*], julga, ou seja, estima [*judicat, seu aestimat*] o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo" (ESPINOSA, 2015, E III,P 39, ESC., p. 299). Por isso, a estima comumente não tem *medida* (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 21, 22, 28, 29, p. 349, 351, 353, 355, 357).

Assim, além de a passagem realizar, aqui novamente, um ato falho do vulgar ao negar a possibilidade de as mulheres se sobressaírem igual aos homens pela fortaleza e, ao mesmo tempo, informar que esta consiste em uma potência *humana*, a subtração da fortaleza entre as duas menções denota um movimento interno ao texto pelo qual se localiza, no *tipo* de estima, a gênese do preconceito vulgar tal como o observamos na primeira menção.

Exatamente por isso, a proposição segundo a qual, se homens e mulheres *fossem* iguais em fortaleza de ânimo e engenho, os homens *seriam* educados, pelo engenho, de modo a ter menos poder, pode ser lida de maneira invertida, atestando a verdade da proposição inversa, qual seja, de que homens e mulheres *são* virtualmente iguais em fortaleza de ânimo e engenho a despeito mesmo de as mulheres *serem* educadas, sob o patriarcado, a ter menos poder. Isso porque Espinosa não concebe, à maneira escolástica, que as instituições tradicionais são desejáveis porque seguem uma ordem natural criada por um Deus transcendente e da qual sua eficácia seria índice – concepção pressuposta na conclusão vulgar –, mas que a ordem natural, de que tudo e todos são parte imanente, impõe-se a despeito das (e não raro contra as) instituições tradicionais, limitando-lhes a eficácia na medida em que estas vão de encontro àquela.

Se, como indicado no parágrafo XI, 4, a educação incide sobre o engenho – portanto, sobre a faculdade de julgar –, se, além disso, esta pode ser no máximo "enganada [*decipi*]" (Espinosa, 2009, tp, ii, 11, p. 17), mas nunca cedida, e se a condição do engano é o não uso da razão (Espinosa, 2009, tp, ii, 6, p. 13-4), então não só há limites em uma educação para a submissão, como tais limites são dados exatamente pela razão. Se com a dedução da potência humana vimos que o gozo do uso da razão não faz distinção entre mulheres e homens, agora vemos que a aposta da educação patriarcal no não uso da razão encontra resistência em um aspecto da

própria razão, por isso mesmo o mais decisivo: a fortaleza.[21]

Tal ordem de questões, segundo nos parece, tem o potencial de abrir novos horizontes de pesquisa em torno da condição subalterna em Espinosa – no que se inclui a condição social da mulher –, em particular no que tange à resistência e à mudança. Pois, mesmo em contextos históricos nos quais, predominando a desigualdade e a submissão, alguns se encontrem "em poder" de outros, a potência humana deve ser avaliada "não tanto pela robustez do corpo [*corporis robore*] quanto pela fortaleza da mente [*mentis fortitudine*]" (ESPINOSA, 2009, TP, II, 11, p. 17). Ressalte-se que a noção de fortaleza como enfrentamento do medo e dos perigos contra si (firmeza) e contra os demais (generosidade) permite pensar a resistência em âmbito tanto individual como coletivo. A pesquisa histórica tem mostrado faces da resistência (e, em geral, da atividade) das mulheres na primeira modernidade, em diversos contextos.

21 Por isso, parece-nos problemático o argumento de Gatens, se o entendemos corretamente, para quem "as mulheres são educadas de uma maneira que inibe sua capacidade de fazer pleno uso de suas habilidades" (GATENS, 2009, pp. 204-5). Se é certo que a educação patriarcal tem como objetivo inibir a aptidão (ou fomentar a inaptidão) das mulheres, disso não se segue que tal instituição *necessariamente* logre realizar seu intento, como Gatens *parece sugerir*. Também discordamos de Mendes quando este, de maneira ainda mais contundente, afirma ser "*justamente pela* educação – e por uma educação democrática – que as mulheres poderiam adquirir igual poder e direito. A dominação masculina não está *inscrita em sua natureza senão enquanto* as mulheres são formadas em condições incompatíveis com o livre desenvolvimento das aptidões de seu corpo e de sua mente" (MENDES, 2013, pp. 153-4, o destaque é nosso). Além de partir do mesmo pressuposto que figura implicitamente em Gatens, Mendes ainda escorrega por duas outras razões: por pressupor que a educação democrática – que sem dúvida *favorece* a aptidão – é condição *necessária* para a aptidão, e pela sugestão de que a educação patriarcal tem o poder de alterar a natureza das mulheres.

Justamente no momento em que chamamos a atenção para a história, é oportuno tocar no ponto que, a nosso juízo, aparece como um coroamento da função retórica presente nos parágrafos XI, 3 e 4: as Amazonas. Como se sabe, são recorrentes no *Tratado Político* os exemplos históricos. Por isso, é curioso e intrigante que, no parágrafo em questão, Espinosa mobilize não um exemplo histórico, como é praxe no tratado, mas um mito. Tanto mais intrigante quando se considera que muitos exemplos históricos de mulheres em distintas posições de poder poderiam ter sido mencionados – menos porque a historiografia atual dá conta desses exemplos do que pelo fato de Espinosa sem dúvida os conhecer.[22] Citado com frequência entre os letrados, eruditos e filósofos na primeira modernidade, inclusive por Hobbes (1999, II, 20, p. 164), como situá-lo em Espinosa?

Se o mito das Amazonas figura no *Tratado Político* em uma operação de comparação e contraste – note-se que ele é introduzido através da locução "pelo contrário [s*ed contra*]" –, o ponto de partida de nossa abordagem é a constatação de que conteúdos só podem ser comparados sob a condição de situarem-se no mesmo registro. Ora, esse não parece ser o caso aqui, ao menos não à primeira vista: o *mito* em questão é contrastado a um suposto *dado de realidade*, qual seja, a impossibilidade de mulheres e homens governarem juntos e a necessidade do reinado só de homens em todas as partes, bem como a concórdia [*concordia*] entre homens e mulheres nessa situação. Afinal, qual é o sentido de semelhante comparação?

22 Logo, não podemos concordar com Matheron quando este afirma ser "um fato" que não se conhece "um só exemplo" em que homens e mulheres dispuseram do mesmo poder (MATHERON, 1986, p. 203). Quanto às passagens no parágrafo XI, 4 que negam o reconhecimento a esses casos históricos, já concluímos se tratar da experiência que ensina o falso.

As dificuldades começam a dirimir-se quando nos damos conta de que, enquanto não parecem pesar quaisquer dúvidas *sobre o caráter mítico* da história das Amazonas, já em relação à mencionada concórdia é ao menos lícito duvidar *de sua realidade* – sobretudo quando se tem em conta o *tipo de* estima de que se fala no parágrafo XI, 4.[23] Nossa hipótese é que, longe de confirmar uma tese por si só já duvidosa, o argumento das Amazonas nada mais faz que *transferir o estatuto de mito à referida tese*. Dito de outro modo, a comparação é realizada para retoricamente mostrar que a suposta concórdia entre homens e mulheres sob o regime da desigualdade e da sujeição encontra-se, também ela, no *registro* mítico: assentado sobre a discórdia e buscando pretextos para justificá-la, o vulgar se vê obrigado a forjar uma ficção, apresentando-a de maneira invertida, como concórdia; ao fazê-lo, produz um mito. Tal é a operação realizada pelo vulgar, e que o contraste com outro mito apenas desvela.[24]

23 À afirmação feita no parágrafo XI, 4 de que "os homens, na maioria das vezes, amam as mulheres só pelo afeto libidinoso", convém aqui acrescentar: "o amor sexual, isto é, a lascívia de copular, originada da formosura e, absolutamente, todo amor que reconhece outra causa além da liberdade do ânimo, passa facilmente ao ódio, a não ser, o que é ainda pior, quando é uma espécie de delírio e então *é fomentado mais pela discórdia do que pela concórdia* [*magis discordia, quam concordia fovetur*]" (ESPINOSA, 2015, E IV, AP. CAP. 19, p. 503, o destaque é nosso). É especificamente a esse *tipo de* amor, antessala da discórdia, que Espinosa se refere no trecho acima e no que vem logo a seguir, segundo a qual na maior parte das vezes os homens "suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem *de algum modo* [*aliquo modo*] por outros, *e coisas do mesmo gênero* [*et id genus alia*]". As expressões destacadas denotam a desmedida dessa experiência afetiva.

24 Com isso, o papel desempenhado pelas Amazonas no parágrafo XI, 4 é, de nosso ponto de vista, inverso daquele observado por Ferreira, para quem se trata de "um argumento irrelevante por se basear numa informação pouco crível que o filósofo certamente classificaria de mítica" (FERREIRA, 2017, p. 42). Bem ao contrário, o argumento *só* logra desmentir a vulgar tese da concórdia *justamente porque* veicula um mito, graças ao qual a tese vulgar é desmentida *no momento mesmo em que é justificada*.

Mas por que o recurso a *este* mito em particular? À luz de seu conteúdo – as Amazonas "não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos" –, Chaui propõe que as Amazonas corresponderiam a um espelhamento do Grande Turco, "em que o governante mata todos os machos de sua família e das famílias próximas, pois todo e qualquer homem que lhe esteja próximo aspira pelo seu poder" (CHAUI, s/d). Gostaríamos de nos deter sobre essa preciosa indicação, a fim de fixar o sentido do espelhamento em questão. Ao contrário das Amazonas, o Império Otomano tinha existência histórica, e, mais do que o domínio sobre a "Terra Santa", por trás da rivalidade entre este império e os estados cristãos europeus esteve sempre em jogo (inclusive nos seiscentos) o controle territorial e marítimo do Mediterrâneo. É, portanto, no interior de um longo *processo histórico* de *disputa* que se gesta na Europa cristã, como arma política, a *imagem* do Grande Turco, e que se a converte em *tópica* da barbárie e da tirania.[25] Por essa razão, e aqui novamente, é na chave da transferência do estatuto de mito ao objeto espelhado (das Amazonas ao Grande Turco) que se deve entender o espelhamento, o qual, por isso mesmo, realiza uma crítica abrangente: uma crítica não à essencialização da mulher apenas, mas à essencialização *em geral* (da mulher e do homem, dessa e daquela nação etc.).[26]

25 Espinosa lança mão dessa imagem vulgar em duas passagens do *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009, TP, VI, 4, p. 49; VII, 23, p. 77). Em contrapartida, anos antes Espinosa escrevera no *Tratado Teológico-Político*: "há muito que as coisas chegaram a um ponto tal que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão". A desmistificação aqui implícita da imagem do "Grande Turco" é complementada pela informação de que "os soberanos cristãos também não hesitam, para sua maior segurança, em concluir tratados com os turcos" (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 9; XVI, p. 249).

26 De outro modo, se o objeto espelhado (o Grande Turco) fosse um dado da realidade, e não outro mito, então, para desconstruir uma essencialização (da mulher), recairíamos em outra (do homem turco). Em contrapartida, o afastamento da *imagem essencializadora* do

Essas hipóteses ficariam incompletas, contudo, sem a historiografia, com base na qual é possível ver que a menção ao mito das Amazonas situa-se criticamente na conturbada e tensa conjuntura política da República das Sete Províncias do Norte. Abordando o "mito orangista" e seu emprego entre 1650 e 1672, Stern argumenta que, na conjuntura aberta pela morte de Guilherme II em 1650, marcada pelo acirramento das tensões e disputas políticas entre orangistas e republicanos, tornou-se ainda mais premente para os primeiros a defesa da ideia de que, contra o caráter faccioso do povo, que tenderia a se agravar com o fim da guerra contra Espanha em 1648, "apenas o Príncipe de Orange poderia manter a harmonia interna em uma federação de províncias dividida em facções". Ainda segundo Stern, enquanto a imagem da colmeia com seu rei, de matriz aristotélica, "serviu por séculos como uma imagem de 'concórdia'" através da qual "todas as partes da comunidade trabalham sob seu líder pelo bem comum", na conjuntura aberta em 1650 essa imagem ganhou ainda maior importância, ocupando o centro da disputa política naquele país (STERN, 2009, pp. 33-7).[27]

O que queremos aqui sugerir é que a tese da concórdia entre homens e mulheres é equiparável, no contexto, à ideologia orangista da concórdia. Se Espinosa teve a intenção de realizar a equiparação, nunca saberemos, mas podemos saber que, ao leitor do *Tratado Político* atento ao texto e ao contexto no qual essa obra apareceu, tal equiparação estava aberta como possibilidade – e sabemos que Espinosa, ao escrever, tinha em conta o repertório de seu leitor. Equiparação entre dois termos? Sem dúvida. Mas

bárbaro e do tirano (não por acaso, sempre um outro) é uma das condições para que se possa ver *todas* as manifestações de barbárie e tirania, *qualquer que seja (e quem quer que seja)* seu vetor.

27 O mito orangista fora forjado nos quinhentos como atualização moderna do mito batavo (o mito de origem dos holandeses), estando assim compreendido em uma cultura política de longa duração.

julgamos necessário ir além para notar que a crítica à concórdia alcança a ideologia da indivisão, ou da plena harmonia entre desiguais e sob o regime da sujeição, base das concórdias patriarcal e orangista.

A crítica à ideologia da indivisão se dá em duas frentes. Em primeiro lugar, o que está em jogo para Espinosa, em última instância, é a democracia, isto é, a igualdade. Evocadas no parágrafo XI, 4, tanto a concórdia (sob o reino da desigualdade) como a paz (sobre a qual pesa o risco de "grave prejuízo" no caso de homens e mulheres governarem juntos) forjadas pelo vulgar são, em termos espinosanos, no máximo ausência de guerra (ESPINOSA, 2009, TP, V, 4, p. 44; XI, 4, p. 49). O mesmo se pode dizer da concórdia orangista. Em toda parte em que há sujeição, há ou pode haver resistência. Por isso, ao contrário de Ramond, que, remetendo o leitor ao parágrafo VI, 6, evoca o argumento do "perigo interno" para ratificar o argumento vulgar da submissão natural das mulheres (RAMOND in SPINOZA, 2005, p. 311), remetemos o leitor a esse mesmo parágrafo, mas com propósito inverso: todos aqueles que são subjugados são um potencial perigo diante da tirania – toda e qualquer tirania, seja estatal ou não – dado que "um estado civil que não elimine as causas das revoltas receará a guerra continuamente e nele as leis serão violadas frequentemente" (ESPINOSA, 2009, TP, V, 2, p. 44). Por mais que corpos e mesmo mentes sejam subjugados, sempre há uma brecha para a luta pela igualdade: "ninguém pode ceder a faculdade de julgar" (ESPINOSA, 2009, TP, III, 8, p. 29).

Em segundo lugar, ao fazer alusão ao mito das Amazonas e dele dizer que se trata de um caso cuja "fama se espalhou [*fama proditum est*]", Espinosa se vale de um exemplo alegadamente familiar ao vulgo. Este é um ponto que merece especial atenção. Tome-se a seguinte passagem do capítulo VII do *Tratado Político:* "não é para admirar que não [exista] na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de *imperium* são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas

coisas que não podem ser escondidas" (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80). Aqui Espinosa enuncia apenas parte do problema. Ao lado disso que é negado à plebe – os principais assuntos do *imperium* –, deve-se localizar o tipo de informação que lhe é oferecida e propagandeada e, sobretudo, sua lógica da produção e difusão, o que é indicado no parágrafo XI, 4: *fama proditum est*. É novamente Stern quem, reportadando-se ao contexto histórico do *Tratado Político*, oferece valiosa indicação. Abordando o alcance social da disputa política entre orangistas e republicanos, Stern mostra que o mito orangista foi mobilizado no debate público através da poesia e da imagem visual, bem como de panfletos, podendo com isso ser apresentado "por meio de símbolos e imagens que cativavam parte do público imune à discussão teórica" (STERN, 2009, p. 34). Tal é a forma concreta assumida pela lógica há pouco mencionada.

Assim, se ao evocar o mito das Amazonas Espinosa na verdade mira em seu avesso – a concórdia entre homens e mulheres e seu equivalente, o mito orangista –, o ponto é que ele o faz porque ambas as ilusões de concórdia dão a ocasião para que ele possa acertar em seu verdadeiro alvo: uma forma de cultura política que, não obstante fomente a discórdia e a violência, e até para melhor fomentá-las contra o inimigo *imaginário* comum, faz uso sistemático e em larga escala da ideologia da indivisão como instrumento de controle social da *multitudo*, inclusive de sua parte mais numerosa, os subalternos. A alusão ao mito e à "fama que se espalhou" indica a lógica segundo a qual essa forma de cultura política se realiza na prática comum, e que envolve as formas concretas encontradas por Stern. A questão fundamental que daí se coloca é: trata-se de uma lógica própria ao mito e à ideologia da indivisão, ou de uma lógica geral de produção e difusão de informações, ideias e discursos? Caberiam nessa lógica "os principais assuntos do *imperium*", ou, inversamente, estes *só* podem ser veiculados mediante a discussão teórica? Tanto quanto essa lógica mostrou-

se naquele contexto desfavorável à democracia, poderia essa mesma lógica ser-lhe favorável?

Devemos lembrar que mitos são formas de narrativa histórica. Assim, se o parágrafo XI, 4 indica que o *uso político* do mito, aqui tomado como *falsificação da história*[28], produz, alimenta e conserva o vulgo, aprisionando os indivíduos nessa modalidade de cultura e prática políticas, não indicaria o mesmo parágrafo que a crítica a esse uso político – realizada como crítica imanente e ancorada na "história autêntica" [*historia sincera*][29]– tem o potencial de produzir, alimentar e conservar um povo livre? Antes até, se a experiência e a imaginação ocupam necessariamente, e de qualquer forma (convergindo ou não com o inteligir), um lugar proeminente na vida comum, Espinosa não parece indicar que, na luta entre a produção da democracia e de seu avesso, a experiência e a imaginação *históricas* intervêm *decisivamente*? Eis o que, para nós, faz do mito das Amazonas o corolário do parágrafo XI, 4: entre a produção do vulgo e a produção de um povo livre, no centro da disputa situa-se a história.

CONTRADISCURSO

Se o núcleo do contradiscurso é o momento em que a contradição do discurso vulgar aparece, é digna de nota a passagem do parágrafo XI, 4 que melhor exprime esse momento, qual seja, aquela na qual se parte da hipotética premissa da igualdade natural entre homens e mulheres.[30] Atente-se que, ao lado da possibilidade, em sintonia com a premissa, de homens e mulheres governarem juntos, é cogitada uma segunda possibilidade, a saber,

28 Não objetivamos, com isso, estabelecer uma definição abrangente de mito.

29 ESPINOSA, 2003, TTP, VII, p. 116.

30 O argumento a seguir é um desenvolvimento do argumento formulado por Chaui (s/d).

de os homens serem "governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder". O que é incongruente em relação à premissa não é essa segunda possibilidade em si, mas o fato de só ela figurar. Pois, se toda a questão no parágrafo XI, 4 gira em torno de saber se a desigualdade é por natureza ou por instituição, como se justifica que, sob a premissa de igualdade *ex natura*, conclua-se pela desigualdade (*ex instituto*) apenas na forma do domínio das mulheres sobre os homens, mas não o inverso, isto é, as mulheres serem governadas pelos homens e educadas a ter menos poder? E como se justifica que tal possibilidade, aqui omitida, seja ao cabo confirmada pelo vulgar com base na natural desigualdade, quando poderia figurar aqui, tendo por base o exato oposto? Qual é o segredo da contradição?

A omissão da possibilidade indicada é o que permite ao vulgar *justificar*, partindo da hipótese da natural igualdade, a experiência histórica *imaginária* do domínio desarmônico das mulheres sobre os homens – o que é uma falácia, como acabamos de mostrar –, ao mesmo tempo em que lhe permite *justificar*, com base na experiência histórica *imaginária* do domínio harmônico dos homens sobre as mulheres, a natural desigualdade. Mas, se da natural igualdade pode emergir a desigualdade não natural e desarmônica, como garantir que a desigualdade entre homens e mulheres seja de fato natural e harmônica desde sua origem, como se supõe? *Postas lado a lado, evidencia-se a incoerência da segunda justificativa.* E se uma e outra lado a lado permitem ver a dupla operação ideológica realizada pelo vulgar – com a primeira justificativa, a concórdia é convertida em discórdia, e, com a segunda, a discórdia é convertida em concórdia –, *é somente através do conjunto que a verdade se mostra*: o que figura como experiência histórica *imaginária* nos dois casos é um reflexo invertido da experiência histórica *real*, marcada pelo esforço de excluir politicamente as mulheres e de educá-las

com vistas a que tenham menos poder, bem como pelo perigo que esse esforço representa à concórdia e à paz: na primeira conversão, invertem-se os papéis; na segunda, o tipo de relação ou a condição social.

Como anteriormente, quando examinamos a interação, no texto, entre *in potestate*, *sub potestate* e *ex natura*, aqui também se verifica uma camuflagem – vale dizer, camuflagem necessária, posto que o desejo vulgar não pode exprimir-se abertamente, sob pena de ver seu edifício ideológico ruir. O núcleo deste edifício é a naturalização do instituído e do que se quer instituir, o que exige a mistificação do histórico e sua contrapartida, a negação ou o apagamento da história autêntica. Fazendo o discurso vulgar dizer o que não pode ser dito, o contradiscurso figura na obra espinosana, pois, como um *trabalho crítico* que, a um só tempo, faz emergir a história e, com ela, o instituído, e permite ver, *na história*, a gênese do mascaramento ideológico operado pelo pensamento vulgar (cf. CHAUI, 1981).

Com vistas a corroborar a tese do contradiscurso no tratamento dado por Espinosa à questão, julgamos producente mostrar sua presença em outras passagens em que Espinosa faz menção às mulheres, valendo-se, para tanto, de expressões de uso vulgar.

No prefácio do *Tratado Teológico-Político*, lemos que todos os homens, quando correm perigo e não conseguem por si sós salvar-se, mostrando-se hostis à razão e à sabedoria e receptíveis aos "devaneios da imaginação, [aos] sonhos e [às] extravagâncias infantis", imploram por auxílio divino "com promessas e lágrimas de mulher [*votis et lachrimi mulieribus*]" (ESPINOSA, 2003, TTP, PREF., p. 6). Já no capítulo II da mesma obra Espinosa argumenta que, enquanto "homens de grande saber, como Heman, Darda, Kalchol, não foram profetas", já "homens rústicos e alheios a qualquer ciência, ou até mulherzinhas [*mulierculae*] como Agar, serva de Abraão, tiveram o dom profético" (ESPINOSA, 2003, TTP, II, p. 32).

O que importa reter dessas passagens é que, valendo-se de expressões vulgares e tomando-as à primeira vista à maneira vulgar, Espinosa faz delas um uso que as subverte na medida em que as emprega para – o que não tem sido notado – sustentar a igualdade entre homens e mulheres: no primeiro caso, aquela inaptidão vulgarmente associada à mulher – o desespero diante das incertezas e a superstição – pode, na verdade, ser atribuída *também* a homens; no segundo caso, e inversamente, aquela aptidão vulgarmente atribuída apenas a homens sábios – o dom da profecia – pode, com toda a propriedade, ser atribuída *também* a mulheres. Em ambos os casos, note-se bem, Espinosa sustenta que aptidões e inaptidões são, a rigor, virtualmente comuns a *todos*. Na base da construção argumentativa aqui observada, há um emprego da linguagem que visivelmente ironiza o pensamento vulgar.

Por fim, ao lado desses dois casos, cabe examinar o emprego, em três ocasiões na obra, da expressão "misericórdia feminina" (ESPINOSA, 2015, E II, P 49, ESC., p. 229; E IV, P 37, ESC. 1, p. 433; 2003, TTP, II, p. 36-7). Na *Ética*, lemos que a misericórdia consiste no "*amor* enquanto afeta o homem [*hominem*] de tal maneira que se regozija com o bem do outro e, inversamente, entristece-se com o mal do outro" (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 24, p. 351, o destaque é nosso). Somos também informados de que a "comiseração é a tristeza conjuntamente à ideia de um mal que ocorre a *outro que imaginamos ser semelhante a nós*", e que "entre a comiseração e a misericórdia parece não haver nenhuma diferença, senão talvez que a comiseração diz respeito a um afeto singular e a misericórdia *ao hábito* [*habitum*] deste" (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 18, Exp., p. 349, o destaque é nosso).

Vale lembrar que, mesmo quando se dá a imaginação de que um outro é "semelhante *a nós*" (o destaque é nosso) – o que nem sempre se dá com perfeição, haja vista o desprezo (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 5, p. 343) e as formas desmedidas de estima –, e mesmo quando se

produz na mente a ideia de um mal que ocorre a outro – o que nem sempre produz a tristeza, dado o escárnio, a inveja, a ira e a vingança (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos Afetos 11, 23, 36, 37, p. 351, 359, 361) –, ainda assim cabe mais essa ressalva: tal imaginação se dá com maior ou menor força a depender das circunstâncias, de a quem se dirige e, sobretudo*, de quem imagina*, tornando diferencial o mecanismo da imitação dos afetos.[31] Não é difícil então de se ver que *quem sofre o mal continuamente tende*, por imitação dos afetos, e desde que observadas as duas primeiras ressalvas, *a* experimentar o afeto da misericórdia – e é exatamente aqui que reside o sentido de "misericórdia feminina" em Espinosa: deslocando a ênfase do afeto em si, tomado de maneira abstrata, para *quem tende a* experimentá-lo (e *porque tende a* experimentá-lo), o adjetivo exprime (metonimiza) a gênese *social* de um *tipo* de experiência afetiva, enquanto tal *historicamente determinado*, atravessado pela desigualdade, pela sujeição e pela violência. O contraste não poderia ser maior: enquanto o vulgar atribui a misericórdia ao feminino para associá-la à impotência *natural*, Espinosa emprega a expressão vulgar para*,* de seu interior, subverter-lhe o sentido, exprimindo não uma impotência *natural*, mas uma impotência[32] que é *fruto de uma condição social*[33]. Pela voz do vulgo, ressoa a acepção *espinosana* da misericórdia e, com ela, a condição social da

31 Sobre a imitação dos afetos, cf. CHAUI, 2016, p. 344ss.; JESUS, 2021; STEINBERG, 2013.

32 Vale ressaltar, uma impotência *humana*. Haja vista que a misericórdia surge de uma forma *virtuosa* de amor e sem os afetos próprios da servidão acima indicados (desprezo, formas desmedidas de estima, escárnio, inveja, ira, vingança), disso se segue que a tristeza nela envolvida pode perfeitamente conviver com a fortaleza e, de uma maneira geral, com a razão.

33 Aqui entendida não como expressão do necessário e homogêneo – o que nos levaria ao essencialismo anistórico –, mas como expressão do *provável* e *heterogêneo* – ou seja, como *predominância* histórica, cujas manifestações concretas se dão segundo uma multiplicidade infindável de *situações*, cabendo até mesmo o contrário da *situação* tida como padrão.

mulher (aqui tida como emblemática da condição subalterna) *no contexto histórico* do *Tratado Político*.[34]

CONCLUSÃO

À luz do exame aqui realizado, e tendo-se em conta o que é dito no parágrafo XI, 3 a respeito dos diferentes gêneros de *imperia* democráticos, torna-se plausível a hipótese de que o gênero exposto na sequência deste parágrafo e no seguinte corresponde a uma das formas de democracia *tal como o vulgar a concebe e pratica*. Quanto à democracia espinosana, aquela sumarizada no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, trata-se de um gênero de *imperium* democrático que, nos termos do plano anunciado no parágrafo XI, 3, aparentemente fora excluído do escopo do *Tratado Político*. Todavia, tal exclusão é apenas aparente.

Partindo da hipótese formulada por Chaui acerca do contradiscurso e de sua presença no capítulo XI, e por ela guiados, procuramos examinar, com lupa, o movimento interno ao texto, o que permitiu mostrar *de que maneira* a própria apresentação de uma imagem vulgar da mulher vem acompanhada de seu desmoronamento e de seu contrário. Ao fim e ao cabo, as oscilações do próprio pensamento vulgar, ao mesmo tempo em que deixam transparecer as operações de mascaramento e de inversão que se encontram na gênese de formas vulgares de democracia — inclusive daquelas apenas enunciadas no parágrafo XI, 2 —, permitem, no mesmo movimento, vislumbrar a democracia como aquilo que *por definição* ela é, a

34 Acepção que não encontramos na referência que Ramond faz à expressão: "A 'misericórdia' das 'mulheres', associada à 'superstição', é assim tranquilamente [*volontiers*] oposta à 'sã razão'". Intentando tão somente reproduzir de maneira sumária o argumento de Espinosa, Ramond inadvertidamente acabou parafraseando o vulgo (RAMOND, 1995, p. 214).

saber, *imperium* da absoluta igualdade, o qual sem dúvida inclui as mulheres. Na própria dimensão explícita do texto, a democracia espinosana *aparece*.

Durante a montagem das peças do quebra-cabeça, isto é, dos conceitos e argumentos constitutivos dos parágrafos XI, 3 e 4, e por meio dela, pudemos ver que, no núcleo da crítica espinosana, mora a história. Em poucas palavras, longe de limitar-se a definir os contornos de uma memória presa ao passado, a história, *tal como a imaginamos e tal como a podemos inteligir,* toma parte direta e decisivamente *na maneira como* somos afetados no presente e, por conseguinte, *na maneira como* nos vemos, como indivíduos e como classes de indivíduos (inclusive povos), e *na maneira como* relacionamos (e projetamos) passado, presente e futuro – em última instância, na conformação de uma ética.

MYTH AND HISTORY. THE PUZZLE CONCERNING WOMEN AND DEMOCRACY IN SPINOZA'S POLITICAL TREATISE

ABSTRACT: Object of intense discussion among Spinoza's interpreters, the unfinished chapter XI of the *Political Treatise* presents what seems to be the reasons of the exclusion of women in democracy. Opposed to this interpretation, we aim to show the presence of the "counterdiscourse" in the concerned passage. At the end, we stress that this problem allows to discerne how the notions of myth and history are linked in Spinoza.

KEYWORDS: women, democracy, power, right, experience, myth, history

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, C. (2013). "Publico y privado en Spinoza", in: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza, noveno coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 197-202.

ANDRADE, F. D. (2010) "Impossibilidade da violência na democracia de Espinosa", in: *Conatus*, vol. 4, n. 8, dez. pp. 47-53.

_____. (2001). *Pax spinozana. Direito natural e direito justo em Espinosa*. Tese (Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BALIBAR, E. (2005). *Spinoza et la politique*. Réimpression de la 3ème édition. Paris: Presses Universitaires de France.

BALZA, I. (2014). "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", in: *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 63, pp. 13-26.

BATTISTI, G. S. (1977). "Democracy in Spinoza's unfinished Tractatus Politicus", in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, n. 4, oct.-dec, pp. 623-34.

BOVE, L. (2002). "Introduction", in: SPINOZA. *Traité Politique*. Traduction

d'Émile Saisset revisée par Laurant Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Paris: Librairie Générale Française.

CAMPOS, A. (2012). *Spinoza's revolutions in natural law*. New York: Palgrave Macmillan.

CANASLAN, E. (2017). "Los otros de Spinoza", in: BRODOSKY, V. et. al. (comp.). *Spinoza, decimo segundo coloquio: Spinoza y los otros*. 1ª ed. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 37-43.

CHAUI, M. (2000). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 – Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016). *A nervura do real* II. *Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 – Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1981). "Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa", in: *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 10-103.

_____. "Notas para um rodapé selvagem (as mulheres no TP)". Não publicado.

_____. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1976). "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", in: *Almanaque*. Cadernos de Literatura e Ensaio, nº 2, pp. 54-8.

COOPER, J. E. (2018). "Statesmen versus Philosophers Experience and Method in Spinoza's Political Treatise", in: MELAMED, Y. Y.; SHARP, H. (ed.). *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 29-46.

DAVID, A. (2019a). "*Ad usum vitae*. Causalidade e história em Espinosa", in: *Dois pontos*, vol. 16, n. 3, nov. pp. 1-23.

_____. (2019b). "O sábio e o ignorante. Espinosa e a emenda da vida", in:

Discurso, vol. 49, nº 2, pp. 261-278.

_____. (2018). "O vulgo e a interpretação da obra de Espinosa", in: *Cadernos Espinosanos*, nº 39, jul.-dez, p. 141-62.

DUROX, F. (1994). "Puissance et utopie au péril de la différence sexuelle". In: D'ALLONES, M. R.; RIZK, H. *Spinoza: Puissance et Ontologie. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie les 13, 14, 15 mai 1993 à la Sorbonne*. Paris: Éditions Kimé, pp. 127-38.

ESPINOSA (2016). "Epístolas: Espinosa e Boxel", in: *Cadernos Espinosanos*, nº 35, jul.-dez, (Apresentação, preparação do texto latino, tradução e notas de Samuel Thimounier pp. 523-571.

_____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (2019). "Correspondência entre Espinosa e Oldenburg". In: FERREIRA, S. T. *A correspondência entre Espinosa e Henry Oldenburg*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 100-219.

_____. (2009). *Tratado Político* Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

FEREZ, C. A. (2008). "El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco", in: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza: cuarto coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 161-70.

_____. (2018). "Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del *Tratado Político* de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia", in: JABASE, A. L. et. al. (comp.). *Spinoza Maledictus*. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, pp. 57-70. Republicado como (2020). "Gobernar

a las mujeres: la proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia". *Aurora*, vol. 32, nº 56, maio-ago. pp. 334-345.

FERREIRA, M. L. R. (2018). "Corpo potência e política – Espinosa e os direitos das mulheres", in: *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Año 20, n. 39, Primer semestre, pp. 251-170.

_____. (2003a). "Descartes, Espinosa e os ecofeminismos", in: _____. *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Lisboa: Quarteto, p. 73-90.

_____. (2003b). "Haverá salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da Ética de Espinosa", in: *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Lisboa: Quarteto, pp. 250-267.

_____. (2007a). "Determinismo e salvação em Espinosa. O papel do corpo", in: *Conatus*, vol. 1, n. 1, jul., pp. 55-65.

_____. (2007b). "Espinosa a partir de um poema", in: *Conatus*, vol. 1, n. 2, dez., pp. 61-68.

_____. (2017) "Natureza/naturezas - contributos spinozianos para uma mundividência pós-humana", in: BECKER, R. C. *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 35-48.

_____. (2010). "Spinoza, Hobbes e a condição feminina". In: _____. (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Unisinos, p. 115-36.

FRAGOSO, E. A. R. "A liberdade política da mulher no *Tratado político* de Spinoza", in: TATIÁN, D. (comp.). (2013). *Spinoza*, noveno coloquio. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 143-152. Republicado como "A condição política da mulher no Tratado político de Benedictus de Spinoza". In: BECKER, R. C. et al (org.) (2017). *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 300-11.

GATENS, M. (2003). *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*. London and New York: Routledge.

_____. (2018). "The Condition of Human Nature. Spinoza's Account of the Ground of Human Action in the *Tractatus Politicus*", in: MELAMED, Y. Y.; SHARP, H. (ed.). *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 47-60.

_____. (2009). "The politics of the imagination", in: _____ (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 189-210.

GULLAN-WHUR, M. (2009). "Spinoza e a igualdade da mulher", in: *Conatus*, vol. 3, n. 6, dez., Tradução de Antonio Dilamar Araújo e Marsana Kessey. Revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. pp. 95-108.

HOBBES, T (1999). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural.

JAQUET, C. (2008). "L'actualité du *Traité Politque* de Spinoza", in: JAQUET, C.; SEVERAC, P.; SUHAMY, A. *La multitude libre*. Nouvelles lectures du *Traité Politique*. Paris: Éditions Amsterdam, pp. 13-26.

JAMES, S. (2008). "Democracy and the good life in Spinoza's philosophy", in: HUENEMANN, C. *Interprating Spinoza*. Critical essays. New York: Cambridge University Press, pp. 128-146.

_____. (2018) "Politically Mediated Affects Envy in Spinoza's *Tractatus Politicus*", in: MELAMED, Y. Y..; SHARP, H. (ed.). *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge University Press, pp. 61-77.

_____.(2012). *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatis*e. New York: Oxford University Press.

JESUS, P. B. M. (2021). "Semelhança, imitação afetiva e vida comum", in: *Cadernos Espinosanos*, nº 44, jan.-jun., pp. 133-52.

KLEVER, W. (2017) "A teoria política radical de Van den Enden por trás da teoria política de Espinosa", in: BECKER, R. C. et al (org.). *Spinoza e nós*, volume 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp. 334-367.

LARRAURI, M. (2006). "Espinosa e as mulheres", in: *Kalagatos*, vol. 3, nº 6, Tradução Emanuel Ângelo Fragoso, pp. 211-44.

LAZZERI, C. (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France.

LORD, B. (2011). "'Disempowered by nature': Spinoza on the political capabilities of women", in: *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (6), pp. 1085-106.

_____. (2017). "The Free Man and the Free Market: Ethics, Politics, and Economics in Spinoza's Ethics IV", in: MELAMED, Y. (ed.). *Spinoza's Ethics*. A critical guide. Cambridge: Cambridge University Press.

LOYD, G. (2009). "Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between 'Sex' and 'Gender'", in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 29-42.

MANZINI, F. "When Was Spinoza Not Young Any More?", in: MELAMED, Y. (ed.). *The Young Spinoza*. A metaphysician in the making. New York: Oxford University Press, pp. 196-204.

MATHERON, A. (1986). "Femmes et serviteurs dans la democratie spinoziste", in: _____. *Antropologie et politique au XVII^e siecle*: etudes sur Spinoza. Paris: Librairie philosophique J. Verin, Paris, pp. 189-208.

_____. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions du minuit.

_____. (2009). "Spinoza and Sexuality", in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 87-106.

MENDES, A. (2013). *O que pode a multidão? Constituição e instituição em Espinosa*. 2013. Tese (Direito) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MOREAU, P-F. (2010).“El concepto de ingenium en la obra de Spinoza” (I e II), in: *Ingenium*, nº 1, enero-junio 2009, p. 3-12; nº 3, enero-junio p. 80-93.
NEGRI, A. (2016). *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução Herivelto Pereira de Souza; seleção dos textos, revisão técnica e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
POLLOCK, SIR F. (1921). *Chronicon Spinozanum*. Tomus Primus. Hagae Comitis, Curis Societatis Spinozae, pp. 66-78.
RAMOND, C. (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.
_____. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses Édition Marketing SA.
ROCHA, M. C. L. (2012). “Algumas considerações sobre a condição das mulheres na teoria política de Spinoza”. In: TATIÁN, D. (comp.). *Spinoza, octavo coloquio*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, pp. 327-335.
RUBIO, L. E. (2008). “Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas”, in: CORDÓN, J. C.; GARCÍA, M. K. C.. (coord.). *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 353-369.
SHARP, H. (2012). “Eve’s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality”, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, nº 4, oct. pp. 559-580.
_____. (2019). Feminism and Heterodoxy: Moira Gatens’s Spinoza”, in: *Philosophy Today*, vol. 63, issue 3, summer, pp. 795-803.
_____. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
SKEAFF, C. (2018). *Becoming Political. Spinoza’s Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*. Chicago; Londres: University of Chicago Press.
SPINOZA (1988). *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
_____. (2016). *Political Traetise*. In: *The collected works of Spinoza*, volume 2.

Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton; Oxford: Princeton University Press, p. 516-604.

_____. (2010). *Politischer Traktat*. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (1972). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter.

_____. (2005). *Traité politique*. Troduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1986). Tratado político. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2011). *Trattato politico*. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Edizioni ETS, 2ª edizione.

STEINBERG, J. (2013). "Imitation, representation, and humanity in Spinoza's Ethics", in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n. 3, july, pp. 383-407.

STERN, J. (2009). "The Orangist Myth, 1650-1672", in: CRUZ, L.; FRIJHOFF, W. (ed.). *Myth in history, history in myth: proceedings of the Third International Conference of the Society for Netherlandic History (New York: June 5-6, 2006)*. Leiden and Boston: Brill.

TOSEL, A. (2008). *Spinoza au l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.

VERBEEK, T. (2016). "Spinoza on natural rights", in: CAMPOS, A. (ed.). *Spinoza and law*. Oxon; New York: Routledge, pp. 381-400.

VISENTIN, S. (2011). *El movimiento de la democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Traducción de Augustín Volco. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

_____. (2017). "Espinosa republicano?", in: BECKER, R. C. et al (org.). *Spinoza e nós*, volume 1. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp 123-137.

_____. (2014). "O espaço da multidão", in: GASSET, B. N. A. et al (org.). *Spinoza e as Américas*: volume 2. Fortaleza: EDUECE, pp. 109-122.

WEST, D. (2009). "Reason, Sexuality and the Self in Spinoza", in: GATENS, M. (ed.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 107-124.

_____. (2016). "Spinoza on positive freedom", in: CAMPOS, A. (ed.). *Spinoza and law*. Oxon; New York: Routledge, pp. 367-380.

ESPINOSA DE PRECIADO: POTÊNCIA DE AGIR COMO *POTENTIA GAUDENDI*

Cleiton Zóia Münchow
Professor do Instituto Federal do Mato Grosso do Sul,
Dourados, Brasil
cleiton.munchow@ifms.edu.br

RESUMO: Objetivamos investigar a relação entre o pensamento de Espinosa e o de Preciado a partir do uso que o segundo faz, ao longo de sua obra, da filosofia do primeiro. O objetivo geral ramifica-se na investigação dos conceitos colocados em operação no processo de ativação conceitual empreendido por Preciado. Potência de agir ou força de existir, multidão, servidão e liberdade são os conceitos espinosanos nominalmente invocados por Preciado para pensar *Potentia gaudendi* ou Força orgásmica, a multidão dos anormais, a servidão e a liberdade na era farmacopornográfica. Desejamos fazer um mapa analítico destes conceitos para entendermos o modo como o pensamento de Espinosa ganha nova luz numa perspectiva *queer*, que é a de Preciado.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Preciado, Potência de Agir, *Potentia Gaudendi*, Gênero, Sexualidade.

A leitura que Preciado faz de Espinosa encontra-se na esteira de Althusser, Deleuze, Guattari e Negri – alguns dos pensadores contemporâneos que encontraram nas ideias de Espinosa a peça-chave para pensar Marx, fazendo uma análise do capitalismo contemporâneo por meio da mobilização de seus conceitos (cf. SANTIAGO, 2019, pp. 121-2). Entre eles, Toni Negri e Michael Hardt não somente mobilizam conceitos do pensamento do filósofo como ainda situam o projeto anti-humanista, de Althusser a Donna Haraway, na "batalha sustentada por Spinoza" em sua denúncia da ideia de "humanidade como *imperium in imperio*. Em outras palavras, ele [Spinoza] recusou conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza" (NEGRI & HARDT, 2001, p. 108). Ademais, conforme os autores de *Império*, "Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina" (IBIDEM). De fato, a figura dos "ciborgues como irmãos caçulas" em uma "família *queer*, muito maior, de espécies companheiras" (HARAWAY, 2009, p. 300) rompe com os discursos que pretendem situar o homem como um ser à parte e que apresenta fronteiras definidas em relação às máquinas e aos animais. Além disso, coerentemente, a diferença de gênero é colocada em perspectiva e a categoria "mulher" dá espaço à ideia de *cyborgue* como novo sujeito do feminismo. Não por acaso, dentro de uma perspectiva pós-feminista e *queer*, também Judith Butler recorre a Espinosa para pensar a questão da servidão e, numa via deleuziana, perguntar-se, em *Examined Life*, documentário da diretora Astra Taylor: "o que um corpo pode fazer?". É, assim, no meio de uma tradição de leitura esquizoanalítica, autonomista e *queer*, que o Espinosa de Preciado se situa.

"Trabalho aqui a partir da noção de 'potência de atuar ou força de existir' que (...) elabora Spinoza[1]", assim escreveu Preciado (2008, p. 38) em nota genealógica a respeito de *Pontentia gaudendi* ou *Força orgásmica* – conceito considerado pelo filósofo como o único capaz de explicar a produção do valor e da vida na sociedade pós-fordista. Nossa hipótese de trabalho é que a genealogia que encontra em Espinosa o ponto de partida para trabalhar o conceito de *Potentia gaudendi* não tem recebido a atenção que requer. Nas diversas traduções disponíveis, é possível identificar a produção de uma certa indistinção conceitual entre duas noções centrais na filosofia de Espinosa: *poder* e *potência*. No que diz respeito à tradução da palavra *potencia*, encontramos, na tradução para a língua inglesa de *Testo Yonqui*, feita por Bruce Benderson e publicada em 2013, a seguinte escolha: *power*. Opção de tradução que reapareceu na língua portuguesa sob a forma da palavra "poder". Assim, na tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, publicada pela Editora n-1 em 2018, encontramos: "poder de agir ou força de existir" (PRECIADO, 2018, p. 44). Elena Rafanelli, tradutora italiana do livro, optou pela literalidade que torna, de ponto de partida, mais evidente a diferença conceitual: "*Potenza d'agire o forza di esistere*" (PRECIADO, 2015, p. 380). Seguimos o esforço de Rafanelli e, aproveitando a raiz latina comum do espanhol com o português e as demais línguas latinas, optamos por, simplesmente, colocar um acento na forma espanhola da palavra latina *potentia*, assim optamos pela tradução de "*potencia*" por potência. Nas interpretações do pensamento de Preciado encontramos outra origem dessa dificuldade: os intérpretes, em nome do desejo, ignoram a palavra "potência". Sofia Ropek Hewson (HEWSON, 2018, p. 39) e Leonardo Souza dos Santos (SANTOS, 2019, p. 47) são alguns dos nomes que têm se dedicado a pensar a filosofia de Preciado

1 No original: "Trabajo aqui a partir de la noción de 'potencia de actuar o fuerza de existir' que (...) elabora Spinoza"

e que, ao tratarem da influência do pensamento de Espinosa em sua obra, encontram na teoria do desejo o fundamento da ideia de *Potentia gaudendi* traduzida como *Força orgásmica*. Por mais interessantes e corretas que sejam as interpretações citadas, nos parece que Preciado dá um passo atrás na teoria do desejo e observa o campo que se abre quando damos atenção ao conceito de potência na filosofia de Espinosa.

Em "Laços do desejo", primeiro capítulo de *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Marilena Chaui afirma a existência de uma mutação do desejo, que de conceito metafísico passou a conceito psicológico, "de interpretante das estruturas e acontecimentos cósmico-teológicos" a "significante das operações e significações da psique humana". Dito de outro modo, o desejo passou de uma misteriosa potência cósmico-teológica a uma "simples potência da alma cujo enigma cabe à razão decifrar" (CHAUI, 2004, p. 15). A filósofa observa que:

> [...] para os filósofos modernos – Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, Leibniz – as paixões eram partes das operações comuns à Natureza inteira, mas com eles já está a caminho a separação metafísica do em-si e do para-si, preparando a passagem do desejo de condição e suporte do cosmo a objeto de uma ciência particular (a psicologia) e das clínicas (psiquiatria e psicanálise) (IBIDEM).

Parece-nos que a dimensão do desejo como parte "das operações comuns da natureza" é o que também podemos perder ao lermos o desejo *fora* de uma teoria da potência. Trabalhar a partir da noção espinosana de potência significa não perder de vista que, como bem observam J. Guinsberg e Newton Cunha, "tudo o que está relacionado à existência, ao esforço contínuo de preservação de si (*conatus*), às afecções sofridas e ao agir se congrega no conceito de potência" (SPINOZA, 2014, p. 20). Nesse sentido, a escolha de Preciado não é gratuita, uma vez que potência é um conceito

central para Espinosa, que o pensa em termos de potência absoluta, potência infinita, potência como essência, potência como existência, potência de pensar, potência de agir e existir, potência da mente, potência do corpo, parte da potência, parte maior e parte menor da potência, potência que aumenta e diminui, potência que pode ser favorecida ou coibida, potência que é *conatus*, desejo.

Assim, a *Potentia gaudendi* ou *Força orgásmica* na filosofia de Preciado é concebida no interior de uma contraciência, de uma contrassexualidade produzida por aqueles que, historicamente, foram construídos como objeto das classificações, avaliações, discursos da psicologia, psicanálise e da psiquiatria: a criança masturbadora, a mulher histérica, o/a homossexual, as pessoas intersexo, as pessoas transexuais. Essa multidão de "anormais" é uma *puissance politique* (PRECIADO, 2008, p. 275) produzida no meio de um giro perspectivo em que os anormais tornam instrumento aquilo que até então tinha servido para construí-los como objeto. A *Potentia gaudendi* serve para Preciado fazer a crítica sexopolítica das instâncias que reduzem o desejo a "uma simples potência da alma cujo enigma cabe à razão decifrar" (CHAUI, 2004, p. 15), como dissera Chaui. Para o autor, o desejo e as paixões são *Potentia gaudendi*, "a soma da potencialidade de excitação inerente a cada molécula viva" (PRECIADO, 2008, p. 38), que "aspira a estender-se no espaço e no tempo, a tudo e a todos, em todo lugar e momento" (IBIDEM), transformando "o mundo em prazer-com" (IBIDEM). Além disso, "reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, põe em jogo todos os recursos bioquímicos e todas as estruturas da alma" (IBIDEM), "não se deixa reduzir a objeto e não pode transformar-se em propriedade privada" (PRECIADO, 2008, 39), "existe unicamente como evento, relação, prática, devenir" (IBIDEM). Ao trabalhar o conceito de *Potentia gaudendi* a partir da noção espinosana de potência de agir ou força de existir, Preciado segue um

caminho diferente da separação metafísica do em-si e do para-si e pensa o corpo, o desejo e as paixões não a partir de uma perspectiva que se interessa por aquilo que há de individual neles, como quem se interessa pelos próprios sentimentos que pertencem a si e a mais ninguém. Em vez disso o filósofo *queer* está interessado em pensar como os próprios sentimentos são atravessados por aquilo que não é dele:

> Por aquilo que emana da história do planeta, da evolução das espécies vivas, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação das guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, das instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da produção de hierarquias, do encadeamento aleatório de técnicas e de grupos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas (PRECIADO, 2008, pp. 15-6).

Ao contextualizar o lugar a partir do qual trabalha o conceito de *Potentia gaudendi* na noção de potência de agir elaborada por Espinosa, Preciado situa a elaboração espinosana no interior de uma tradição que remete à "noção grega de *dynamis* e a seu correlato metafísico escolástico" (PRECIADO, 2008, p. 38, nota 25). Esta genealogia do conceito de *Potentia gaudendi* impede qualquer leitura que tente reduzir o conceito de potência de agir ao conceito de *conatus* e, igualmente, barra a possibilidade de os problemas colocados pelo conceito de *Potentia gaudendi* serem remetidos aos problemas cuja história começaria com a noção grega de *hormé* (assalto, impulso, tendência, energia vital) e que acabaram no divã como *Trieb* ou na sala do psiquiatra como esforço homeostático. Não se trata de uma simples rejeição à ideia de *conatus* pois, ao pensar a *Potentia gaudendi* como potência de agir, Preciado situa seu pensamento no ponto filosófico em que se congregam a potência infinita, as partes da potência, o esforço de perseverar na existência, o desejo, a alegria, a tristeza, o gáudio e a melancolia.

O neurocientista António Damasio fez uma leitura de Espinosa em termos biológicos contemporâneos que nos parece útil recuperar para alcançarmos o sentido preciso da problemática que se estabelece ao pensarmos o *conatus* sem considerarmos a noção de potência de agir ou força. No livro *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, depois de definir a emoção como "coleção de respostas químicas e neurais que formam um padrão distinto" (DAMASIO, 2004, p. 61) e o sentimento "como ideia do corpo funcionando de uma certa maneira" (IDEM, p. 91), Damasio entende que a representação da emoção junta os dois sob a forma do afeto (cf. DAMASIO, 2004, p. 145). Nessa leitura, o *conatus* é entendido como esforço homeostático cuja finalidade é "produzir um estado de vida melhor do que neutro, produzir aquilo que nós, seres pensantes, identificamos com o bem-estar" (IDEM, p. 43). Assim, conforme o autor, a vida é governada pela "coleção inteira de processos homeostáticos" (IBIDEM). A noção de *conatus*, "interpretada à luz do conhecimento atual, (...) implica que um organismo vivo está construído de forma a lutar, contra toda e qualquer ameaça, pela manutenção da coerência das suas estruturas e funções" (DAMASIO, 2004, p. 44). O *conatus*, observa o autor, "diz respeito não só ao ímpeto de autopreservação, mas também ao conjunto de atos de autopreservação que mantêm a integridade de um corpo" (IDEM, p. 45). Segundo Damasio:

> O *conatus* é o agregado de disposições presentes em circuitos cerebrais que, uma vez ativados por certas condições do ambiente interno ou externo, levam à procura de sobrevida e do bem-estar. (...) as variadas atividades do *conatus* estão representadas no cérebro por sinais químicos e neurais (DAMASIO, 2004, p. 45).

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor parece encontrar a sede cerebral da produção das pulsões ou apetites no hipotálamo. Nessa parte do

cérebro, "grupos de neurônios leem diretamente a concentração de glicose (açúcar) ou águas presentes na corrente sanguínea e atuam de acordo com essa leitura produzindo uma pulsão ou apetite" (DAMASIO, 2004, p. 137). De acordo com os níveis de glicose que encontra no sangue, a diminuição desta "leva a um estado de fome e ao início dos comportamentos que visam a ingestão de alimentos e eventualmente à correção do nível baixo da glicose" (IBIDEM). Nesse sentido, a melancolia, o afeto de tristeza referido simultaneamente ao corpo e à mente, em que "todas as partes são igualmente afetadas" (ESPINOSA, 2015, p. 257) por uma dor que não se restringe a uma parte, torna-se depressão traduzida em baixa disponibilidade de serotonina no cérebro e cujo controle pode ser obtido mediante o consumo de sertralina sob a forma de comprimidos de 50 mg ou 100 mg comercializados como *Zoloft*, por exemplo. Assim, o *conatus*, traduzido em termos biológicos contemporâneos, possibilita a Damasio pensá-lo como esforço homeostático e fazer a leitura do hipotálamo como sede cerebral da origem dos nossos impulsos, apetites e comportamentos. O conceito de *Potentia gaudendi*, que parte de um trabalho sobre o conceito de potência de agir ou força de existir na filosofia de Espinosa, resulta e torna possível um entendimento dos órgãos "não como o lugar biológico preciso, nem uma pulsão natural" (PRECIADO, 2002, p. 22). Portanto, os órgãos, na perspectiva de Preciado, são pensados como efeitos de tecnologias sociais.

Nesse contexto, o hipotálamo, a hipófase, a glândula pituitária, o timo, o pâncreas, a tireoide, as glândulas suprarrenais, os rins, os testículos, os ovários, o corpo, a subjetividade, todos eles, serão pensados no interior de uma endócrino-política e seu tentáculo biomolecular, ambos constitutivos da nova economia-mundo que objetiva a produção de mais-valia a partir da produção técnica do corpo entendido como suporte tecnológico de incorporação de tecnologias, substrato da *Potentia gaudendi*. O desejo que,

como bem observou Chaui, passou por uma mutação que deu início a uma desconexão com a totalidade da Natureza e a sua redução a enigma a ser decifrado à luz da razão, ao que parece, da perspectiva construída por Damásio, tornou-se fenômeno cerebral, equilíbrio homeostático interessado na obtenção do bem-estar. Preciado, por sua vez, por meio do conceito de *Potentia gaudendi* como potência de agir ou força de existir, encontra a possibilidade de reconectar o desejo com as causas próximas de sua produção de modo a entender as tecnologias que operam neste processo: "já não se trata mais de revelar a verdade oculta da natureza, necessário é explicitar os processos culturais, políticos, técnicos através dos quais o corpo como artefato adquire estatuto de natural" (PRECIADO, 2008, p. 33). Substrato da *Potentia gaudendi*, o corpo "é uma entidade tecnoviva multiconectada que incorpora tecnologia. Nem organismo, nem máquina, tecnocorpo" (PRECIADO, 2008, p. 39). "O corpo individual funciona como uma extensão das tecnologias globais de comunicação" (IBIDEM) que operam na lógica do tecnobiopoder, "já não se trata mais de poder sobre a vida, poder de gerir e maximizar a vida como queria Foucault, mas de poder e controle sobre o todo tecnovivo conectato" (PRECIADO, 2008, pp. 39-40).

Em entrevista concedida à Caroline Meloni Gonzáles, Preciado conta que "a noção de *Potentia gaudendi* surgiu de uma releitura espinosista das teorias do valor nos debates que estavam acontecendo na França e na Itália em torno do capitalismo cognitivo dos finais do século passado" (PRECIADO, 2019). Toni Negri, Yann Moulier-Boutang, Antonella Corsanni, Franco Berardi Bifo e Maurizzio Lazzarato, identificados pelo autor como pensadores pós-marxistas, são os debatedores que:

> (...) elaboraram uma noção de capitalismo cognitivo e de divisão cognitiva do trabalho para pensar a transformação do capitalismo pós-fordista na economia do conhecimento. Em sua interpretação

> do capitalismo contemporâneo, são as práticas imateriais, semioticotécnicas e do conhecimento as que estão na base da produção do valor no que eles chamam de economia do conhecimento (PRECIADO, 2019).

Em *Testo Junkie,* Preciado descreve sua própria experimentação com testosterona em gel fora dos marcos de inteligibilidade e de legalidade – experimentação realizada com a finalidade de trair o sistema e aquilo que ele quis fazer do seu sexo e gênero. Neste processo, que se desenrola em uma relação crítica com as opções biopolíticas que se apresentam como portadoras legítimas da gestão de sua *Potentia gaudendi*, Preciado cartografa as formas de poder que surgem a partir da invenção dos hormônios: sua comercialização depois da segunda guerra mundial, a explosão da indústria farmacêutica com a pílula nos anos 60 e o surgimento de um novo tipo de consumidor que é jovem, não trabalha e não se vê obrigado a se reproduzir. A genealogia política desses artefatos levou o autor ao entendimento de que a noção de capitalismo cognitivo "não permitia dar conta da centralidade do aparato somático e da sexualidade nos processos de produção de valor no pós-fordismo" (IBIDEM*)*. As análises dos teóricos pós-fordistas param quando chegam à cintura, na medida em que desconsideram "a centralidade da sexualidade nas novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, que coloca em marcha, em meados dos anos 1970, uma nova forma de governamentalidade do ser vivo" (MÜNCHOW, 2014, p. 198). Para o filósofo *queer*:

> (...) o problema é que a noção de capitalismo cognitivo repousa sobre uma epistemologia colonial e da diferença sexual que separa produção e reprodução. O valor não surge da exploração da força de trabalho, mas da expropriação da *potentia gaudendi*, da potência de gozar. É a potência de gozar que historicamente tem sido transformada e reduzida a trabalho, inclusive no marco da reprodução sexual, reduzida a trabalho reprodutivo ou masturbatório (PRECIADO, 2019).

Trata-se de uma nova forma de governamentalidade do ser vivo: biomolecular (fármaco) e semiótico-técnica (pornô). A pílula e a *Playboy* tornam-se, assim, paradigmas de uma *Era Farmacopornográfica*, na qual, diferentemente do que pensaram Negri e Hardt, não reina uma cooperação de cérebros, mas, sim, uma cooperação masturbatória. Cooperação em que nossa *Potentia gaudendi*, conceito substitutivo do conceito de força de trabalho e que se refere à capacidade atual ou virtual de excitação total de um corpo, torna-se "regulada por uma lógica masturbatória que nos excita e nos controla com a finalidade de extrair mais valia: o tecnogozo" (MÜNCHOW, 2014, p. 199). Com o intuito de fazer uma análise sexopolítica da economia mundial, Preciado volta seu olhar para os registros que apontam para os processos de tecnificação da gestão do corpo. Com o poder performativo de produzir artefatos, a ciência "produz a sexualidade e o gênero dentro de uma história entrecruzada por práticas médicas, psicológicas, jurídicas e políticas, que instituem a crença numa origem natural da diferença entre os sexos" (IBIDEM). O autor mostra que essa produção – denominada por ele de produção em *autofeedback* – faz seus produtos – o gênero e a sexualidade – apresentarem-se como dados da natureza, quando, na verdade, são produtos de laboratório.

De um ponto de vista retrospectivo, o farmacopoder tem uma história, cujas raízes se encontram na caça às bruxas e no extermínio dos saberes populares, e origina processos de "criminalização das práticas de 'intoxicação voluntária', de autoexperimentação com alucinógenos e sexualidade" (MÜNCHOW, 2014, p. 200). Sua instauração aconteceu por meio da "internalização dos mecanismos de controle que, progressivamente, inscrevem-se na constituição do corpo, dando a ele um gênero e uma sexualidade tecnicamente produzidos como naturais ou *biodrags"* (IBIDEM). A figura do panóptico – descrita por Foucault em *Vigiar e punir* e que serviu

como exemplo modelar da sociedade disciplinar e do modo característico das operações dos mecanismos de poder – assumiu outros contornos na sociedade farmacopornográfica. Sem anular a ideia de disciplina, Preciado aponta para dinâmicas de poder que não operam sob o signo do confinamento para vigiar e punir. As raízes hegemônicas do farmacopoder indicam a existência de uma forma de poder que culminaria na ideia da pílula anticoncepcional como nova forma de panóptico, uma espécie de uma panóptico "comestível" que manifesta, desde suas origens, "o devir líquido e microprostético das técnicas de controle da sexualidade que antes eram rígidas, exteriores e visíveis" (PRECIADO, 2008, p. 141).

Conjuntamente, a invenção do conceito de hormônio, entre os anos 1860 e 1950, produziu uma "nova imagem do indivíduo moderno como complexo entremeado de circuitos densamente conectados que emitem, recebem e codificam informação" (PRECIADO, 2008, p. 120). De meio em que o poder se inscreve, o corpo passou a ser pensado como efeito material de intercâmbios semiótico-técnicos. Paulatinamente, foi instituída uma política de regulação da utilização dos hormônios que, tomando como ponto de partida uma retórica heterocentrada, converteu, com o apoio do feminismo de Estado[2], bio-mulheres em consumidoras

2 A ideia de feminismo de Estado serve a Preciado para denunciar a utilização que o regime farmacopornográfico, desde os anos 70, tem feito das retóricas feministas para fazer com que sua forma de gestão farmacopornográfica do corpo seja percebida como "liberação sexual (no caso da pílula), bem como para devolver a gestão da produção de representações pornográficas e do mercado da prostituição ao Estado (no caso da demanda de abolição da prostituição e penalização da pornografia)" (PRECIADO, 2008, p. 151). A este feminismo utilizado "como técnica de controle" (IDEM, p. 152), Preciado opõe "um feminismo molecular e pós-pornográfico" (IBIDEM) capaz de propor práticas críticas ao controle pop da subjetividade característico da sociedade farmacopornográfica.

potenciais de progesterona e estrógeno por quase a totalidade de suas vidas – e recusando-lhes, ao mesmo tempo, o acesso à testosterona, cujo uso permaneceu limitado aos bio-homens. Trans ou *junkie*? Frente a estas duas opções biopolíticas, Preciado optou pela incerteza que o fez utilizar o próprio corpo como "plataforma ativa de transformação vital" (PRECIADO, 2008, p. 251) – único modo possível de filosofar em meio aos dispositivos contemporâneos que tornam o corpo individual a extensão e o lugar de aplicação de tecnologias normalizadoras, responsáveis por fazer todo corpo que escapa às práticas impostas pela sociedade farmacopornográfica deslizar "progressivamente em direção à patologia" (PRECIADO, 2008, p. 173). Com base neste diagnóstico político da sociedade atual, o filósofo defende a "criação de uma nova prática" que entenda "a normalização e seus efeitos como patologias políticas" (PRECIADO, 2008, p. 265). Assim, *Testo Junkie* pode ser lido como uma espécie de manual de bioterrorismo de gênero construído na imanência de uma *toxicoanálise* cujo objeto é um corpo que, diante do espelho, não se reconhece e toma a si mesmo como "condição de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade" (PRECIADO, 2008, p. 284).

A ideia espinosana de potência de agir é invocada também quando Preciado efetua uma crítica ao conceito de corpos dóceis elaborado por Foucault em *Vigiar e punir*. Os corpos dóceis são produto de uma sociedade disciplinar que opera uma microfísica do poder no processo de produção da subjetividade. A noção de panóptico é paradigmática do tipo de processo de produção de subjetividade que se institui com o regime disciplinar. O panóptico é um modelo arquitetônico prisional em que as celas dos prisioneiros circundam e ficam visivelmente expostas a uma torre central que impede aos prisioneiros se certificarem se estão ou não estão sendo vigiados. A arquitetura do panóptico atua no processo de produção de uma

subjetividade autovigilante; a produção de uma autopercepção panóptica faz da alma a verdadeira prisão do corpo. Para Preciado, o panóptico adquiriu uma nova dimensão, não é mais somente um modelo arquitetônico a operar desde fora, mas um modelo biomolecular de produção dos corpos e das subjetividades na sociedade farmacopornográfica. Trata-se de um poder que não atua desde o exterior, mas de um poder que nós mesmos fazemos entrar em composição com nosso organismo por meio de sua ingestão. Como panóptico comestível, a pílula, por exemplo, atua molecularmente, produzindo subjetividades e sensibilidades conforme a sexopolítica vigente. Assim, ainda segundo o autor, se nos identificamos com o poder em nível biomolecular, é biomolecularmente que poderemos resistir a ele.

Como a pílula atua? Como *biodrag*, produzindo artificialmente a realidade como dado da natureza. O sexo, o gênero e a sexualidade são produtos somatopolíticos que operam como *biodrag*, produzidas em laboratório, ao mesmo tempo em que são reivindicadas como naturais. A pílula contraceptiva bloqueia a menstruação e produz um sangramento regular em decorrência do ciclo molecular da pílula no organismo. Para Preciado, Foucault não se ateve aos novos mecanismos tecnossomáticos de produção da vida e de extração da *Potentia gaudendi*. A apreensão da diferença entre os dois filósofos é enunciada pelo autor de *Testo Junkie* quando faz de Agnes sua Herculine – esta última serviu a Foucault para pensar o regime de verdade do sexo, da sexualidade e do gênero na sociedade disciplinar. Herculine é, em sua época, classificada como "hermafrodita" e se vê obrigada a eleger um sexo e uma sexualidade – com pênis ou vagina; homem ou mulher. Constrangida a escolher um destes destinos para seu corpo e seu desejo, se sente incapaz de abandonar o reino de multiplicidade que dispunha relativamente antes de ser descoberta e, ao fim e ao cabo, vítima de duas *epistemes* discordantes do eu, suicida-se. Assim, a ciência e

o direito impuseram a Herculine que permanecesse em um dos lados do dimorfismo sexual e se comportasse de acordo com os efeitos que dela se esperavam. Diferentemente da época em que Agnes viveu, não pôde realizar uma operação de redesignação sexual, e restabelecer a verdade do sexo, da sexualidade e do gênero, na própria carne.

Outra diferença que pode ser percebida a partir da comparação entre a história de Herculine e a de Agnes: enquanto a primeira tem a potência de seu corpo diminuída ao grau zero a ponto de conseguir se expressar somente pelo suicídio, a segunda atua sobre as determinações por meio do entendimento dos seus mecanismos de funcionamento. Agnes se faz classificar pelo discurso médico como portadora de uma espécie de hermafroditismo; seu caso torna-se objeto de congresso médico como um exemplo de sucesso de procedimento cirúrgico de uma pessoa hermafrodita – ou intersexo, em termos contemporâneos. Agnes, porém, não era nada daquilo que simulou para os médicos com finalidade de obter acesso aos meios técnicos para alcançar os fins de seu desejo. Tendo sido seu corpo assinalado no nascimento como masculino, desde o começo da adolescência, Agnes passou a tomar as pílulas de sua mãe e de sua irmã para obter os hormônios necessários à produção de seu corpo feminino. Ela precisou pegar, sem permissão, o que era não somente acessado facilmente como até mesmo imposto como consumo obrigatório a suas parentes. Ao consumir hormônios como elas, Agnes construiu uma tecnologia de sexualidade e de gênero, fazendo a pílula – *biodrag* – funcionar num regime em que sexo e gênero não mais eram mais coincidentes numa relação dita natural. A tecnologia *biodrag* permitiu a ela, portanto, efetuar a prática de terrorismo de gênero como forma de resistência aos poderes do aparato médico laboratorial regulado pelo processo de normalização cis e hétero, que lhe negariam acesso às tecnologias de gênero de que dispunham. Desse

modo, Agnes colocou em operação diferentes tecnologias de gênero para, na clínica do Dr. Garfinkle, ser lida dentro da expectativa que o corpo médico nutria em relação ao esperado de uma mulher. Assim lida, obteve acesso às demais tecnologias de que necessitava para aumentar sua *Potentia gaudendi*: a redesignação sexual que tanto desejava e que lhe seria negada caso fosse identificada como homem.

Agnes é um caso particular do giro perspectivo realizado pela multidão de anormais que, de produzidos como objetos de saber, passaram a produzir saberes anormais. Agnes não é um corpo dócil produzido como puro efeito do poder, quando o Dr. Garfinkle lhe atribuiu o nome Agnes, sem o saber, ele estava "nomeando uma revolta por vir, uma futura *política de sacrifício de cordeiros* (do latim, *agnus*) que virá a infiltrar a ordem farmacopornográfica" (PRECIADO, 2018, p. 398). O corpo de Agnes, o corpo dos anormais, em conjunto, formam "potências políticas, *puissances politiques*, e, portanto, possibilidades de criar novas formas de subjetivação" (IDEM, p. 275). Agnes, tal qual o filósofo espinosano, alcança a liberdade.

Conforme Leonardo Souza dos Santos, a ideia espinosana de imitação dos afetos como configuração do desejo constitui "a causalidade em que se centra a atuação pornográfica" (SANTOS, 2019, p. 47). Se a leitura de Santos está correta, nos parece legítimo afirmar que a presença de Espinosa nos permite pensar a própria ideia de pornopoder, o tentáculo semiótico-técnico do poder. Segundo Preciado, a pornografia é um dispositivo virtual cujo objetivo é o estabelecimento de uma cooperação masturbatória planetária. Seu funcionamento coloca em operação a construção pública do privado e serve como paradigma para toda e qualquer forma de produção na sociedade farmacopornográfica. Assim, o pornopoder institui um processo de pornificação do trabalho em que este último se torna sexo e tem como propósito "excitar dentro de um circuito fechado de *excitação-*

capital-frustração-excitação-capital" (MÜNCHOW, 2014, p. 200), formando, assim, uma "rede interconectada de produção de prazer como *satisfação frustrante*, *General Sex"* (IBIDEM). As imagens pornográficas que constituem esta rede interconectada caracterizam-se pela "capacidade de estimular, com independência da vontade do espectador, os mecanismos bioquímicos e musculares que regem a produção de prazer" (PRECIADO, 2008, p. 179). Seguindo Linda Williams, Preciado chama as imagens pornográficas de "*embodied image*, [imagem incorporada], imagem que faz corpo" (IBIDEM). Essa incorporação das imagens pornográficas pode ser pensada como uma pedagogia em que a configuração dos desejos opera por meio da imitação dos afetos.

Em 2018, o conceito *Potentia gaudendi* reaparece mencionado no prólogo do livro *Esferas da insurreição*, de autoria de Suely Rolnik. Neste texto, Preciado não somente se refere a Rolnik como "espinosana selvagem", como retoma o conceito de *Potentia gaudendi* e restabelece sua origem espinosana ao compará-lo à noção de "pulsão de vida" – desenvolvida por Rolnik quando pensa o processo de cafetinagem da vida produzido no sistema colonial-capitalista. É para a *Potentia gaudendi* ou a pulsão de vida que o capitalismo dirige todas suas forças extrativistas. Não contente em esgotar as forças da natureza que circundam os seres humanos, o capitalismo volta-se também e, sobretudo, para a extração das forças do inconsciente:

> (...) extrativismo colonial e neoliberal dos recursos do inconsciente e da subjetividade – a pulsão vital, a linguagem, o desejo, a imaginação, o afeto... inspirado, pelas políticas do trabalho sexual, Suely denomina "cafetinagem" esse dispositivo de extração da pulsão vital que opera no capitalismo colonial capturando o que ela, seguindo Freud, chama "pulsão de vida" e o que eu denominei, em outros textos, seguindo Espinosa, "*potentia gaudendi*" (PRECIADO, 2018, p. 20).

Pulsões, linguagem, desejo e imaginação são objetos do capitalismo colonial e neoliberal, que produz uma forma de subjetividade desconectada da força vital, que a coloca em relação com as forças do mundo. Uma subjetividade reduzida aos hábitos que lhe são oferecidos pela sociedade de consumo como garantia de extirpar o medo que sente das forças que habitam seu corpo e dos germes do possível. A capacidade criativa de reorganizar a ordem é sentida como ameaça do fim do mundo, assim a subjetividade reduzida a sujeito, com medo da experiência das forças, segue reproduzindo as mesmas formas. É possível perceber aqui uma herança espinosana, observada, magistralmente, por Deleuze quando pensa sua filosofia: a diferença entre ética e moral.

Potência de agir, força de existir, *Potentia gaudendi*, força orgásmica, força vital, pulsão de vida. Espinosa e Preciado, Rolnik e Freud, Preciado e Rolnik. Há uma trama a ser observada, caso queiramos entender o sentido de "seguindo Freud" e "seguindo Espinosa" no processo de produção do pensamento de Rolnik e no de Preciado. O sentido do pensamento de Freud no de Rolnik não é o mesmo que recebe o de Espinosa no pensamento de Preciado. A pulsão de vida que Rolnik coloca em ação na obra é produzida numa relação crítica com a psicanálise, crítica para a qual Nietzsche é um autor fundamental. Trata-se de estabelecer um ponto de tensão na psicanálise.

A "vida enquanto força de criação, transmutação e variação – sua essência e também a condição para sua persistência, na qual reside seu fim maior, ou seja, seu destino ético" é a força vital que, em cada espécie viva, tem características específicas (ROLNIK, 2018, p. 104). É neste ponto que Freud produz uma diferença entre a pulsão como sendo própria aos humanos e o instinto como próprio aos animais, revelando, segundo Rolnik, "a permanência de um viés antropocêntrico e naturalizador" (ROLNIK, 2018,

p. 104). A psicanalista se afasta desse viés, afirmando que, se quisermos conhecer a especificidade da força vital humana, é preciso "reconhecer que todas as formas de vida são portadoras de capacidade expressiva e criadora" (ROLNIK, 2018, p. 105). O que distingue a força vital humana da força vital de outras espécies é o fato de ela dispor de uma capacidade de expressar a linguagem de maneira "mais elaborada e complexa" (IBIDEM). O que "amplia seu poder de variação das formas de vida, mas também, dependendo do contexto, pode restringir essa variação" (ROLNIK, 2018, p. 105). A distinção, portanto, é de elaboração e complexidade. Talvez por isso, em dado momento do prólogo, Preciado afirmou que Suely é uma "espinosana selvagem".

Um outro aspecto que Rolnik esclarece em relação à psicanálise diz respeito à *força vital* não somente como pulsão de vida, mas como pulsão de morte. Neste ponto, Nietzsche é invocado como intercessor capaz de auxiliar a pensar a pulsão como vontade de potência. Essa mirada nietzschiana para o conceito freudiano de pulsão problematiza a aplicação do termo "morte" à pulsão. Como Nietzsche, Suely Rolnik pensa a pulsão como sendo sempre "de vida", é o destino da pulsão que, em seu grau de potência, "varia do mais ativo ao mais reativo" (ROLNIK, 2018, p. 105). Ao invés de falar em "pulsão de morte", a psicanalista prefere pensar em termos de grau de potência. Assim, a "pulsão de morte" é entendida como um grau de variação da potência, "seu grau de potência mais baixo", que pode nos levar a agir contra a vida (cf. ROLNIK, 2018, p. 115).

O entendimento do mecanismo básico de captura da força vital como pulsão de vida é a chave do entendimento dos processos de dominação que produzem uma subjetividade reduzida a sujeito e temerosa da força vital que nela se manifesta como pulsão de vida. Trata-se de entender o controle exercido sobre a potência para produzir estados de servidão, a reatividade

necessária à manutenção dos cenários de poder em suas organizações macro e micropolíticas. "Isto deixa o desejo vulnerável à sua corrupção: é quando ele deixa de agir guiado pelo impulso de preservar a vida e tende, inclusive, a agir contra ela" (ROLNIK, 2018, p. 108). Trata-se de:

> uma violência semelhante à do cafetão que, para instrumentalizar a força de trabalho de sua presa – no caso, a força erótica de sua sexualidade-, opera por meio da sedução. Sob feitiço, a profissional do sexo tende a não perceber a crueldade do cafetão; ela tende, ao contrário, a idealizá-lo, o que a leva a entregar-se ao abuso por próprio desejo (IBIDEM).

A cafetinagem corresponde ao modo pelo qual os mecanismos de produção de subjetividades realizam a extração de nossa pulsão de vida. Seu entendimento nos ajuda, espinosanamente, a entender como pessoas podem sair às ruas desejando a volta da ditadura, o fim da liberdade. Segundo Rolnik, é preciso produzir afetos que escapem aos cenários em que se desenham a existência dessas subjetividades reduzidas a sujeito e a suas capacidades cognitivas e perceptivas. Os movimentos das trabalhadoras sexuais, assim, assumem uma posição fundamental para pensarmos as novas formas de resistência aos processos coloniais-capitalísticos de extração das forças da vida do planeta, as forças do inconsciente, a imaginação, o desejo e os afetos.

No dia 20 de novembro de 1665, Espinosa escreveu a Oldenburg uma carta, na qual tratou de responder à questão do vínculo e do acordo entre as partes que nos parece útil investigar para pensarmos o sentido da *Potentia gaudendi* no interior de uma sociedade farmacopornográfica que a cafetina por meio do farmacopoder e do pornopoder. Depois de ter afirmado ignorar "como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com o seu todo" (ESPINOSA, 1979, p. 384), porque para "conhecer isto,

seria necessário conhecer a natureza inteira e todas as suas partes" (IBIDEM), depois de estabelecer que entende por "vínculo entre as partes" "apenas aquilo que faz com que as leis ou natureza de cada uma das partes se ajustem às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas menos contradição" (ESPINOSA, 1979, p. 384) e depois de, sobre o todo e as partes, considerar "as coisas como partes de um todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, às das outras, de maneira a se conformarem umas às outras" (IBIDEM), Espinosa ofereceu a Oldenburg o exemplo do sangue e do movimento das partículas de linfa e quilo – essas últimas, nas palavras do filósofo, serão consideradas como parte de um todo enquanto se ajustarem "reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido" (ESPINOSA, 1979, p. 384), porém "enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte" (IBIDEM). O exemplo é completado com uma invenção:

> Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa, etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida por uma outra, ou lhe comunica seu movimento, etc. Esse vermezinho, vivendo no sangue como nós vivemos numa parte do universo, consideraria cada parte do sangue como uma todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global *(universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas (ESPINOSA, 1979, p. 384).

O verme no sangue distingue, pela vista, as partes e as considera como todo. Ele não sabe como elas são governadas pela natureza global do sangue, não consegue perceber qualquer vínculo ou

ajuste entre elas. A realidade do verme sanguíneo, marcada exclusivamente pela imaginação da vista, desconhece as leis da natureza global e a leis da natureza das coisas singulares. O verme habita um mundo marcado pela diferença posta pela figura e pelo movimento. O verme vive sem conhecer a totalidade do mundo que habita e, por isso, ignora-se a si mesmo como parte, crente que é um todo, não faz ideia de que é parte do sangue e, muito menos, de que o sangue é parte de uma totalidade e que, por este motivo, além das causas que dependem da natureza dele, ignora "outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações (*ex ratione*) recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores" (ESPINOSA, 1979, p. 385). Por palavras diversas, o vermezinho ignora as relações sob as quais o sangue não é um todo, mas uma parte de um todo.

Inventemos uma atualização do sangue que corre nas veias do século XVII e do vermezinho que o habita: agora ele se encontra nas veias de uma consumidora de progesterona produzida em escala global sob a forma de pílula contraceptiva. O que se passaria com ele? Sua vista e o modo de perceber a distinção entre as figuras e o movimento das partes seriam alterados sem que ele tivesse consciência, acreditando que os movimentos e as figuras que visualiza são totalidades. Preciado é como o verme espinosano que recusa a pílula, experimenta a testosterona e descobre toda uma política que opera no sangue que corre em suas veias. Preciado é o verme espinosano que percebe o ajuste entre as partes e se pergunta pelas causas exteriores ao sangue que comunicam novos movimentos às suas partes. O vermezinho que se pergunta pelo espaço exterior ao sangue, pela causa das mudanças e das variações de suas partículas. Um vermezinho que se pergunta pelas infinitas maneiras pelas quais a potência infinita dirige e submete a infinitas variações as partes da potência. O verme que descobre

no sangue os fluxos de uma era farmacopornográfica. Preciado é "a jovem que se disfarça de jesuíta e aprende de cor alguns parágrafos da *Ética* de Spinoza" (PRECIADO, 2020, s/p).

PRECIADO'S SPINOZA: POWER TO ACT AS *POTENTIA GAUDENDI*

ABSTRACT: This study aims at investigating the relationship between Spinoza's thought and Preciado's thought based on the use that the latter makes, throughout his work, of the philosophy of the former. The general objective ramifies in the investigation of concepts in operation in the process of concept activation undertaken by Preciado. Power to act or strength to exist, multitude, servitude and freedom are Spinoza's concepts nominally invoked by Preciado to think of *Potentia gaudendi* or Orgasmic force, the multitude of abnormals, serfdom and freedom in the pharmacopornographic era. We wish to make an analytical map of these concepts in order to understand how Spinoza's thought gains new light from a queer perspective, which is that of Preciado.

KEYWORDS: Spinoza, Preciado, Power of Act, Potentia Gaudendi, Gender, Sexuality

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. (2004). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMASIO, A. (2004). *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (1979). *Correspondência*. Tradução e notas Marilena Chaui, Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP.

HARDT, M.; NEGRI, A. (2005). *Império*. Rio de Janeiro: Record.

HARAWAY, D. (2009). *Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?*.

Nicholas Gane entrevista Donna Haraway. Trad. Ana Leticia de Fiori. 29 de agosto de 2009. Disponível em <https://journals.openedition.org/pontourbe/1635?lang=en> Acesso em 02 de outubro de 2020.

MÜNCHOW, C. (2014). *Testo Yonqui*. Educ. rev., Curitiba, n. spe-1, p. 197-201. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602014000500013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Mar. 2021.

PRECIADO, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Julio Diaz y Carolina Meloni, trad. Revisada, edição corrigida e aumentada pela autora. Madrid: Editorial Opera Prima.

_____. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

_____. (2013). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Trad. Bruce Benderson. Nova York: The Feminist Press at CUNY.

_____. (2015). *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche nell'Era farmacopornografica* tr. it. Elena Rafanelli, Roma: Fandango Libri.

_____. (2018). *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro com contribuição de Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições

_____. (2018). "*La izquierda bajo la piel*. Um prólogo para Suely Rolnik", in: ROLNIK, S. *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.

PRECIADO, P. B. (2019). "*Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano*. Parte II". Entrevista concedida à Caroline Meloni González, 11 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-ii>. Acesso em 30 de set.2020.

PRECIADO, P. B. (2020). "*Eu sou o monstro que vos fala*". Trad. Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior. 16 de julho de 2020. Disponível em: <https://

medium.com/@sarawagneryork/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala-94dd10a366ef>. Acesso em 30 de set. 2020.

ROLNIK, S. (2018). *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.

SANTIAGO, H. (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

SANTOS, L. S. (2019). *Afetos em Paul B. Preciado*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2019. Disponível em <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22372>. Acesso em 06 de out. de 2020.

SPINOZA, B. (2014). *Obra completa IV: Ética* e Compêndio de gramática da língua hebraica. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; trad. J. Guinsberg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.

TAYLOR, A (2008). *Examined life; philosophy in the streets*. Documentário, 87 min. Canadá, 2008. Judith Butler & Sunaura Taylor. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>. Acesso em 02 de outubro de 2020.

A CRÍTICA NA REPÚBLICA DAS LETRAS: OS LIMITES DA POLÊMICA NO MUNDO ERUDITO SEGUNDO BAILLET E BAYLE

Paulo Borges de Santana Júnior[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
paulo.santana@usp.br

RESUMO**:** O presente artigo visa ressaltar, a partir de dois autores franceses do fim do século XVII (Baillet e Bayle), como o próprio mundo erudito utiliza a prática da crítica para representar um aspecto polêmico do saber associado à difusão dos livros para um público cada vez mais largo. Essa característica do saber junto com essa nova condição social (o aumento da prática da leitura) cria uma demanda especificamente moderna que associa a liberdade de pensamento não apenas ao pensamento privado (ou talvez à liberdade de crença), mas em especial ao exercício da escrita e ao acesso aos livros dos mais diversos teores. Em contrapartida, essa nova disposição da República das Letras desperta entre os próprios críticos interrogações a respeito dos limites ou de critérios reguladores da crítica.

PALAVRAS-CHAVE**:** crítica, Bayle, Baillet, República das Letras, polêmica intelectual, sociedade moderna.

1 Processo nº 2017/07914-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

INTRODUÇÃO

Numa abordagem técnica, é preciso muito esforço para evitar o sentido polêmico produzido pela publicação de uma crítica. Envolto também numa equivocidade originária desde sua recepção pelos humanistas[2], o termo crítica se associa classicamente ora a uma pesquisa filológica ora a uma análise lógica ora aos estudos a respeito do gosto, tentando afirmar um sentido técnico que se sobreponha à tarefa de corrigir o trabalho e as teses de outro autor. No entanto, como ocorre no caso de Richard Simon (para ficarmos num exemplo do século XVII), esse esforço parece vão[3], e o tom polemista em torno do termo crítica tende a se reforçar mesmo entre os eruditos, tornando arbitrária ou artificial a diferença entre o que seria um sentido comum e um sentido técnico da palavra. Por mais técnica que se pretenda, a crítica resulta constantemente em polêmica.

Com Adrien Baillet e Pierre Bayle, a ligação da crítica com a postura de corrigir autores se torna mais perceptível e, além disso, tal ligação projeta-se numa dinâmica que reflete a sociedade moderna, na qual a circulação

2 Cf. RÖTTGERS, 1982, pp. 651-654. Utilizando como referência os humanistas Angelo Poliziano, Petrus Ramus e J. C. Scaliger é possível perceber, desde o século XVI, os sentidos diferentes de crítica, respectivamente, nos domínios da filologia, da lógica e da estética.

3 Simon faz a seguinte advertência em seu prefácio à *História crítica do velho testamento*. "Eu segui o exemplo desses dois grandes homens [Orígenes e São Jerônimo], e, como não há ainda nada publicado sobre esse assunto em francês, não se deve achar estranho que eu me sirva algumas vezes de certas expressões que não possuem absolutamente uso corrente. Cada Arte tem termos particulares, que lhe são em algum modo consagrados. É nesse sentido que se encontrará frequentemente nesta obra a palavra *Crítica* e algumas outras semelhantes, das quais eu fui obrigado a me servir a fim de me exprimir em termos de Arte que eu tratava" (SIMON, 1678, sem paginação). Apesar de tal advertência, a obra reforça a associação de um peso polêmico à palavra crítica ao aceitar (parcialmente) a tese de Espinosa sobre a origem do Pentateuco.

de obras se torna cada vez mais rápida e mais abertamente controversa. Além de espelhar esse momento, suas obras – como veremos abaixo – começam a formular indagações sobre os limites dessa postura, para além dos quais o produto da polêmica deixaria de ser benéfico, engendrando uma discordância puramente pessoal.

Ressaltando as considerações sobre a polêmica no interior da República das Letras[4], propomos também mostrar que o exercício da crítica, entre esses dois eruditos, atenta claramente para as suas consequências sociais inseridas num fluxo de trocas entre aquele que escreve e o público em geral. Desse modo, pensa-se em reforçar nessa ideia de crítica presente no século XVII o seu peso social, que, a título de contraexemplo, a análise de Koselleck tenta diminuir em prol de uma interpretação mais ligada ao foro interior e à consciência moral (cf. KOSELLECK, 1999). Portanto, intentamos mostrar que tal República se compromete intencionalmente com a representação de uma sociedade aberta à liberdade de crítica.

1. *LES JUGEMENTS DES SAVANTS* OU A CRÍTICA SOBRE OS CRÍTICOS

No extenso trabalho de Adrien Baillet, o termo *crítico* encontra-se em praticamente todas as áreas do saber humano. Sem a necessidade de

4 Expressão utilizada entre os séculos XV e XVIII (Cf. WAQUET, 1989), República das Letras, quer em suas acepções abstratas quer em suas acepções sócio-políticas, manifesta o modo como os eruditos europeus se representavam numa comunidade que transpassaria as barreiras cronológicas e geográficas através do comércio de livros, das trocas de cartas e das traduções de obras antigas e modernas. Tal comunidade, cujo vínculo seria fundamentalmente o saber, reunia, em primeiro plano, grandes pensadores e relevantes instituições de ensino, enquanto suas obras se espalhavam gradativamente nas mãos dos amantes (não profissionais) da sabedoria, esboçando a imagem moderna de um mundo esclarecido.

justificações rigorosas, o adjetivo *crítico* ocupa um lugar no mundo erudito que é independente de sua proximidade com a gramática, a lógica e a estética. O seu livro *Les Jugements des Savants* (1685) possui seis volumes nos quais o termo *crítico* abarca um leque significativamente amplo: Gramáticos, Tradutores, Poetas, Oradores, Epistolares, Geógrafos, Cronologistas, Historiadores, Antiquários, Filósofos, Matemáticos, Naturalistas, Médicos, Jurisconsultos, Canonistas, Políticos, Moralistas, Teólogos (BAILLET, 1685, pp. XXVI-XXVII). Por essa generalização, crítico seria qualquer um desses intelectuais que emitissem juízos e comentários relevantes numa área do saber, independentemente dos seus objetos e dos seus métodos específicos. O crítico designaria *genericamente* a pessoa que expressa seu conhecimento especializado nas mais diversas áreas do saber. Aliás, para evitarmos que essa ampliação seja tratada como uma grande novidade ou arbitrariedade, convém perceber que esse sentido genérico de crítico como um *litteratus* está próximo de Poliziano, que, no final do século XV, afirma a autoridade do crítico para ajuizar os livros de diferentes áreas do conhecimento.[5]

5 "De fato, as funções dos gramáticos [*Grammaticorum*] são tais que eles examinam e explicam no detalhe qualquer categoria de escritores – poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos, doutores e jurisconsultos. Nossa época, sabendo pouco sobre a antiguidade, cercou o gramático, dentro de um círculo extremamente pequeno. Mas entre os antigos, outrora, essa classe de homens tinha tanta autoridade que apenas os gramáticos eram os censores e juízes de todos os escritores [*grammatici*]. Foi por essa razão que os gramáticos foram chamados de 'críticos', de modo que (e é isso que Quintiliano diz) 'eles se deram a liberdade não apenas de fazer anotações de versos com uma marca de censura para o texto, mas também de remover como não-canônicos livros que pareciam ser falsamente escritos, como se fossem membros ilegítimos da família. De fato, eles até se permitem categorizar os autores que consideram dignos ou até remover alguns em conjunto'. *Grammaticus*, em grego, não significa nada mais que *litteratus*, em latim. Entretanto, dirigimos o termo à rotina servil da escola comum, como se o empregássemos numa padaria" (POLIZIANO, 2010, p. 245).

Por uma questão qualificada como de honra, Baillet explica a escolha pela designação de *savants*– eruditos –como título da obra, expondo que, aos seus olhos, "o termo *crítico* parece ter ainda alguma coisa de odioso no espírito daqueles que não são inteiramente curados de suas precauções" (BAILLET, 1685, p. XXXVIII).[6] Entretanto, se o autor evita que essa palavra com um peso "odioso" figure no título da obra, no seu decorrer é bem mais comum a designação de crítico do que *savant*, e, portanto, *Les Jugements des Savants* poderia ser compreendido como *Les Jugements des Critiques*. No entanto, essa hesitação é significativa para expressar como a pluralidade de sentidos de crítica habitava o círculo intelectual da época, em vez de ser apenas uma deturpação proveniente da linguagem comum.

Permaneçamos um pouco mais no título da obra. Para explicar a utilidade de seus *jugements*, Baillet imagina, num tempo futuro, o empreendimento de uma crítica judiciosa e universal, que antes de ser realizada precisaria "[d]os juízos e [d]as censuras que diversos críticos particulares fizeram *sobre as principais obras de autores mais conhecidos*" (BAILLET, 1685, xxv, grifos do autor). Restringindo-se aos autores mais conhecidos, os seus *jugements* prepariam o caminho tendo como fim uma crítica universal, que tratasse individualmente de todos os autores. Esse seu empreendimento visa à *correção* de juízos, e esse motivo se apresenta por meio da imagem da "guerra" que se faz entre os próprios autores que lhe são coetâneos. Desse modo, esses *jugements* fazem as vezes de uma crítica (enquanto avaliação corretora), e o livro poderia, então, ser interpretado como uma *crítica dos críticos,* em que o segundo termo conteria o significado genérico para os

6 Ironicamente, o texto continua destilando um tom pouco amável: "mas eu não pretendo que eles sejam todos verdadeiramente *savants*, e esse termo não insinua nada mais do que o fato de eles declararem saber alguma coisa e enunciarem seu parecer sobre o que eles acreditam saber."

mais diversos conhecimentos, e o primeiro significaria essa avaliação que teria – como utilidade maior para o leitor – o apontamento dos erros e faltas materializados em livros anteriormente publicados. Através dessa dupla significação do termo crítica(o) (enquanto substantivo e enquanto adjetivo), o teor polêmico do livro de Baillet é capaz de permear praticamente todos os campos do saber. Em poucas palavras, toda a República das Letras precisaria da crítica.

Diferente de Simon, cuja crítica é representada como uma prática (coletiva) de alguns novos teólogos em divergência com as *escolas* de teologia (instituições do saber[7]), em Baillet a crítica se mostra diretamente imersa na guerra entre os intelectuais considerados *individualmente*. No entanto, esse universo mais individualizado, em vez de se direcionar ao foro íntimo, faz-se valer numa dimensão pública.[8] Nessa guerra entre intelectuais, o exercício da crítica – considerado enfaticamente enquanto divergência e correção – resulta em efeitos não somente entre o autor e o censor, mas,

7 "Se eu não segui o método dos Teólogos escolásticos, é porque o considerei pouco seguro. Esforcei-me, o quanto me foi possível, em avançar em nada que não fosse apoiado em bons atos; enquanto que a Teologia da escola nos faz algumas vezes duvidar das coisas mais certas [....]. Não se deve achar estranho que me afaste às vezes das opiniões mais compartilhadas nas Escolas e que eu prefira os pensamentos de alguns novos teólogos ao sentimento [– leia-se juízo –] de vários acadêmicos" (SIMON, 1689, s. p.)

8 "Assim meus autores poderão falar por eles mesmos, sem que eu me encontre engajado a tomar o partido e os interesses de nenhum deles, nem de defender seus sentimentos [juízos]. De modo que será livre a cada um dos Leitores em particular fazer-se impunemente o Censor dos críticos com tanta autoridade quanto estes se propuseram a censurar os outros, ou colocar-se nesse conjunto acrescentando seu sentimento aos deles" (BAILLET, 1685, p. XXVIII). Ainda que os livros se submetam, *de fato*, à avaliação prévia ou à aprovação de certas autoridades religiosas, políticas ou sociais, manifesta-se uma forte *ideia* – já gestada há mais tempo pela literatura – do leitor como a autoridade última do livro.

de forma generalizada e difícil de medir, para todo o público, porque "através dessa feliz violência, a verdade é tirada do fundo dos abismos, e o tempo é forçado a avançar na sua produção" (BAILLET, 1685. p. 54). Essa feliz violência, que, na perspectiva individual, poderia ser destrutiva, revela um sentido produtivo quando vista numa perspectiva geral. Em poucas palavras, é notável como a prática da crítica – pensada diretamente como polêmica – consegue juntar duas características da modernidade: o negativo de uma dúvida acerca dos produtos da razão e o positivo caracterizado pela própria capacidade da razão em seu aperfeiçoamento:

> É uma espécie de guerra que – quando feita civilizadamente, e as armas envenenadas são proibidas – é vantajosa para as duas partes que a fazem, para aqueles que lhe são indiferentes e igualmente para aqueles que se interessam. E é possível dizer que os vencidos têm frequentemente maior parte dos frutos da vitória que os próprios vitoriosos. É a estas fortes contestações e censuras que devemos os grandes progressos que fizemos há um século nas ciências humanas, particularmente na Física, na Medicina e nas Matemáticas; na Cronologia e na Geografia, na Poesia, na Filosofia e em algumas partes próprias do Direito Canônico e Civil (BAILLET, 1685, p. 54).

Desse modo, segundo Baillet, o tom polêmico da crítica, além de se fazer presente no campo erudito, aspira a uma chave de leitura para a compreensão histórica de um movimento em difusão no domínio dos diversos conhecimentos. Ou seja, nessa atividade polêmica, a crítica gera significados sobre uma produção de conhecimento ligada às discussões e refutações. A polêmica entre intelectuais, superando a perspectiva imediata dos indivíduos que se opõem, traria vantagens para todos, incluindo os que seriam "indiferentes" a tal guerra. Mesmo sem desenvolver esse elo com os "indiferentes", vale ressaltar a percepção ou a hipótese de Baillet de que as controvérsias em forma de livro trariam vantagem tanto para o público que as lê quanto para o público que nem se interessa por elas. Sendo a "guerra"

entre os eruditos universalmente vantajosa, a crítica acaba por se adequar a esse momento de progresso e simboliza-o em todas as áreas do saber. Em resumo, o progresso é explicado tendo como causa efetiva a crítica, e a crítica, por sua vez, tem seu sentido polêmico justificado teleologicamente pelo progresso.

2. A POLÊMICA E A NECESSIDADE DE UM LIMITE

A defesa dessa expansão do progresso do saber – feita com imagens bélicas – possui tensões e, consequentemente, uma cláusula: a proibição de armas envenenadas. A divulgação do conhecimento junto com suas polêmicas para o público mais amplo cria uma preocupação sobre o modo de manifestar a crítica. Mantém-se o tom polêmico. Todavia, pretende-se evitar o que seria um excesso ou uma distorção. Tal pretensão, sem dúvida, seria previsível, mas, a nosso ver, é significativo notar a natureza ou o gênero do argumento criado para ela. Numa pergunta, de onde vem e qual é o valor do discurso sobre a restrição da polêmica em textos acadêmicos?

No século XVIII, será bastante frequente a tópica do enquadramento da crítica em certos limites, abrangendo autores com preocupações distintas, a saber, Laubrussel e Pope. De maneira sintética, enquanto o primeiro visa tirar os assuntos de religião do horizonte da crítica, o último visa diminuir o aspecto de correção da crítica em prol de uma arte da crítica mais especificada – ligada a uma arte poética e aos valores neoclássicos. No entanto, preocupações acerca dos limites da crítica já se fazem presente em Baillet como mostra a sua ressalva sobre o exame dos livros dentro da Teologia.

> Não se é menos persuadido na França da necessidade de examinar os livros. Mas o direito de o fazer, ao menos para os livros con-

> cernentes à Religião e à Polícia Eclesiástica, parece ser sempre permanentemente vinculado à autoridade episcopal, porque os bispos são os juízes naturais da doutrina da Igreja [...]. [Os bispos] sempre exerceram esse direito e o exercem atualmente tanto quanto eles o julgam apropriado. Mas parece que desde o estabelecimento da Faculdade de Teologia eles bem quiseram se desobrigar dessa parte de suas funções sobre os Doutores, sem, entretanto, em nada diminuir sua autoridade neste ponto (BAILLET, 1685, pp. 31-2).

Enquanto, de modo geral, a República das Letras é em si mesma irredutível a uma nação ou a uma instituição específica do conhecimento, o autor deixa escapar seu receio em exercer a avaliação daquilo que é estabelecido pelos bispos e pela faculdade de teologia. É difícil não associar esse receio a uma preocupação com as consequências sofridas por autores como Espinosa e Simon.

Além da matéria sobre a qual direcionar a sua atividade, o crítico, segundo Baillet, precisa reunir uma pequena lista de virtudes e esquivar-se de uma longa lista de vícios. Ao justificar a importância da correção dos juízos no interior do mundo intelectual, o domínio da virtude ganha primazia, circunscrevendo, desse modo, o problema da boa crítica segundo termos morais. Ou seja, as barreiras contra um abuso da crítica são enquadradas em preceitos que escapam da natureza simplesmente técnica da erudição. O tom polêmico da crítica é introduzido no mundo erudito como um elemento fecundo de progresso do conhecimento, mas é preciso que seja modulado por uma etiqueta que, neste caso, combinaria nos juízos as qualidades de doçura e modéstia (BAILLET, 1685, p. 82). E se afastaria, por sua vez, dos vícios da malignidade, do amor-próprio ou da chicanaria.

Desse modo, a moral ocuparia o lugar de limite para a arte da crítica, e o esforço técnico de um autor que utilizasse seus conhecimentos sobre um assunto de maneira exaustiva e esmiuçada seria visto com maus

olhos. No entanto, sem recursos para limitar sua ação dentro de termos escolares, o autor escolhe o termo pedantismo para desqualificar do ponto de vista moral essa postura acadêmica. O pedantismo é tratado como sinônimo imediato de má crítica e "vício próprio e singular dos críticos" (BAILLET, 1685, p. 91). Segundo Baillet[9], ao pedantismo caberia até mesmo a responsabilidade por tornar odiosa a palavra *crítica*.

Embora suas palavras expressem cuidado com a modulação ou limitação da prática do crítico, o autor parece ter contribuído diretamente para um clima de acirramento entre os intelectuais. A resposta direta ao livro de Baillet, feita por Gilles Ménage, não se volta à prática geral de corrigir comentários de autores antigos e modernos. Ao contrário, reproduzindo tal prática e realizando também a sua crítica, Ménage se volta especificamente contra a pessoa de Baillet.[10] Tal intenção se manifesta imediatamente a partir do título: *Anti-Baillet*. Através dessa disputa entre Ménage e Baillet – que,

9 Na verdade, aqui também se desenha outra tópica importante para o conceito de crítica: de onde vem a vulgarização de seu sentido pejorativo? A resposta frequentemente transita entre a inabilidade técnica de certos críticos (o pseudocrítico) ou o uso excessivo dessa habilidade (o hipercrítico). Ou seja, essa afirmação de Baillet sobre o pedantismo não é propriamente um diagnóstico unívoco de época, mas um modo de se posicionar perante essa tópica de qual seria o pior defeito de um crítico.

10 O prefácio dessa obra lista os cargos e afazeres de Baillet com o interesse escuso de enfatizar a sua origem social e contrapô-la à amizade que Ménage possuía com o patrão e até com o pai do patrão de Baillet. Esse tom permanece designando um suposto desconhecimento (leia-se falta de fama e de amizades) de Baillet perante a sociedade parisiense. E numa frase, em que a enumeração de qualificações dificulta nossa leitura, temos a seguinte acusação: "eu não pude ler sem espanto que um recém chegado ao Parnasso, que nunca tinha conversado com pessoas letradas, que um homem que não sabia nenhuma ciência, que não sabia grego, que é a língua das ciências, que não lera os originais e que era nada mais que um copista de copista, tivesse a temeridade de julgar todos os autores em toda sorte de línguas e em toda sorte de ciências e a insolência de falar com desprezo dos mais célebres escritores do reino" (MÉNAGE, 1688, prefácio, s. p.).

por sua vez, escreve sua réplica –, o conceito de crítica ganha (no interior do mundo erudito) uma associação direta com o gênero de livros designados com *Anti-*, distanciando-se ainda mais do sentido afeito especificamente ao gosto e à filologia e intensificando o seu tom antagônico. Notemos que não se trata apenas de uma intensificação da polêmica. Sem se restringir a corrigir os juízos desse oponente, Ménage cruza um limite essencial ao deslegitimar Baillet enquanto pessoa, instrumentalizando seu conhecimento e misturando-o com preconceitos elitistas.

Realmente, a percepção dos limites entre a alçada do conhecimento e da moralidade não está tão clara nesse contexto polêmico da República das Letras. Publicar um conjunto de correções envolve, justamente por seu impacto na sociedade, direta ou indiretamente efeitos para além da habilidade técnica do erudito, tocando em sua honra e em sua autoridade perante os outros de seu grupo. Por isso, Baillet e Ménage, ao se corrigirem, parecem realizar um duelo em praça pública.

Ao escolher o termo crítica, Ménage emprega-o como modo de se colocar direta e particularmente contra a *pessoa* de um autor de sua mesma época. Aqui, o valor polêmico da crítica perde qualquer sinal de felicidade, entregando-se às relações pessoais entre intelectuais e reunindo depreciações tanto no nível das capacidades racionais quanto no nível social. Desse modo, não se trata apenas de uma cisão entre posturas intelectuais, mas da exposição pública das divergências pessoais.[11] Esse momento do círculo erudito francês coloca em cena exatamente os riscos das "armas envenenadas" que Baillet gostaria de evitar.

11 A tradição de vincular a crítica a livros criados unicamente com a intenção de refutar um autor ou uma obra continua, ao menos, até Frederico II e seu *Anti-Maquiavel ou ensaio de crítica sobre o Príncipe de Maquiavel.* (publicado por Voltaire em 1740).

3. O CONFLITO DOS ERUDITOS AOS OLHOS DO LEITOR E O PROBLEMA DA DIFAMAÇÃO

A imagem de um mundo erudito envolvido pela polêmica é representada nas origens do paradigmático livro de Pierre Bayle *Dicionário histórico e crítico*. Uma parte desse livro, inicialmente pensado como uma compilação dos erros do Dicionário de Moréri, é publicada em 1692 com o título *Projeto e fragmento de um Dicionário Crítico* – (note-se a ausência do adjetivo histórico). Nesse livro a justificativa de tal dicionário se origina justamente do reconhecimento das divergências entre os autores e seus críticos. As imagens utilizadas para a descrição dos erros e das divergências internas aos intelectuais são a da caça e a dos gladiadores, retomando, desse modo, a concepção bélica de Baillet, mas acrescentando uma dimensão mais próxima de um jogo ou de um espetáculo. Nesse contexto agudamente beligerante, porém com algum verniz de regras sociais, fazia-se necessário um difícil trabalho – análogo às investigações jurídicas – de ouvir as censuras, as réplicas e as tréplicas:

> O Senhor [– M. du Rondel[12] –] sabe muito bem que não há processo [*procès*] em que seja mais necessário ouvir as duas partes do que nesses que se elevam entre pessoas doutas; louco quem se fia às observações do agressor; a prudência quer que se espere o que lhe será respondido e o que ele replicará [...]. Concordar-se-á comigo que há muitos dos Censores que cometem erros mais do que eles corrigem. [...] Eu apenas quero mostrar que, depois de ter lido a crítica de uma obra, é preciso suspender seu juízo até que se tenha visto o que o Autor criticado ou seus amigos terão a dizer. Aqueles que tomam por falta tudo o que é censurado pelo agressor e por verdadeiro tudo o que não se questiona, veem frequentemente, pelas consequências, que eles foram os tolos deste escritor (BAYLE, 1692, prefácio, seção III, s.p.).

12 Professor de Belas Letras em Maastricht (Países-Baixos), a quem o autor dirige o mencionado livro.

Sem querer suprimir totalmente as imagens de violência, mas superando a imediatez do resultado de um duelo, as imagens jurídicas auxiliam a submeter o exercício da crítica aos ritos dialógicos e demorados de um tribunal. Desse modo, a divergência entre intelectuais é recorrente, porém não é considerada, por si mesma, um sinal de negligência. As duas partes podem, nessa dinâmica de controvérsias, obter a elucidação de muitos erros. Por esse motivo, resta ao leitor dessas disputas fazer a oitiva das partes de um processo ou de um litígio. Essa imparcialidade de juiz visa preservar e defender o saber, no entanto não deixa de se aproximar de uma postura cética (a suspensão do juízo). Em todo caso, expondo um catálogo dessas disputas, o *Dicionário crítico* se colocaria acima do ceticismo ao se apresentar como "a pedra de toque dos outros livros", "a chave das fontes" e "o quarto das garantias da República das Letras". No entanto, apesar dessas pretensões de pouca modéstia, não se promete um campo de intelectuais cujas leis acabariam com a possibilidade da disputa; ao invés disso, o *Dicionário crítico* seria uma baliza para medir e avaliar as análises conflitantes, sendo estas retratadas como cada vez mais comuns e também vantajosas. Assim, em Bayle, não nos parece haver propriamente uma defesa do ceticismo, tampouco a ideia de um saber que se afirme de maneira inequívoca sem contraposições. Sua ideia parece mais próxima de uma República das Letras em que a crítica, no sentido próprio de controvérsia, é um recurso legítimo e constante.[13] Nesse tribunal, mais do que a palavra

13 Como comenta McKenna: "Assim, contrariamente à Igreja, 'país' do fervor religioso marcado por uma divisão violenta, Bayle constitui o *Dicionário* em monumento emblemático da 'guerra pacífica' dos espíritos, isto é, do debate crítico, permanente e pacífico, que caracteriza a República das Letras, esse 'Estado extremamente livre' onde se reconhece 'apenas o império da verdade e da razão' (verbete "Catius", D)." (MCKENNA, 2017, p. 9). Assim, a República das Letras em Bayle, como veremos abaixo, mantém a noção de guerra generalizada, ilustrada pelo século de ferro. Cf. verbete "Aristarque"

final, cabe ao juiz imparcial recolher o melhor de cada uma das partes e de suas respectivas testemunhas.

Esse projeto acentuadamente polêmico de Bayle tivera, em sua origem, o intuito de possuir uma natureza *simplesmente* crítica, no entanto, o autor abandonou tal intenção em prol de uma obra de natureza dupla: histórica e crítica. O livro de Bayle, portanto, em vez de ser uma pedra de toque para que outros façam futuramente um dicionário histórico, assume diretamente a função de corrigir (criticar os erros) e a função de erigir o conhecimento (fornecer um juízo afirmativo e uma posição definida diante das divergências).

O parecer de Leibniz sobre o *Projeto* expressa essa preocupação com a incorporação de um objetivo não polêmico para a crítica em função da sensibilidade do público.[14] Além disso, no próprio *Projeto*, Bayle reconhecera previamente a necessidade de pressentir o gosto público para melhor realizar o seu futuro livro, mostrando-se como um autor pronto a ouvir os pareceres de seus leitores (BAYLE, 1692, prefácio, seção V). Assim, não seria exagero indicar que o leitor ou a autoridade do público é diretamente responsável pela estrutura inovadora[15] do livro. O leitor é representado, na

nota F.

14 "A maior parte dos leitores não se preocupa em saber quantas vezes Moréri falhou, eles se interessam apenas raramente pelas disputas entre os eruditos, mas eles ficariam felizes em saber que lhes é dado nada mais do que coisas seguras ou munidas ao menos de bons fiadores." (LEIBNIZ, 1885, p. 16).

15 Como indica GRAFTON (1997) numa abordagem mais histórica, Bayle vislumbra um novo método de escrever a História cuja intenção seria preservar a credibilidade dessa ciência diante do mundo moderno, onde as autoridades – tanto do saber quanto da sociedade – precisariam enfrentar a dúvida cartesiana, mas também a dúvida dos protestantes, dos puritanos e dos hereges. De qualquer modo, ainda segundo Grafton, apesar de todos os méritos inovadores de Bayle, o seu método adquiriria um vínculo

pluma de Bayle, com o poder de auxiliar na *composição* da obra. Essa ideia se reforça ainda mais se pensarmos no motivo autodeclarado da publicação do *Projeto e fragmento*, isto é, da publicação de uma obra em andamento. Em suma, em nome do gosto do leitor e não mais de uma tradição de eruditos de outros tempos[16], o autor acrescenta à sua crítica uma característica a mais, sem precisar renegar a postura de correção que lhe era essencial.

Em todo caso, além do acréscimo da qualidade histórica ("narrativa sucinta de fatos"), a obra de Bayle sintetiza uma mistura de sentidos diferentes para a crítica.

> Dividi minha composição em duas partes: uma é puramente histórica, uma narrativa sucinta de fatos; a outra é um grande comentário, uma mistura de provas e de discussões em que introduzo a censura de muitos erros e algumas vezes até uma tirada de reflexões filosóficas – numa palavra, variedade o suficiente para poder acreditar que, por um aspecto ou por outro, cada espécie de leitor encontrará aquele que o acomode (BAYLE, 1697, pp.1-2).

depurado entre o rigor das fontes da crítica e a acessibilidade para o leitor alguns anos depois (com Le Clerc). Cf. GRAFTON, 1997, pp. 190-222.

16 De fato, no *Projeto*, ao justificar a necessidade de um dicionário crítico, Bayle representa sua obra como uma continuação do espírito crítico vivo desde o século XVI. O dicionário crítico seria uma obra de um tempo em que o rigorismo com a retidão das fontes não seria considerado a expressão do pedantismo. "E não me digam que nosso século, surgido e curado pelo espírito crítico que reinava no século precedente, enxerga apenas como pedantismo os escritos daqueles que corrigem as falsidades de fato concernentes ou à História particular de grandes homens ou ao nome das cidades ou a outras coisas como tais; pois é certo que, considerando o todo, nunca se teve mais do que hoje compromisso com esse tipo de esclarecimentos" (BAYLE, 1692, seção VIII, s.p.). Mas esse diagnóstico, calcado nas obras do século XVI, sobre o seu presente parece recuar diante de um gosto mais diversificado de seus leitores.

Assim, percebemos dois pesos na palavra *crítica*: o negativo (censura de erros, presente no *Projeto*) e o positivo (*reflexões*, acréscimo do *Dicionário histórico e crítico*). Sendo o último representado como uma concessão aos leitores cujo gosto repelisse a ênfase da natureza polêmica. A mistura desses dois aspectos ocorre alegadamente em função dos leitores, manifestando que o autor transpõe para sua grande obra as diretrizes que ele atribuíra em 1684 ao seu jornal.[17] Sob o nome de crítica, Bayle reúne, portanto, comentários variados capazes de contemplar leitores de gostos e interesses múltiplos, ou mesmo opostos – entenda-se aqui o gosto não apenas como um elemento estético, mas como um ingrediente social. Assim, em vez de possuir imediatamente um fim em si mesma ou no saber em sua forma ideal, a crítica solicita ao gosto do leitor a anuência para se fazer circular nesse universo moderno de cultivo e valorização do conhecimento. A República das Letras de Bayle, embora tente se colocar acima das fronteiras das repúblicas nacionais, representa-se claramente numa relação ora condicionada ora condicionante com a construção do espaço público moderno.

17 "Será preciso ter a mesma conduta [de observar a diversidade de gostos] a respeito de outro ponto. Há pessoas graves que gostariam que tudo fosse sério nessas *Nouvelles* e que desaprovam certos traços que são difundidos para regozijar [*égayer*] o Leitor. Outros defendem que estes pequenos grãos de sal são absolutamente necessários, caso queiram que o leitor nos perdoe a extensão que não poderíamos evitar porque queremos dar uma ideia justa e exata de uma obra. Eles ainda dizem que estas *Nouvelles* não são tanto para os doutores e para os eruditos de profissão quanto para uma infinidade de pessoas do mundo, cuja preguiça natural ou os embaraços de um emprego árduo impediriam de ler muito, ainda que eles fossem fortemente dispostos a aprender. Se quiserem instruí-los, é preciso cativar pela esperança de que eles não se entediarão e que encontrarão algo que os acomodará, quando eles tiverem a paciência de ler ainda o documento. Eis, portanto, os sentimentos [juízos] fortemente diferentes. É impossível contentar gostos tão pouco afins: o melhor a fazer é se acomodar tanto a estes quanto àqueles" (BAYLE, 1737, p. 101).

Nesse quadro, em que as divergências intelectuais aparecem diretamente diante do leitor, sem o filtro, sem a intermediação ou sem a censura prévia de um espaço intelectual institucionalizado, a compreensão de Bayle sobre a República das Letras consegue expressar mais claramente a sua pertinência com valores modernos:

> Esta República [das Letras] é um Estado extremamente livre. Apenas o Império da verdade e da razão é reconhecido, e, sob seus auspícios, a guerra a quem quer que seja é feita inocentemente. Os amigos devem manter a guarda contra seus amigos, os pais contra seus filhos, os sogros contra seus genros: é como no século de ferro. [...] Cada um é ao mesmo tempo soberano e imputável [*justiciable*] para cada um. As leis da sociedade não fazem dano à independência do estado de natureza em relação ao erro e à ignorância: todos os particulares têm a este respeito o direito da espada e podem exercê-lo sem pedir a permissão àqueles que governam (BAYLE, 1697, verbete Catius, nota d, p. 809).

O "império da verdade e da razão" se mostra como a guerra de todos contra todos[18], e os súditos desse império – considerados particularmente – possuem apenas o direito da espada. Enfatizando sua prática antagônica como constitutiva de si mesma, a República das Letras, na formulação de Bayle, ergue-se em direção à individualidade (lei da espada), ao prescindir das instituições de saber e de governo. Trata-se, portanto, de figurar a liberdade dessa república acima das interferências de autoridades cristalizadas ou da vontade de um rei. No entanto, embora não possuam o direito de intervir contra a liberdade dessa república, essas autoridades precisam ocupar o lugar de garantir o bom procedimento dessa guerra.

18 Apesar da sua formulação moderna (hobbesiana), convém lembrar que essa fórmula se vincula a tradições também pré-modernas como as imagens clássicas do pensamento grego (idade de ferro) e do pensamento cristão (Evangelho de Lucas XII, 51-53).

Assim sendo, mesmo nesse estado de guerra – na ausência de leis do Estado –, Bayle, do mesmo modo que Baillet, imagina uma cláusula para que a crítica adquira um limite coercitivo contra as armas envenenadas. Ou seja, se Baillet almeja de maneira quase utópica, através de conceitos morais, civilizar a guerra entre intelectuais, Bayle deseja simultaneamente a independência da República das Letras frente ao Estado nacional e a proteção desse mesmo Estado nos casos em que a sátira pessoal tente se passar pelo exercício livre da crítica. Desse modo, aceitando o grau de complexidade dessa ideia, podemos dizer que a negação da interferência do Estado não significa propriamente uma natureza *apolítica* da República das Letras – como defende Koselleck[19] –, porque o Estado, sem intervir *positivamente* (criando normas e interesses), precisa garantir *negativamente* (ou seja, por meio da proibição pontual à sátira pessoal) limites mínimos para a dinâmica dessas polêmicas na sociedade.

Apesar de importante, a imagem da guerra de todos contra todos representa apenas a liberdade *negativa* dessa república, ou seja, o aspecto "extremamente livre" de interferências externas. Há, contudo, um aspecto normativo que não se reduz às regras objetivas ou preceitos escolares. A República das Letras reconhece que está inserida dentro da dinâmica dos "privilégios da sociedade" e, se é preciso abstrair-se das instituições cristalizadas, é igualmente necessário congregar-se na dimensão pública de um fluxo social. Por isso, a nosso ver, essa república não caberia no foro interno ou moral. Mesmo antes da consolidação dos espaços sociais (burgueses) para a crítica[20], o público enquanto um conceito social e ativo

19 Cf. "A liberdade absoluta da república das letras apolítica dentro do Estado, um *bellum omnium contra omnes* (Bayle)" (KOSELLECK, 1999, pp. 88-110).

20 Para uma análise histórica da importância dos salões franceses e dos cafés ingleses para a crítica no século XVIII, cf. HABERMAS, 2014, pp. 93-237.

lhe é profundamente necessário. Embora longa, a sequência imediata à citação acima apresenta-se igualmente necessária:

> É bem fácil saber por que a potência soberana precisou deixar a cada um o direito de escrever contra os autores que se enganam, mas não o de publicar sátiras. É que as sátiras tendem a despojar um homem de sua honra, o que é uma espécie de homicídio civil e, por consequência, uma pena que deve ser infligida apenas pelo Soberano; mas a crítica de um livro tende apenas a mostrar que um autor não tem este ou aquele grau de ilustração [*lumière*]. Ora, como ele pode – com esta falta de ciência – gozar de todos os direitos e de todos os privilégios da sociedade, sem que sua reputação de um perfeito cavalheiro [*honnête homme*] e de bom súdito da República receba o menor dano? Não se usurpa nada daquele que depende da Majestade do Estado, fazendo o público conhecer as faltas que estão no seu livro. É verdade que, através disso, diminui-se às vezes *a reputação de homem hábil* que um autor adquiriu para si, e o *proveito monetário* que ele recolhia. Mas se o fazemos defendendo o partido da razão, pelo interesse único da verdade e de uma maneira honrada, ninguém deve contestar! (BAYLE, 1697, p. 810, itálicos nossos).

Embora tal república que transcenda todas as repúblicas carregue certo paradoxo conceitual e muitas dificuldades práticas[21], ressaltemos a

21 Longe de ser um lapso, essas dificuldades conceituais e práticas, que, diga-se de passagem, marcam a defesa do pensamento livre na modernidade, povoam a vida e obra de Bayle. "As questões que direcionam 'Catius. D'– como equilibrar liberdade e restrição – continuarão a engajar Bayle em todo o *Dictionnaire*, que manifesta um vívido interesse em práticas e princípios acadêmicos, a tal ponto que se poderia chamá-lo, pelo menos em parte, um estudo sócio-ético da República das Letras. [...]. Nessa empreitada, três questões são centrais. A primeira é ética: qual é a posição moral do transgressor na República das Letras – isto é, o que a calúnia diz sobre o caluniador? A segunda é prática ou procedimental: como reconhecer a calúnia, a sátira e a difamação; como separar (deliberadamente) acusações falsas das verdadeiras? A terceira é político-jurídica: o que precisa ser feito com os caluniadores, uma vez comprovada sua culpa?" (LUGT, 2016 p. 82). Para essa terceira questão, será importante a analogia entre calúnia e homicídio. Assim como um cidadão não deve pagar um homicídio matando o assassino, não se

distinção entre (i) o nível do Estado e (ii) o nível do fluxo essencialmente social ou comunitário. No primeiro nível, a República das Letras é reconhecida como um espaço fora do alcance da "potência soberana" ou das "leis da sociedade" e também como uma instância sem efeitos sobre a "Majestade do Estado". No entanto, há efeitos sobre a sociedade. Nesse segundo nível, aquela república está inserida dentro do âmbito dos "privilégios da sociedade" e, desse modo, acarreta frequentemente prejuízos de reputação e de rentabilidade de um escritor. Notemos que os danos citados se referem aos de um indivíduo inserido necessariamente na sociedade como um todo e não apenas numa comunidade científica. É apenas dentro do alcance social desses danos e nos casos em que há interesses alheios ao saber e à verdade que o Estado nacional precisa intervir.

Assim, a República das Letras, enquanto matéria de publicação e enquanto forma de circulação do saber, coloca-se como uma instituição social nova que reúne diretamente autores e público sem alusão às hierarquias da instituição escolar ou a uma terceira autoridade socialmente reconhecida. Nessa relação mais direta entre autor e público, desenvolvem-se "privilégios sociais", ou seja, um fluxo cujo peso normativo demanda do autor uma escrita compatível com o(s) gosto(s) do público. E junto com tais privilégios, encontram-se algumas responsabilidades ou imputações passíveis de serem legisladas pela potência soberana do Estado.

Essa sensibilidade ao gosto do público nos leva a diferenciar a República das Letras de Bayle de uma comunidade de doutos fechada em

responde à calúnia com outra calúnia, mas com uma acusação contendo provas sobre sua autoria e sua falsidade. Em todo caso, a resposta a essa última questão não é simples tampouco unívoca em Bayle (cf. LUGT, 2016, p. 99-116), mas justamente por isso, a nosso ver, ela ainda se mostra pertinente.

si mesma. Como indica Waquet (1989), a República das Letras poderia ser interpretada como uma ideia ou um fundamento do que chamamos atualmente de comunidade científica, a saber, um grupo social cujas trocas se realizam em espaços aristocráticos e sem interação com o todo das sociedades de cada nação. No entanto, o aspecto social aludido por Bayle transcende as correspondências ou comunicações em universidades, escritórios ou bibliotecas. Embora se pense como uma comunidade do saber liberta das barreiras nacionais de cada Estado, essa República das Letras, por meio de livros, revistas e jornais, necessita apresentar ao público tanto os resultados de suas pesquisas quanto as possíveis discordâncias entre seus membros – e no que se refere a esse ponto, fundamental para o significado de crítica, Bayle e Le Clerc ocupam posições opostas.[22]

Como indica Habermas, esse vínculo da crítica com a sociedade moderna (e não apenas com a comunidade científica) será intensificado no transcorrer do século XVIII, associando-se fundamentalmente a um

22 "Dentro do escritório, os eruditos devem ter a liberdade de examinar as coisas nelas mesmas, de pensar o que lhes agradar e de cultivar entre eles uma boa amizade com uma agradável liberdade e sem se importunarem uns com os outros caso seus pensamentos não se encontrem conformes e sem levar suas diferenças ao teatro público. Há mistérios em que o povo não deve ser admitido porque, não tendo nem o ócio nem a capacidade de aprofundá-los ou de penetrá-los, ele não poderia acompanhá-los bem nem fazer um bom uso deles" (LECLERC, 1684, *apud* WAQUET, 1989, p. 500). Com base nessa passagem e na leitura de Koselleck, Waquet delineia uma consciência aristocrática e afirma que "a República das Letras era uma comunidade fechada, e não se entrava nela sem carta de recomendação" (WAQUET, 1989, p. 500). Embora algumas fontes caracterizem a República das Letras de maneira mais exclusivista, no próprio texto de Waquet encontra-se uma representação mais aberta. "Nunca existiu República nem maior, nem mais populosa, nem mais livre, nem mais gloriosa. Ela se estende por toda a terra e é composta por pessoas de todas as nações, de todas as condições, de qualquer idade, de qualquer sexo, não sendo excluídas nem as mulheres nem as crianças." (BONAVENTURE D'ARGONNE, 1700, *apud* WAQUET, 1989, p. 485).

modo de vida burguês. Entretanto, ele já se faz valer nas ideias de Bayle e também nos jornais periódicos organizados pelo mesmo autor: *Nouvelles de la République des Lettres*.[23] Para além de uma liberdade da (ou na) consciência, a liberdade aqui defendida aponta para a atividade concreta da crítica e, mais especificamente, desta crítica não apenas enquanto a escrita ou um pensamento em geral, mas enquanto "direito de escrever *contra* os autores que se enganam" – enquanto polêmica intelectual que, assim como os teatros e os romances, se *abre* para o público. Desse modo, a República das Letras, na formulação de Bayle, reivindica o direito à polêmica intelectual exercido publicamente em *sociedade*.[24]

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bayle se preocupa com o resultado das disputas na República das Letras, mas também no conturbado ambiente histórico, político, diplomático e religioso vivido na Europa da época. Ainda que tais detalhes[25] fujam do

23 Revista criada por Bayle em março de 1684, cujo último número é de 1718.

24 Koselleck não reconhece o caráter aberto dessa instância ou fluxo social, interpretando o estado "extremamente livre" como a tradução em termos eruditos da solução das guerras de religião. Assim, esse lugar fora do alcance do Estado seria propriamente a consciência moral e, indiretamente, o lugar ocupado pelas sociedades secretas nos bastidores da política no desenrolar do século XVIII. Contudo, a nosso ver, a formulação do verbete de Bayle é clara ao descrever essa extrema liberdade no interior de um campo social e permeado por valores públicos.

25 MCKENNA (2006) indica com minúcia a rede de interesses políticos no qual está inserido Bayle, sobretudo, no contexto do Edito de Nantes e em sua colocação na *École Illustre*. Em todo caso, sublinhamos o modo como Bayle – um huguenote – defende a tolerância religiosa, abominando os argumentos dos próprios protestantes que, escrevendo tantas injúrias ao monarca francês (como Jurieu), atrapalhavam o retorno da comunidade à França. Para Bayle, a veemência das provocações de seus companheiros de exílio contribuía para que os leitores católicos permanecessem insensíveis aos

nosso escopo, convém afirmar que esse autor, utilizando seu espaço na República das Letras, tomou diversas vezes posição diante das questões sociais do seu tempo. Em sua obra, é recorrente uma avaliação minuciosa de casos em que ilustres intelectuais protagonizam confrontos pessoais misturados em suas teses[26] e, além disso, recorrendo a um dado biográfico, poderíamos mencionar a inimizade pétrea entre Pierre Bayle e Pierre Jurieu.[27] Evidentemente, as polêmicas intelectuais, cada vez mais comuns no interior da República das Letras e cada vez mais expostas ao grande público, geram o desafio de fazer a discriminação entre, de um lado, a crítica que se dirigiria aos juízos ou aos erros de um autor e, de outro, os libelos que se dirigiriam diretamente contra a pessoa ou a vida particular de alguém. Em suma, a discordância se faz presente entre os doutos, precisa ser publicizada, é muitas vezes benéfica, porém, pode trazer em seu bojo resultados fúteis ou nocivos tanto para o saber quanto – em virtude do efeito da imprensa – para a sociedade.

Assim, em vista de desqualificar os libelos, Bayle os nomeia frequentemente de sátira[28], aproximando-se também do debate entre Baillet

sofrimentos gerados pela perseguição religiosa e projetassem o seu retorno como um perigo para o Estado francês.

26 Para um catálogo sintético dessas querelas, cf. LUGT, 2016, pp. 83-89.

27 "Após a data crucial de 30 de outubro de 1693, quando Bayle perdeu seu emprego na *École Illustre*, o *Dictionnaire* reintroduz a Nêmesis de Bayle de vários modos: desde ataques frontais explícitos, nos quais Jurieu é nomeado e desafiado abertamente, até punhaladas implícitas ou semiexplícitas no escuro, em que Bayle comenta os *esprits satiriques* e *calomniateurs* em geral, permanecendo Jurieu em segundo plano. Mesmo no *Projet et Fragments*, em que na maioria dos artigos Jurieu não é mencionado, Bayle às vezes nos faz sentir a presença de seu inimigo" (LUGT, 2016 p. 89).

28 "Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique* (1695), formula a certidão de óbito de uma forma de escrita sentida como insuportável e rapidamente desprezada pelos filósofos das Luzes. Bayle não a considera como uma forma nobre ou digna de

e Ménage, no qual o primeiro chamará o *Anti-Baillet* de uma sátira pessoal ou de uma sátira corrompida. Enquanto Ménage, em seu *Anti-Baillet*, utiliza supostos erros de Baillet para desqualificá-lo integralmente enquanto intelectual, a resposta de Baillet é dada justamente com as *Sátiras pessoais*, em que realiza um catálogo dos livros com o título *Anti* desde *Anti-Caton* até o *Anti-Baillet*. Portanto, em vez de entender essa sátira – mencionada no verbete de Bayle – como o gênero literário (ou a sátira real), convém entendê-la como a sua corrupção[29], ou seja, como simples difamação.

Essa tópica sobre a diferença entre crítica e sátira será bastante fecunda no século XVIII[30], porém cabe também salientar que tal diferença está inserida numa preocupação com os efeitos polêmicos (de um exercício generalizado da crítica) sobre a sociedade. Como mencionamos acima, em Baillet, a crítica era associada a um conjunto de virtudes e vícios que a modelariam ou que determinariam uma *boa* crítica. Assim, ele reforça um recurso à própria instância moral para delimitar o modo como a crítica deve se expressar. Bayle, embora reproduza argumentos morais, recorre sobretudo à força social instituída na figura do Estado. O seu problema não

interesse. Ele estabelece uma equivalência total entre 'Sátira' e 'Libelo difamatório'. Até as sátiras literárias constituem a seus olhos apenas uma forma particular da categoria mais geral do libelo difamatório, cujos vícios e perigos elas compartilham. Elas ilustram a seus olhos uma das feridas da vida pública dos Estados: a facilidade de atacar a honra e a reputação dos indivíduos. Lucílio, autor de sátiras regulares, mostra-se como exemplo (verbete 'Lucilius')" (DEBAILLY, 2009, p. 139).

29 "Assim, uma sátira real é aquela que toca apenas as coisas sem querer tocar a pessoa, ela atinge apenas os vícios da alma e os erros do espírito; ao contrário, as sátiras pessoais atacam diretamente a pessoa do vicioso ou do errante" (BAILLET, 1689; p. 7).

30 Na síntese clássica de Voltaire: "Todas as pessoas honestas que ponderam são críticas, os ardilosos são satíricos, os perversos fazem libelos" (VOLTAIRE, 1846, p. 537). Notemos que, em vez de normas propriamente técnicas, são as características morais que fundamentam a base dessa distinção.

é simplesmente o pedantismo do crítico (o excessivo ou minucioso modo de empregar tal arte), mas a instrumentalização da crítica e da imprensa com vistas à difamação da pessoa de um autor. Portanto, parece mais justificável o seu apelo a uma intervenção estatal que permitisse a publicação das críticas, mas, em contrapartida, proibisse a publicação de sátiras.

Sem dúvida, seria uma complexa tarefa para o Estado do século XVII (ou mesmo do século XXI) tipificar precisamente a diferença entre crítica e difamação. Uma vez que tal apelo à "potência soberana" surge logo após o argumento de que a crítica se situaria num estado natural de guerra de todos contra todos, parece difícil conciliar essa participação do Estado numa guerra *natural* presente no campo social. O argumento de Bayle, de fato, contém alguns saltos, entretanto, eles revelam uma preocupação do vínculo entre o tom polêmico da crítica e a expansão da imprensa (tal como Bayle a considera)[31], ou seja, uma preocupação com a postura erudita imersa no interior de um fenômeno social e moderno. Ao mesmo tempo em que a crítica é importante para a retidão dos juízos do erudito, um segmento da imprensa é caracterizado valendo-se do tom polemista para cativar o público e, desse modo, conduzi-lo a um interesse corrompido pela sátira pessoal.

Assim, há séculos, resta aberta a seguinte questão: um livro, uma imprensa ou um comentário que, em nome da crítica, visa direcionar o público contra uma determinada pessoa ou a favor de um gosto em matérias de difamação estaria ainda resguardado pela dimensão do livre pensamento

31 "Como não há nada de tão útil que, a esse respeito, não cause mal, acontece que a imprensa, entre cem comodidades que comporta, deu lugar a um notável inconveniente: forneceu aos satíricos e aos sediciosos mil meios de difundir prontamente seu veneno por toda a terra" (BAYLE, 1820, p.172).

ou cometeria um dano social (análogo a um homicídio)? Caso seja a segunda opção: quais seriam os parâmetros para bem delimitar essa fronteira?

CRITICISM IN THE REPUBLIC OF LETTERS: THE LIMITS OF POLEMIC IN THE ERUDITE WORLD ACCORDING TO BAILLET AND BAYLE

ABSTRACT: Based on two French authors from the end of the 17th century (Baillet and Bayle), this paper aims to highlight how the scholars themselves use the practice of criticism to represent a controversial aspect of knowledge associated with the gradually greater diffusion of books in the public dimension. This characteristic of knowledge together with this new social condition (the increase in the practice of reading) creates a specifically modern requirement that associates freedom of thought not only with private thought (or freedom of belief), but also with the exercise of writing and the access to books of the most diverse contents. On the other hand, this new disposition of the Republic of Letters raises questions among critics themselves about the limits or regulatory criteria of criticism.

KEYWORDS**:** criticism, Bayle, Baillet, Republic of Letters, intellectual controversy, modern society.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAILLET, A. (1725). *Jugements des Savants.* [1685]. Amsterdam.

BAILLET, A. (1689). *Des satyres personnelles traité historique et critique de celles qui portent le titre d'anti.* Paris.

BAYLE, P. (1692). *Projet et fragments d'un dictionnaire critique.* Rotterdam.

BAYLE, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique.* Rotterdam,

BAYLE, P. (1737). *Œuvres diverses de Pierre Bayle :* vol 1. La Haye.

BAYLE, P. (1820) Dissertation sur les libelles diffamatoires. In *Dictionnaire historique et critique,* tomo XV. Paris : Desoer, pp 148-189.

DEBAILLY, P. (2009). Nicolas Boileau et la Querelle des *Satires*. In. *Littératures*

classiques nº68. Toulouse, PUM, pp. 131-144.

GRAFTON, A. (1997). *The Footnote: a curious history*. Massachusetts: Harvard University Press.

HABERMAS, J. (2014). *Mudança estrutural do espaço público.* [1962] Trad. D. Werle. São Paulo: Ed. Unesp.

KOSELLECK. (1999). *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. [1959] Trad. L. Villas-Boas. Rio de Janeiro, Eduerj & Contraponto.

LAUBRUSSEL, I. (1710). *Traité des abus de la Critique en matière de Religion*. Paris.

LEIBNIZ, G.W. (1885). [sem título, 1692]. In: *Die philosophischen Schriften* (VI). Weidmannsche Buchhandlung (16-20).

LUGT, M. (2016). *Bayle, Jurieu, and the* Dictionnaire Historique et Critique. Oxford : Oxford University Press.

MÉNAGE, G. (1688). *Anti-Baillet ou Critique du livre de M. Baillet, intitulé Jugements des savants.* La Haye.

MCKENNA, A. (2006). "Introduction" à *L'affaire Bayle : la bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Eglise wallonne de Rotterdam.* Saint-Étienne: Université Jean Monnet.

MCKENNA, A. (2017). "Présentation" de *Le* Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle *Description des éditions et liste des entrées (1692-1748)* Saint-Étienne : Ihrim, CnrsDoi: http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/IMG/pdf/Dictionnaire_Bayle.pdf [acesso em 06/01/21]

POLIZIANO, A (2010). *Angelo Poliziano's Lamia.* Editado e traduzido por C. Celenza. Leiden; Boston: Ed. Brill.

POPE, A. (1713). *An essay on criticism.* London. (primeira edição 1711) disponível em https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3675-w0010.shtml[acesso em 06/01/21]

RÖTTGERS, K. (1982). "Kritik",in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Volume III. Editado por KOSELLECK. Stuttgar: Ernst Klett. (pp. 651-675)

SIMON, R. (1678). *Histoire critique du Vieux Testament*. Paris.

SIMON, R. (1689). *Histoire critique du Nouveau Testament*. Roterdam.

VOLTAIRE. (1846). *Œuvres complètes*. Tomo II. Paris.

WAQUET, F. (1989). "Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique" *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 147, p. 473-502. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1989_num_147_1_450545 [acesso em 06/01/21]

ZARKA, Y.C. (1999). L'idée de critique chez Pierre Bayle. In *Revue de Métaphysique et de Morale*. nº4. Paris : Universitaires de France, pp. 515-524.

UM VAZIO PARADOXAL? ENTRE PASCAL E A PSICANÁLISE[1]

Abel dos Santos Beserra
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procura desvelar como Pascal e a abordagem psicanalítica, em sua vertente freudiana e lacaniana, pensaram a experiência de um ser humano finito diante de uma situação paradoxal. Com efeito, as propostas da psicanálise e de Pascal, embora separadas por mais ou menos dois séculos, apresentam pontos comuns que talvez ajudem a elucidar suas próprias posições. Nesse cenário, a hipótese que discutimos a seguir é a de que tanto Pascal quanto a psicanálise tecem suas categorias a partir de uma observação atenta do comportamento do homem que procura compreender o porquê de uma constante sensação de vazio marcar a experiência humana. Assim, nossa investigação será realizada por meio, de um lado, do cotejo dos conceitos pascalianos de *divertissement* e de *graça* com, de outro lado, as ideias metapsicológicas de *das Ding*, de *representação*, de *pulsão* e de *fantasia* da psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: Divertimento, graça, *das Ding*, representação, pulsão, fantasia.

1 Financiamento FAPESP: 2020/03010-0.

INTRODUÇÃO

Este artigo parte da hipótese de que as posições de Pascal e da psicanálise podem ser aproximadas enquanto respostas para uma questão que atravessa a humanidade: como e por que uma sensação de perda, ou de vazio, interroga todo ser humano ao longo de sua vida? Cabe destacar que a leitura a seguir se fundamenta na comparação dos conceitos pascalianos de *divertissement* e de *graça* com os psicanalíticos de *das Ding*, de *representação,* de *pulsão* e de *fantasia*. O argumento que defendemos é o de que estas categorias emergem da observação da experiência concreta de todo homem, ao invés de serem traçadas a partir de considerações idealizadas ou abstratas sobre o comportamento humano, e buscam descrever uma condição humana paradoxal. Dessa forma, as linhas que seguem se dividem em três blocos: primeiro será discutida a perspectiva de Pascal; depois a abordagem da psicanálise de cunho freudiano e lacaniano; e, por fim, tentaremos demonstrar que as duas interpretações convergem em pontos decisivos, apesar de suas marcantes diferenças e do risco de anacronismo. Compete também ressaltar que não temos o objetivo de esgotar o tema, mas sim de mapear suas diretrizes com base nesses dois marcos conceituais.

A POSIÇÃO PASCALIANA

A começar pelo conceito de divertimento em Pascal, o primeiro passo argumentativo do filósofo, no fragmento 139/136 dos *Pensamentos*[2],

2 Toda menção aos *Pensamentos*, direta ou indireta, apresenta a numeração de Brunschvicg e de Lafuma, respectivamente, e isso será indicado após a referência completa da citação, por meio da sigla (fr), na seguinte forma: (fr ***/***). Ademais, em geral, tomamos por base a seguinte edição: PASCAL, 1961.

é indicar que a causa da infelicidade humana é não sabermos repousar, nossa incapacidade em ficarmos relaxados. Trata-se de uma ideia até certo ponto presente no senso comum, mas que enquanto causa (não sabermos repousar) do efeito observado (a infelicidade humana) ainda demanda maior desenvolvimento. Todavia, o filósofo promove uma primeira reviravolta na sequência[3]:

> Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 86).

Mesmo um rei seria lançado na mais profunda agonia sem as distrações promovidas pelo divertimento e confrontaria o mais profundo tédio, pois: "Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono (...). Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero." (PASCAL, 1961, fr 131/622, p. 85). Disso advém todos os jogos, guerras e tantas outras ações humanas, isto é, o divertimento. Nessa direção, o ganho do divertimento é fazer com que o homem escape do pensamento sobre si mesmo (cf. PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87), sobre sua própria condição, finita, fraca e mortal, portanto, infeliz (cf. PASCAL, 1961, fr 143/139, p. 90 - 91). Contudo,

3 Gérard Lebrun (1983, p. 21), em *Blaise Pascal – voltas, desvios e reviravoltas*, comenta que a argumentação pascaliana se dá, por vezes, em *reviravoltas do pró* e *contra*. Este procedimento responde a uma questão em etapas sucessivas, que devem ser integradas na compreensão final da pergunta. É comum que nesse processo uma primeira resposta seja considerada insuficiente ou parcial em seguida, pois se trata da busca pela razão mais profunda da causa de um determinado efeito (cf. LEBRUN, 1983, p. 26).

por qual razão Pascal postula que o divertimento desvia a humanidade de confrontar-se com sua própria condição humana *miserável*? De onde emerge esta situação de *precariedade*?

Nessa perspectiva, é necessário compreender alguns elementos da antropologia pascaliana. Em primeiro lugar, Pascal acompanha as *Escrituras* e considera que após o pecado original somos lançados em uma segunda natureza, diferente da original ou da primeira, que conhece e experiencia a finitude, a dor e a morte. A isso ele denomina *queda*, a partir da qual se delineiam *duas naturezas humanas*:

> Se vos unem a Deus é em virtude da graça, não da natureza. Se vos rebaixam, é por penitência, não por natureza.
>
> Assim essa dupla capacidade [para o pecado e para buscar a graça]...
>
> Não vos encontrais no estado de vossa criação.
>
> Como esses dois estados se acham abertos, é impossível que não os reconheçais. Segui vossos movimentos, observai-vos a vós mesmos, e vede se não encontrais aí os caracteres vivos dessas duas naturezas. Tantas *contradições* [itálico nosso] se achariam em assunto simples? (PASCAL, 1961, fr 430/149, p. 156 - 157).

É somente por meio da misericórdia divina que se torna possível à humanidade redimir-se do pecado original que corrompe sua primeira natureza, pura e boa, do que "se vê claramente que 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, 1961, fr 434/131, p. 162). Ainda assim, mesmo que receba a graça divina, esta não é uma conquista irrevogável, pois: "Não há doutrina mais adequada ao homem do que essa que o instrui sobre a sua dupla capacidade de receber e perder a graça (...)" (PASCAL, 1961, fr 524/354, p. 180). De qualquer modo, o melhor

para o ser humano é voltar-se para a fé cristã (cf. PASCAL, 1961, fr 550/931, p. 184; ibid., fr 783/433, p. 263), no caminho da graça, posto que estamos condenados à perdição se o recusarmos (cf. PASCAL, 1961, fr 584/461, p. 199).

Nesse quadro, conforme Luís César Guimarães Oliva, em *A noção de graça em Blaise Pascal*, a graça não admite as gradações da escolástica e é sempre uma *graça eficaz* (cf. OLIVA, 2012, p. 37) cuja ação "do ponto de vista da ação divina, é uma operação onipotente; e do ponto de vista da psicologia humana, é uma deleitação, suavidade ou atração para o bem" (OLIVA, 2012, p. 39). Dessa forma, o conceito de graça pascaliano remete ao sobrenatural, na medida em que a ação divina é a única capaz de resgatar o homem de sua condição desprezível após a *queda*, pois ao obter a graça o ser humano pode ter novamente a sua vontade inclinada para um *bom caminho* "onde ela encontra felicidade e facilidade. 'Meu fardo é leve e meu jugo é suave' diz a Escritura" (OLIVA, 2012, p. 40). Além disso, cumpre sublinhar que a *salvação* mediante a graça não é um ponto fixo, posto que alguém que a recebeu pode ainda vir a perdê-la (cf. OLIVA, 2012, p. 43).

Dessa forma, a ação do homem não é apenas guiada pelo fato da natureza humana ser *corrompida*, mas também é conduzida pela sensação de uma primeira natureza perdida cujo estado de *tranquilidade* depende agora de se receber a redenção por meio da graça *divina*. Diante dessa contradição, torna-se crucial o caminho da *caridade* a partir do legado deixado pelo *sacrifício crístico* redentor de toda a humanidade e que possibilita a sua salvação. Dado que, segundo Franklin Leopoldo e Silva (2002, pp. 44-57), em *O mediador e a solidão*, o sacrifício salvífico de Jesus Cristo congrega tanto a condição humana miserável e finita, após a queda, quanto a graça divina, em sua magnitude infinita. Assim, Cristo, por meio de seu sacrifício, apresenta a divina misericórdia salvífica de Deus, isto é, o ato de sacrifício

de Jesus nos abre o caminho da misericórdia da graça divina, da redenção de nossa condição pecaminosa na segunda natureza. Portanto, o sacrifício misericordioso de Cristo oferece ao homem a possibilidade de superar o paradoxo de suas duas naturezas.

Nesse sentido, o remédio para a perdição da segunda natureza é precisamente o indicado pela fé cristã (cf. PASCAL, 1961, fr 664/614, p. 224), consoante Pascal: "Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para onde tudo converge. Quem o conhece, conhece a razão de todas as coisas" (PASCAL, 1961, fr. 556/449, p. 192). Assim, embora indignos (cf. PASCAL, 1961, fr 558/445, p. 193; ibid., fr 559/448 p. 193 - 194), podemos nos redimir por meio de Jesus Cristo, pois "tudo o que nos importa conhecer é que somos miseráveis, corruptos, separados de Deus, mas resgatados por Jesus Cristo" (PASCAL, 1961, fr 560/431, p. 194). Posto que é por meio do legado crístico que podemos almejar a graça e a salvação: "Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos" (PASCAL, 1961, fr 548/417, p. 184). Afinal, embora estejamos muito distantes, ao menos temporalmente, do pecado original, ainda sofremos seus efeitos, dado que este alterou nossa natureza para sempre: "Não conhecemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. São coisas que se passaram no estado de uma natureza toda diferente da nossa e que vão além da nossa capacidade presente" (PASCAL, 1961, fr 560/431, p. 194). Logo, a geração que sucedeu a Adão pode chegar a um caminho que supere sua natureza corrompida somente a partir da fé cristã, do legado do sacrifício salvífico de Cristo, por meio da obtenção da graça divina.

Em vista disso, já nos encontramos no campo sobrenatural e não mais natural (cf. PASCAL, 1961, fr 805/961, p. 269), pois o legado de Cristo, de seu sacrifício salvífico pela humanidade, rompe com a ordem natural e,

nesse salto, abre ao homem o caminho da graça divina sobrenatural. Cabe ainda enfatizar que, segundo Philippe Sellier, em *Pascal et Saint Augustin*: "O amor de Deus, ou caridade, é inseparável da humildade" (SELLIER, 1995, p. 188). É por meio do legado do sacrifício crístico, de seguirmos a fé cristã em uma postura humilde e caridosa, que se torna viável receber a graça. Não como prêmio por um mérito individual, mas sim como reencontro e ligação com o divino. E é exatamente o amor de Deus que falta ao ser humano submetido à ordem natural, em sua segunda natureza decaída, em que permanece sempre ansioso por um novo objeto de amor para preencher o vazio deixado pela falta de Deus, o único verdadeiro bem (cf. PASCAL, 1961, fr 692/269, p. 232). Portanto, apenas em Deus, em uma dimensão sobrenatural, na via caridosa humilde, nos legada por Cristo, que o homem pode efetivamente se satisfazer. Por conseguinte, o divertimento não teria o poder de salvar a humanidade ou de levá-la à graça divina, dado seu estatuto ambivalente, como destacado no fragmento 171/414 dos *Pensées*:

> A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento, e, contudo, é essa a maior das nossas misérias. Pois é isso que nos impede principalmente de pensar em nós mesmos, e o que nos faz perder insensivelmente. Sem isso, estaríamos entediados, e esse tédio nos faria buscar uma maneira mais sólida de sair dele. Mas o divertimento nos diverte e nos leva insensivelmente à morte (PASCAL, 1961, fr 171/414, p. 407).

O tédio do qual o divertimento nos desvia é um índice do quanto o ser humano está sozinho na ausência do amor de Deus. E *nos faria buscar uma maneira mais sólida de sair dele*, posto que nos mostraria a impossibilidade de nos realizarmos plenamente sem o contato com o divino. Logo, é preciso que o homem deixe a anestesia do divertimento, reconheça sua própria condição precária e entenda que só o amor de Deus é proporcional à necessidade de um amor infinito. Essa constatação é uma etapa necessária

para que a humanidade tente buscar o caminho da graça divina. Assim, o tédio pode ser um pouco menos assustador ao emergir como um ponto provisório e terreno, anterior à possibilidade redentora da graça.

Nessa perspectiva, o divertimento até pode aplacar nosso tédio e vertigem diante do contato com o vazio da segunda natureza humana, mas simultaneamente é a maior de nossas misérias, pois evita que possamos superá-las tanto ao nos desviar de sua constatação quanto ao fazer com que esqueçamos de nossa própria condição após a queda. Dado que o divertimento consola, mas também perpetua a perdição humana após o pecado adâmico. Afinal, reconhecer a situação precária da nossa segunda natureza é crucial para que se possa seguir o caminho da fé cristã, na busca da graça divina. Logo, o homem pascaliano manifesta uma segunda natureza caracterizada pela constante tentativa de fuga do seu próprio vazio após a queda, por meio do divertimento que desvia e distrai de sua condição miserável.

Desse modo, o *descentramento de si* que ocorre no divertimento nos leva a focar em algo além de nós mesmos, a deslocar nossa atenção para atividades que nos façam esquecer de nossa própria condição falha e corrompida. Fuga que leva ao esquecimento de si. Cabe enfatizar, porém, que a infelicidade humana generalizada, após o pecado original, é condição necessária, mas não suficiente, para explicar o divertimento. E que ainda não é evocada isoladamente, sem acompanhar a observação pascaliana do comportamento humano, como se dá na análise do logro dos filósofos sobre o divertimento:

> E a atitude dos filósofos, que crêem que o mundo é muito pouco razoável por passar o dia todo a correr atrás de uma lebre que ninguém desejaria comprar, demonstra que nada conhecem da nossa

> natureza. Essa lebre não nos livra da visão da morte e das misérias, mas a caça - que nos desvia dela – dela nos livra (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87).

O insensato que persegue uma lebre é criticado pelo filósofo semi-hábil, capaz de manobrar a ordem das razões. Ele não vê sentido na ação da maioria das pessoas e as considera bobas e supérfluas, no pior dos casos suas atitudes perfazem um desperdício grave de tempo que poderia ser melhor empregado. No entanto, pelo contrário, Pascal defende que é este filósofo quem não entende nada do que se passa no divertimento. Posto que o importante é fugir de si próprio, *do coração*[4] *oco e cheio de baixezas* (cf. PASCAL, 1961, fr 143/139, p. 91), da visão da miséria e da morte que viria à tona caso o homem pensasse sobre ele mesmo: "Por isso, os homens que percebem naturalmente a sua condição evitam por todos os modos o repouso e tudo fazem para procurar o tumulto. Não que não tenham um instinto que os leve a conhecer a verdadeira beatitude [por meio da graça divina]." (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87). Assim, é indiferente o alvo da atividade. Todavia, uma vez que a condição humana é paradoxal, a humanidade apresenta tanto o instinto de *fuga de si* quanto o que conduz *à felicidade verdadeira*, à busca pela graça divina:

> Têm [os homens] um instinto secreto, que os leva a procurar divertimentos e ocupações exteriores, nascido do ressentimento de suas

4 Segundo Jean Laporte, em *Le Coeur et la Raison selon Pascal*, em Pascal, o termo coração emerge como um conceito, pois "é o fundo da vontade, as profundezas da alma, onde atingimos o mais essencial na natureza e ao mesmo tempo pelo que a natureza se encontra e se abre para o sobrenatural." (LAPORTE, 1950, p. 118). E cumpre sublinhar que, por exemplo, é o coração quem dá os princípios para a razão: "Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los" (PASCAL, 1961, fr 282/110, p. 122).

> contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira natureza, que os faz conhecer que a felicidade só está, de fato, no repouso, e não no tumulto; e desses dois instintos contrários, forma-se neles um intento confuso, que se oculta da vista no fundo da alma, e os leva a procurar o repouso pela agitação, e a imaginar sempre que a satisfação que não têm acabará chegando, se, superando algumas dificuldades que anteveem, conseguirem abrir por ali uma porta ao repouso (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88).

Como enfatiza, por um lado, Laurent Thirouin (2005, p. 217 - 247), em *Le moi haïssable, une formule équivoque*, diante do fato inescapável, exceto via divertimento, de que nossas imperfeições não podem ser sanadas, devemos nos voltar para o único objeto capaz de satisfazer nossa capacidade de amar, ou seja, Deus, a partir da graça divina. E, por outro lado, como afirma Potts, em *Pascal's contemporaries and "le divertissement"*, sobre esse mesmo excerto pascaliano, Pascal "então concluirá que isso [o paradoxo das duas naturezas humanas] só pode ser explicado e resolvido satisfatoriamente em termos da fé cristã" (POTTS, 1962, p. 32). Isto é, os dois comentadores assinalam que o extravio do divertimento é somente provisório, algo que tanto nos distrai quanto nos impede de buscar o verdadeiro caminho da felicidade, do legado crístico, da graça, única possibilidade real de superarmos nossa situação miserável após a queda. Não obstante, retomemos a argumentação de Pascal, segundo a qual a crítica mal encaminhada do filósofo semi-hábil ainda pode aprofundar o exame da questão relativa à infelicidade humana e ao divertimento:

> Assim, erramos ao criticá-los [os insensatos]; o erro deles não seria de procurar o tumulto, se só o procurassemcomo um divertimento; o mal é que o procuram como se a posse das coisas que buscam devesse torná-los perfeitamente felizes, e nisso sim, há razão para qualificar esta pretensão como vã; de maneira que em tudo isso,

> tanto os que criticam como os que são criticados não entendem a verdadeira natureza do homem (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 87).

Não existiria motivo para censurar o insensato se ele fosse hábil, ou seja, se ele soubesse que o relevante em sua atividade é ela própria e não seu suposto alvo explícito. Nessa direção, ainda que o objetivo do divertimento se efetive e alcancemos uma felicidade momentânea, seremos em seguida instados a um novo divertimento, pois precisamos incessantemente desse movimento constante para evitar o contato íntimo com nós mesmos. Logo, o erro do insensato é crer que aquilo a motivá-lo é o objetivo facilmente substituível de sua ação, conquanto acerte em se divertir para escapar do sofrido encontro consigo mesmo. Assim, em um registro mais profundo do problema, Pascal mostra que o filósofo também se equivoca, embora de modo diferente do insensato. Em suma, os erros do insensato e do semi-hábil podem ser entendidos como metáforas pertinentes à questão investigada, dado que figuram tanto a posição do senso comum quanto a de muitos eruditos.

Nesse cenário, segundo Pascal, "o homem é tão infeliz que se aborreceria mesmo sem nenhum motivo de aborrecimento, pelo próprio estado de sua compleição; e é tão vão que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a menor coisa, como um taco e uma bola que empurra basta para diverti-lo" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Não é preciso muito para divertir. A distração que desvia o homem de pensar sobre si mesmo pode ser desencadeada por qualquer coisa. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, em introdução aos *Pensamentos*: "O que há de comum em todas essas distrações é aquilo que hoje chamaríamos de alienação: o ato de colocar o sentido da vida em algo alheio à própria vida, naquilo que ela tem de essencial" (LEOPOLDO e SILVA, 2005, p. XIII). O escopo do divertimento, por conseguinte, abrange toda e qualquer ação humana que distancie o ser humano de pensar na sua própria condição.

Nestes termos, Pascal destaca então a posição do hábil que, em contraposição ao insensato e ao semi-hábil, não tenta se justificar dizendo que *persegue a lebre pela lebre*: "– Mas, direis, que objetivo procura ele em tudo isso? – O de se gabar amanhã entre os amigos de haver jogado melhor do que o outro. Por isso também suam em seus gabinetes para mostrar aos sábios que resolveram um problema de álgebra que ainda ninguém resolvera" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Dado que o hábil quer, isso sim, se gabar, "se matam para notar essas coisas, não para se tornarem avisados, mas somente para mostrar que as sabem; e esses são os mais tolos do bando, pois o são com conhecimento, enquanto se pode pensar dos outros que deixariam de sê-lo se tivessem esse conhecimento" (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 88). Talvez, quem sabe, os outros dois resolvessem seguir outro rumo se soubessem aquilo que o hábil conhece: que o divertimento vale por si mesmo, é oco, dessubstancializado, válido pelo poder de nos tirar de nós mesmos e distrair com qualquer atividade a esmo. Devido a isso o hábil, ainda que entenda o que acontece, é o mais tolo e parece não se importar em aderir ao jogo. E, assim, ele foge de si mesmo sabendo disso, pois prefere esquecer sua própria condição. Além disso, Pascal ainda postula que não é qualquer distração que é efetiva para o homem, pois:

> Um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta (PASCAL, 1961, fr 139/136, p. 89).

Dessa maneira, o divertimento se combina às paixões, à imaginação, à ilusão. Como enfatiza Martine Pécharman, em *Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l'immortalité*, proceder dessa maneira "permite ao homem

dotar-se de uma imortalidade fingida e de um ser imaginário, e agir como se a morte não existisse" (PÉCHARMAN, 2003, p. 19). No desvio do encontro consigo mesmo o ser humano mobiliza diversos recursos, mas sempre com o mesmo fim: distraí-lo de pensar em sua própria condição finita. Em outras palavras, o divertimento evita que se reconheça a própria finitude, no limite, a morte. Compete observar que, por outro lado, a possibilidade da graça divina já excede a ordem natural, ou seja, nesta última não há como o homem escapar do apelo imaginativo e ilusório do divertimento.

Entretanto, ainda falta uma figura nesse quadro: a do cristão perfeito. Posto que nenhum dos outros três o era, apesar de até poderem afirmar sua fé em Cristo. Vale sublinhar que o caminho que busca a graça é bem específico. Pascal inclusive, em certas passagens, faz questão de explicitar que não se refere a este cristão ao descrever o divertimento: "Em tudo isso não falo dos reis cristãos como cristãos, mas apenas como reis" (PASCAL, 1961, p. 90, fr 142/137). Se até os reis se divertem, não o fazem enquanto cristãos, mas sim na medida em que são homens? Um cristão perfeito não se diverte? Rigorosamente, não. Mas isso exige uma explicação e pode engendrar leituras ambíguas. A começar pelo fato de que ninguém deve se julgar a salvo do divertimento, pois "se não descer a isso, se quiser permanecer noutro nível, será ainda mais tonto, porquanto terá procurado elevar-se acima da humanidade, sem passar de um homem, afinal, isto é, de alguém capaz de pouco e de muito, de tudo e de nada. Nem anjo nem animal: homem apenas" (PASCAL, 1961, fr 140/522, p. 90). Portanto, o homem precisa aceitar sua condição paradoxal, antes de mais nada, para que talvez possa alcançar a graça divina.

Desse modo, arriscamos que uma possível interpretação para estes dois últimos fragmentos citados é a de que o cristão talvez consiga ir além das ações vazias do divertimento, mas não por mérito próprio e seria um

tonto se achasse isso. Ele, na verdade, só pode superar as consequências do pecado original por meio da graça, ou seja, saindo do plano natural para o sobrenatural. É pela ação de Deus, de sua misericórdia sobrenatural, que se abre a chance da salvação humana, ainda que em vida terrena jamais tenhamos garantia de sua obtenção definitiva. Qualquer um que vangloriar-se acima da ordem natural, de sua própria natureza finita e corrompida, por si mesmo, exclusivamente por esforço pessoal, será para Pascal, com efeito, *tolo*. E, dessa forma, o insensato, o semi-hábil e o hábil divergem do cristão no divertimento precisamente por não escaparem da ordem natural, de uma natureza corrompida. Logo, eles estão fadados ao divertimento e outro destino só é possível para o cristão perfeito, pois no caminho da graça, nos legado por Cristo, para além da ordem natural, não é necessário mais fugir do vazio finito e miserável de si mesmo por meio do divertimento.

Portanto, Pascal procura a razão subjacente ao comportamento humano, em suas contradições e impasses, a partir da observação de como se efetivam, se concretizam, as ações humanas na ordem natural. Nesse sentido, a leitura pascaliana estabelece a ideia de duas naturezas paradoxais cuja permanente tensão determina o divertimento. E por meio destes conceitos confere inteligibilidade à angustiante sensação de vazio, ou de inutilidade, presente nas diversas atividades do homem. Cumpre enfatizar que nossa hipótese é a de que essa posição pascaliana, acerca da situação conflituosa do ser humano diante de uma constante percepção de que *algo falta*, converge em pontos decisivos com a abordagem da psicanálise, na medida em que Pascal tanto procura elucidar esta sensação de *negativo* quanto concebe suas categorias em termos de conflitos que remetem a uma condição humana paradoxal. E para fundamentarmos esta tese a seguir apresentaremos o enfoque psicanalítico.

Após essa breve discussão sobre o divertimento e a graça em Pascal, o presente artigo volta-se para a psicanálise e com um objetivo bem delimitado, a saber, como ela teoriza as origens humanas e as suas consequências, por meio do conceito de *Coisa* (*das Ding*), de *representação*, de *pulsão* e de *fantasia*. Assim como Pascal, Freud também observou e tentou compreender os conflitos e paradoxos do ser humano, história que é notoriamente conhecida. Nessa perspectiva, começamos pela discussão do conceito freudiano de *Coisa* (*das Ding*), o qual, conforme Freud, em *Projeto para uma psicologia científica*[5], propõe a existência de um componente não assimilável ao conjunto de percepções:

> (...) No início da função judicativa, quando as percepções despertam interesse devido a sua possível conexão com o objeto desejado, e seus complexos são decompostos num componente não assimilável (a Coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividade) – o que chamamos de compreensão -, dois vínculos emergem [nesse ponto] em relação com o enunciado da fala (FREUD, 1996, p. 421).

Freud, neste artigo anterior aos psicanalíticos, enquanto situa-se ainda exclusivamente como profissional médico, aponta que o encaminhamento no ser humano destas estimulações passa por articulações neurológicas, ainda hoje bastante desconhecidas, cuja consequência é a constituição do *campo mental*, ou do que Freud chama de *aparelho psíquico* ou mesmo de *alma*. O artigo ainda apresenta ideias que permeiam toda a obra freudiana, e assinala a *Coisa* (*das Ding*) como um componente elidido do conjunto perceptual do indivíduo. Anos depois, por sua vez, Lacan destaca ao longo

5 Cumpre observar que o texto é escrito em 1895, mas é publicado somente após a morte de Freud, em 1950.

do *Seminário, livro 7 – a ética da psicanálise* que o conceito de *Coisa* refere-se a um "elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* [do vivido junto a um outro ser humano que é próximo] como sendo, por sua natureza estranho, *Fremde*" (LACAN, 2008, p. 67). Por outro lado, ainda sobre esse elemento isolado da totalidade da experiência, Garcia-Roza, em *Introdução à metapsicologia freudiana, 3*, comenta que:

> Em três momentos do Projeto [*Projeto para uma psicologia científica*], Freud faz uma clara referência a uma divisão dos complexos perceptivos num componente não assimilável (Ding) e num componente conhecido do eu através de sua própria experiência (...). Nesses textos iniciais, fica clara a ideia de que no nível das *Vorstellungen* [representações] algo permanece de não assimilável, de excluído da organização psíquica, ou, melhor ainda, de um "interior excluído", em torno do qual a organização psíquica se faz. E Lacan pergunta sobre esse "interior" no momento em que o aparato psíquico está ainda se formando: "Interior de quê?" (...). O que ele [Lacan] aponta como esse "interior" é "o Real-Ich, o real derradeiro da organização psíquica". *Das Ding*, é o que é excluído desse real psíquico, e não parte integrante dele (GARCIA-ROZA, 1995, pp. 146-7).

Compete sublinhar que Lacan desenvolve uma nova interpretação do conceito de *Coisa* (*das Ding*) freudiana, a começar pelos desdobramentos da ideia de *Real-Ich*, ou seja, de um estado originário do *eu* no qual ainda não se distinguem o *eu* do *mundo exterior* ou o prazer do desprazer, algo que ocorreria apenas no momento em que o organismo passa a diferenciar estímulos controláveis, externos, ou dos quais é viável fugir, de outros, internos, cuja presença precisa ser suportada. Estes últimos constituem o *Lust/Unslust* (cf. LACAN, 2008, p. 75), com a transformação do *eu inicial* em *eu-prazer* e *eu-desprazer*. Para Lacan, é por meio do *Lust* que emerge uma organização psi, antes do que ela inexistiria, não havendo mínima diferenciação entre humano e animal. Lacan, nesse quadro, defende que:

"O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer (...)" (LACAN, 2008, p. 68). Qualquer tentativa de reproduzir o prazer original por parte do *infans*[6] é frustrante pelo objeto ser sempre *die Sache*, alguma *coisa* inscrita em uma dada ordem coordenada e manejável por *ele*, e não *das Ding*, alguma *Coisa* estranha e por *ele* não assimilável (cf. LACAN, 2008, p. 58).

Por conseguinte, o encontro com essa *Coisa* estranha, *das Ding*, é sempre maior do que a realidade da *coisa* figurada e representada, *die Sache*. Nesse sentido, ainda segundo Garcia-Roza: "Algo no nível das *Vorstellungen* [representações] (...) sinaliza a coisa. Esse algo não é uma coisa, nem tampouco a própria Coisa disfarçada, travestida de objeto, mas um vazio que não pode ser preenchido adequadamente por objeto algum" (GARCIA-ROZA, 1995, pp. 153-4). Portanto, há no núcleo da mente humana um vazio, um nada, a *Coisa*.

Ademais, cumpre observar como acontece tal *ordem manejável* pelo ser humano, como se dá a dimensão *die Sache*. Nesse processo, o conceito de *representação* emerge como central em sua articulação ao de *pulsão*, bem como ao que é indicado na *realidade*. Um exemplo disso, como oferecido em *Conferências introdutórias à psicanálise*, são os lapsos verbais cotidianos, em que um termo é trocado por outro em um ato-falho que intriga o interlocutor e o próprio falante (cf. FREUD, 2014, pp. 40-1). Desse modo, a *representação* tem

6 Trata-se de "termo que o próprio Lacan emprega para qualificar a criança antes que ela utilize a linguagem." (KAUFMANN, 1996, p. 157). *Infans* remete à teoria da constituição do sujeito lacaniana, mais precisamente ao momento de passagem da criança do estado de indiferenciação, que Lacan chamou período de *corpo despedaçado*, ao de objeto, que Lacan chamou de *estádio do espelho*.

uma vida própria na mente humana, como destacaremos a seguir a partir das ideias de Piera Aulagnier. E um dos seus efeitos é a *das Ding* ou a *Coisa* perdida, em contraposição ao plano da *die Sache*. Em uma analogia simples, a fim de elucidar tais conceitos e guardadas as devidas proporções, seria algo comparável a como Kant (2012, p. 77 [B43]) propõe que os objetos possam vir a ser conhecidos, ou seja, a partir da ideia de: uma *coisa em si*, como são neles mesmos, inacessíveis devido à nossa especificidade enquanto seres humanos; e de um *fenômeno*, acessível ao conhecimento humano por meio de suas faculdades, intuição e entendimento. Todavia, essa divisão seria proposta em solo freudiano.

Além disso, compete indicar que uma outra faceta dessa situação se revela mediante o conceito psicanalítico de *pulsão*. De acordo com Freud, em *Os instintos e seus destinos*, a *pulsão* pode ser entendida como uma exigência de descarga da excitação interna do organismo, mas que requer um trabalho específico:

> Nada nos impede de incluir o conceito de instinto naquele de estímulo: o instinto seria um estímulo para a psique [a mente]. Mas logo somos advertidos para não equiparar instinto e estímulo psíquico [mental]. Evidentemente existem, para a psique [a mente], outros estímulos além dos instintuais, aqueles que se comportam de maneira bem mais semelhante à dos estímulos fisiológicos. Quando uma luz forte bate no olho, por exemplo, não se trata de um estímulo instintual; mas tal é o caso quando se nota um ressecamento da mucosa da faringe, ou uma irritação da mucosa do estômago (FREUD, 2010, p. 53).

Nessa perspectiva, o psicanalista desenvolve a proposta de que a *pulsão* não provém do exterior, mas sim do interior do próprio organismo, implicando em ações diferentes daquelas dirigidas a eliminar excitações provenientes do exterior, como as operantes para encaminhar a sinalização

disparadora das ações do arco reflexo, por exemplo. Isto para Freud torna *constante* o impacto do estímulo interno, ao passo que o do exterior seria apenas momentâneo ao exigir um trabalho cujo fim seria ou uma nova ação dirigida ao ambiente ou mesmo a sua simples eliminação. A fonte da *pulsão*, por outro lado, ao originar-se de dentro do organismo realizaria uma pressão constante, tornando, portanto, sua eliminação definitiva inviável, quer a partir da fuga, quer por qualquer outra medida.

Nestes termos, é exigido à mente, ao aparato psíquico, que paulatinamente contenha e elimine a *estimulação interna*, que é designada em psicanálise pela categoria metapsicológica de *pulsão*. A despeito de ser comum se verter *Trieb*, palavra empregada por Freud em seu texto original em alemão, para o vocábulo *instinto*, é também necessário cuidado para não se tomar o conceito freudiano em exame como um mero prolongamento das noções da fisiologia humana ou animal, motivo pelo qual se tornou igualmente corrente a tradução em português, e em outros idiomas, pelo termo *pulsão*. De qualquer maneira, as especificidades dessa *estimulação interna* as diferenciam das *excitações provenientes do exterior*. Posto que estas últimas requerem uma ação do organismo para que haja sua remoção, como ocorre no arco reflexo, ao passo que a *pulsão*, a *estimulação interna* ao organismo, impõe um trabalho específico para a mente ao permanecer constantemente ativa. A satisfação *pulsional* efetiva-se, assim, só parcialmente, dada essa contínua pressão e a impossibilidade de sua plena eliminação. Pois o trabalho que a pulsão dirige à mente é ininterrupto:

> [...] vamos atribuir ao sistema nervoso, em termos bem gerais, a tarefa de dominar os estímulos. [...] Os estímulos externos colocam apenas a tarefa de subtrair-se a eles, o que acontece então por movimentos musculares, dos quais um alcança o fim e, sendo o mais apropriado, torna-se disposição hereditária. Os estímulos instintuais [*pulsionais*] que surgem no interior do organismo não podem

> ser liquidados por esse mecanismo. Portanto, colocam exigências bem mais elevadas ao aparelho nervoso, induzem-no a atividades complexas, interdependentes, as quais modificam tão amplamente o mundo exterior, que ele oferece satisfação à fonte interna de estímulo, e sobretudo obrigam o aparelho nervoso a renunciar à sua intenção ideal de manter a distância os estímulos, pois sustentam um inevitável, incessante afluxo de estímulos (FREUD, 2010, pp. 55-6).

As vicissitudes da pulsão a localizariam, portanto, como um conceito na fronteira entre o mental e o somático, dado que o conceito de pulsão "nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma [mente], como uma medida do trabalho imposto à psique [mente] por sua ligação com o corpo" (FREUD, 2010, p. 57). A mente humana, ou aparato psíquico, precisa encaminhar os *estímulos internos* com os quais lida por meio do seu registro e inscrição em um *campo representacional*. Atividade que liga e une o corpo, o organismo, *as estimulações internas*, à alma, à mente, ao registro simbólico ou representacional. E, cabe frisar, segundo Joel Birman, em *Estilo e modernidade em psicanálise*, isso é algo que ainda depende do encontro de objetos que sejam capazes de oferecer experiências de satisfação, estabelecendo um *circuito pulsional*:

> (...) a pulsão é uma força (*Drang*), antes de mais nada, que precisa ser submetida a um trabalho de ligação e de simbolização para que possa se inscrever no psiquismo propriamente dito. Esse processo foi denominado domínio da força pulsional, que se realizaria simultaneamente nos registros do objeto e da representação, de forma a se constituir o circuito pulsional (BIRMAN, 1997, p. 63).

São muitas as consequências conceituais a partir da ideia de *pulsão* e de *representação* enquanto atividades constantes de *processamento de estímulos*, com a constituição de uma realidade manejável, *die Sache*, cujo corolário

é sempre um resto inassimilável, algo que faz falta e é um vazio ou um negativo presente na mente, isto é, a *Coisa*, a *das Ding*, conforme citamos anteriormente a partir da leitura lacaniana da obra de Freud. Por sua vez, o presente artigo apresenta a seguir um desses efeitos do trabalho psíquico de *encaminhamento pulsional*: a *fantasia* como uma resposta *representacional* para as exigências dessa *estimulação interna* dirigida à mente. Em primeiro lugar, segundo Laplanche e Pontalis, em *Vocabulário de psicanálise*, a *fantasia* se caracteriza por ser um:

> Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente. A fantasia apresenta-se sob diversas modalidades: fantasias conscientes ou sonhos diurnos; fantasias inconscientes como as que a análise revela, como estruturas subjacentes a um conteúdo manifesto; fantasias originárias (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 169).

Nesse quadro, a fantasia enquanto um *roteiro imaginário* conduz boa parte da vida humana. E um dos exemplos psicanalíticos disso, de como a mente pode mapear e organizar seus afetos, *pulsões*, por meio da *fantasia*, é fornecido pelas propostas metapsicológicas de Aulagnier, em *Um intérprete em busca de sentido – II*. Pois a psicanalista descreve como a *representação* opera na *fantasia* predominante em cada etapa da constituição da mente humana. Arrolam-se, assim, três fases: originário, primário e secundário (cf. AULAGNIER, 1990, p. 172 -179). Respectivamente, a primeira (cf. AULAGNIER, 1990, p. 174) é consequência da própria atividade corporal do *infans* e sua representação é o pictograma, pautado no sensorial. O *funcionamento originário*, dessa forma, se deve à atividade orgânica do *infans*, cuja representação pictografante é uma espécie de imagem, motora ou sensível. Ademais, o *originário* é coextensivo às atividades e excitações corporais, transformando *zona sensorial* em *zona*

erógena a partir do contato com o outro cuidador. Compete salientar que a *representação pictografante* não tem lugar nas representações das ordens posteriores e permanece oculta para sempre. Assim, o adulto, a mente já constituída, jamais possui conhecimento do *pictograma*, da representação do originário.

O *processo primário* (cf. AULAGNIER, 1990, p. 176), por seu turno, funciona sozinho somente em certos momentos. Nele a realidade da separação se impõe e a mente é levada a se representar destituída do poder de se autoengendrar prazer. Em outras palavras, o primário se articula para encaminhar as experiências de alternância entre presença e ausência do outro, por exemplo, do adulto cuidador. Algo que, assim, se alicerça sobre uma noção de separação desse *outro próximo*. Ademais, se em um primeiro instante o *primário* produz apenas a imagem dos objetos enquanto representação, posteriormente a estas agrega também a representação da imagem da palavra enquanto significação primária, mas ainda não como signo linguístico.

O ponto cardeal do *registro primário* é o postulado de figurabilidade, em que há três elementos, a saber, um a *olhar* outros dois ou dois *espaços* sob a onipotência do desejo de um só, por exemplo: fantasiante-mãe/outro sem seio; mãe-outro sem seio/fantasiante; fantasiante-outro sem seio/mãe. Com o prazer e o desprazer vividos nos sucessivos encontros e desencontros sendo assim representado e atribuído ao desejo do outro em dar ou em recusar prazer. Entra-se, então, na ordem cultural, uma vez que este outro marca uma alteridade da qual toda mente ou aparato psíquico depende para se constituir. Cumpre apontar que caso o desprazer não possa ser atribuído e representado como o desejo de um outro, será visto como autoengendrado, remetendo ao *funcionamento pictografante* da fase anterior.

Por fim, o surgimento do *eu*, propriamente dito, com a aquisição da linguagem, marca a entrada no *funcionamento secundário*, cuja representação é a *ideativa* (cf. AULAGNIER, 1990, p. 177). A relação com o desejo do outro cuidador, corrente no *processo primário*, gradualmente permite que a criança enuncie seu desejo de modo mais independente e não mais apenas do interior da lógica tudo ou nada/tenho ou não tenho do *processo primário*. Dado que passa a intervir uma exigência de significação no campo do discurso, com base no postulado da significação das experiências. Abre-se então a possibilidade de o sujeito narrar-se, constituindo uma história sobre si mesmo, podendo tanto pensar e planejar seu próprio futuro quanto compreender seu passado. Aulagnier ainda enfatiza que estes três modos de funcionamento continuam em ação a vida inteira, portanto, não se trata de fases ou de processos mentais que sejam superáveis, mas sim articuláveis. Isso permite compreender, por exemplo, como um som ou um aroma podem acionar reações imprevistas. Pois nem tudo está sob o controle narrativo da mente por meio do *funcionamento secundário,* com os outros dois registros permanecendo ativos, embora menos explícitos.

Desse modo, a mente humana jamais consegue representar a totalidade do real e percebe este último apenas provisoriamente, devido à experiência de estranhamento ou nostalgia da *Coisa*, *das Ding*. Posto que o aparato psíquico intui, pelos limites da atividade representativa, que perdeu *algo* para sempre, que *alguma coisa* escapa e não se inscreve no registro simbólico. Pois nem tudo é manejável, *die Sache*. A mente do homem está, assim, fadada a se dividir entre esse *vazio* e a busca incessante de uma *completude*, de um possível reencontro da *Coisa* para sempre desvanecida, mas que funda o próprio campo mental. Isso deve-se a *algo* exceder sempre a capacidade do aparelho psíquico de encaminhar os *estímulos internos* ao organismo, dado

que esta *pressão pulsional* é incessante e engendra continuamente um *resto* que impede uma *representação* completa da experiência humana.

Por conseguinte, a psicanálise aponta que a *maquinaria fantasiante* mobilizada pela *atividade representacional* da mente é a contraparte subjetiva da finitude humana diante da realidade, das faculdades mentais de todos nós serem limitadas para inscrever e processar em definitivo toda a estimulação pulsional. Logo, a partir da observação do comportamento do homem, a psicanálise postula que estamos desde o princípio fadados ao encontro com a realidade, apesar de, nesse caminho, também dela nos desencontrarmos. O referencial psicanalítico, portanto, descreve uma situação paradoxal, conflituosa e inevitável para todos nós, devido à insistência de um resto inassimilável ao conjunto representativo, porém que insiste em exigir sua inscrição em virtude da atividade pulsional, da saudade de algo *perdido*, da *das Ding*. Trabalho infindável, de Sísifo, o qual contrapõe essa *falta* à busca pela *completude*, à tentativa de se representar, conhecer, a totalidade da experiência, do real. Cabe sublinhar que estas conclusões guardam semelhança com a argumentação de Pascal, conquanto que por outra via e em outro marco conceitual, conforme discutiremos a seguir.

O HOMEM PARADOXAL: ENTRE PASCAL E A PSICANÁLISE

A interpretação pascaliana e a psicanalítica que apresentamos até agora poderia ser chamada de trágica, na medida em que não concebe o ser humano fora de conflitos que o confrontam diuturnamente. Entretanto, taxar as duas posições de catastrofistas não deixa de ser parcial ou ainda algo que pode assumir tacitamente um ideal de homem, no caso, de uma humanidade apta a superar suas próprias contradições em definitivo. Outrossim, essa possível crítica por si mesma, sozinha, também não basta

para responder à questão de como o ser humano lida com seus próprios limites e angústias. Por outro lado, tanto Pascal quanto a psicanálise não discutem um homem abstrato, mas sim se baseiam em uma observação atenta de como se efetiva a experiência humana, pensam como se dá nossa condição finita, embora as duas leituras mobilizem conceitos diferentes e assumam pontos de partida distintos.

Não obstante, é possível defender que esta última afirmação não é de todo fidedigna a Pascal, ou que seria pelo menos inexata, dado que o filósofo concebe não só o divertimento como extravio, a partir de uma análise da razão subjacente às ações humanas concretas, mas igualmente indica a existência da graça divina, por meio da consideração de elementos da teologia cristã estabelecidos nas *Escrituras*. Esta censura se justifica em parte, desde que seja considerado o *plano sobrenatural*, pois no *âmbito natural* o ser humano nunca pode se arrogar acima de sua condição finita. Logo, de um lado, o solo teológico no qual se move a argumentação pascaliana, um de seus pressupostos, o afasta da psicanálise; porém, de outro lado, a devida consideração do comportamento humano, outro de seus pressupostos, aproxima Pascal da abordagem psicanalítica. Dessa maneira, não é possível simplesmente combinar ou sintetizar a posição de ambos e tampouco é isso o que concluímos.

A hipótese deste artigo, por sua vez, é a de que os dois referenciais convergem, no que pesem suas diferenças, na análise da experiência humana concreta ligada a um plano natural, posto que as categorias das duas perspectivas têm o mesmo objetivo: obter um entendimento adequado da razão subjacente às contradições, angústias e conflitos observados nas ações humanas cotidianamente. Apesar, por exemplo, da distância do conceito psicanalítico de fantasia, em virtude da exigência representativa do circuito pulsional, com o de divertimento, derivado da fuga de uma situação humana

miserável após o pecado original, as duas formulações guardam entre si um importante ponto em comum, a saber, procuram conferir inteligibilidade a uma estranha sensação de *perda* observada em toda a humanidade. Seja ao atribuir esta constatação à privação, a uma segunda natureza após a queda, depois do pecado original; seja ao atribuir esta constatação a algo inassimilável pela mente e que faz falta, à intuição da *Coisa*. Portanto, nos dois casos se desenha uma compreensão dos desdobramentos implicados na finitude humana, em sua condição paradoxal, mais especificamente em como ocorre uma estranha sensação, ideia de que *algo sempre faz falta*, mesmo *que nada falte* ou ainda quando se *parece ter tudo*, a despeito de não se saber precisar o quê ou como.

Talvez a resposta seiscentista e a contemporânea seja, malgrado todos os esforços, insuficiente para solucionar esta indagação persistente: como podemos conhecer o infinito, a totalidade do real, se somos finitos, circunscritos a um organismo mortal? Esta possibilidade seria mera ilusão ou fruto do excesso de ambição da humanidade? Desejamos ultrapassar nossos conflitos em nome de uma suposta condição de plenitude operante em algum momento remanescente das origens do ser humano, de sua criação divina ou de sua constituição psíquica? E tal questão, por exemplo, seria mais bem discutida em termos teológicos (como pensou Pascal) ou em termos do funcionamento neuronal (como pensou Freud)? Em qualquer caso, embora existam diferenças marcantes entre a argumentação pascaliana e a da metapsicologia psicanalítica, a situação conflituosa e paradoxal do ser humano é um fato incontornável que nos interpela, bem como suas consequências, e exige de nós um posicionamento, tanto pessoal quanto teórico, quer leiamos Pascal, quer prefiramos ler Freud, quer se busque uma resposta em outro lugar.

A PARADOXICAL VOID? BETWEEN PASCAL AND PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT: This article seeks to reveal how Pascal and the psychoanalytical approach, specifically Freudian and Lacanian, thought of the experience of a finite human being in the face of a paradoxical situation, since the proposals of psychoanalysis and Pascal, although two centuries apart, have common points that perhaps help to clarify their own positions. In this context, the hypothesis that we discuss below is that both Pascal and psychoanalysis form their categories from an attentive observation of human behavior which seeks to understand why a constant feeling of emptiness marks the human experience. Thus, our investigation will be carried out through, on the one hand, the comparison of the Pascalian concepts of *divertissement* and *grace* with, on the other hand, the metapsychological ideas of *das Ding*, *representation*, *instinct* and *fantasy* of psychoanalysis.

KEYWORDS: *Divertissement*, grace, *das Ding*, representation, instinct, fantasy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AULAGNIER, P. (1990). *Um intérprete em busca de sentido – II*. São Paulo: Escuta.

BIRMAN, J. (1997). *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34.

FREUD, S. (1996). "Projeto para uma Psicologia Científica (1895)", in: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*.vol.I. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (2010). "Os instintos e seus destinos (1915)", in: FREUD, S. *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2014). *Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise* (1916 - 1917). São Paulo: Companhia das Letras.

GARCIA-ROZA, L. A. (1995). *Introdução à metapsicologia freudiana, 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
KANT, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes.
KAUFMANN, P. (Org.). (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
LACAN, J. (2008). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
LAPORTE, J. (1950). *Le Cœur et la Raison selon Pascal*. Paris: Elzévir.
LEBRUN, G. (1983). *Blaise Pascal – voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense.
LEOPOLDO E SILVA, F. (2005). "Introdução", in: PASCAL, B. *Pensamentos/Blaise Pascal*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2002). "*O mediador e a solidão*", in: Revista Cult, n. 64, p. 44-57. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/o-mediador-e-a-solidao/ Acesso em: 13/02/2021.
OLIVA, L. C. G. (2012). "A noção de graça em Blaise Pascal", in: *Cadernos Espinosanos*, n. 26, pp. 25-45.
PASCAL, B. (1909). *Pensées et opuscules* (5e édition revue) – par Brunschvicg. Paris : Librairie Hachette et cie. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56034742.r=pascal%20pensees?rk=64378;0
Acesso em: 13/02/2021.
_____. (1961). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
_____. (2005). *Pensamentos/Blaise Pascal*. Tradução de Mário Laranjeira, numeração Lafuma. São Paulo: Martins Fontes.

PÉCHARMAN, M. (2001/2003). "Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l'immortalité", in : *Cités*, n° 7, pp. 13-19.
POTTS, D. C. (1962). "*Pascal's Contemporaries and 'Le Divertissement'",* in: The Modern Language Review, vol. 57, n. 1, jan., pp. 31-40.
SELLIER, P. (1995). *Pascal et Saint Augustin*. Paris : Albin Michel.
THIROUIN, L. (2005). "Le moi haïssable, une formule équivoque", in : BEHRENS, R ; GIPPER, A; MELLINGHOFF-BOURGERIE, V. *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*. Heidelberg: Universitätvelag, pp. 217-247. Disponível em: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01804834/document Acesso em: 13/02/2021.

A LINGUAGEM EM HOBBES: 1656, 1651 E 1650

Mariana Dias Pinheiro Santos
Graduanda, Universidade Federal de Sergipe,
São Cristóvão, Brasil
marianadps4ntos@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste trabalho consiste em apresentar algumas mudanças promovidas por Hobbes entre *Elementos da Lei* e as edições inglesas de *Leviatã* e *De Corpore* no que diz respeito à sua teoria da linguagem. Sustenta-se que não é possível conceber uma unidade entre todas as obras supracitadas e que *De Corpore* contém a versão final da teoria da linguagem hobbesiana; e sugere-se que as alterações promovidas se devem, ao menos em parte, às críticas que Descartes promove nas respostas às *Terceiras Objeções* e à adoção, a partir de 1651, da geometria, enquanto método, na teoria da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes, linguagem, geometria, método, Descartes.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Um dos aspectos que mais chamam a atenção e mais promovem conflito nos leitores da filosofia de Hobbes é, sem dúvida, o da linguagem. Leibniz, por exemplo, ainda no século XVII, teria sofrido grande influência[1] das teses hobbesianas dispostas entre os anos de 1650 e 1656 e, ainda assim, teria acusado o autor de "ultranominalismo", e Stuart Mill, já no século XIX, não deixaria de elogiar o autor de Malmesbury e, ao mesmo tempo, demonstrar sua restrição à falta que Hobbes teria cometido ao ignorar a natureza da denotação e da conotação. O tratamento fornecido à linguagem, por parte de Hobbes, não deixou de, ao longo da história, conquistar adeptos e opositores.

Contemporaneamente, os intérpretes da filosofia do autor seiscentista têm demonstrado grande esforço em lançar luz sobre esse tópico. Philip Pettit, por exemplo, em sua notável obra *Made with Words*, apresenta toda a originalidade e unidade do tratamento da linguagem feito por Hobbes, e como este aspecto é fundamental para a compreensão geral da teoria do autor seiscentista, Stewart Duncan, em *Hobbes, Signification and Insignificant Names*, pretende mapear de que forma a noção de significação se dá entre as obras do filósofo de Malmesbury. No Brasil, provavelmente, o trabalho mais importante se deve ao esforço de Limongi em apresentar, em *Semântica do Materialismo*, a maneira pela qual a ciência só poderia ter sua evidência a partir do tratamento fornecido no *De Corpore*, com "cálculo acerca da aplicabilidade dos nomes às coisas" (LIMONGI, 2000, p. 113).

1 Para maior aprofundamento no tema, indica-se a leitura de: *Linguagem e Verdade em Hobbes e Leibniz,* de Moreira.

Dentro deste cenário, causa no mínimo espanto não haver trabalhos que se dediquem a uma comparação pormenorizada do que podemos considerar "teoria da linguagem" entre as obras de Hobbes. A causa disso, muito provavelmente, provém de um acordo tácito de tomar a obra hobbesiana como um único sistema fechado que, de modo geral, não sofre grandes alterações. Richard Tuck afirma que as diferenças "podem quase sempre ser entendidas como uma tentativa de Hobbes de dar maior clareza às suas ideias originais" (TUCK *apud* SKINNER, 2010, p. 14). Outros sustentam "que falar de qualquer mudança marcante de direção entre *Os elementos* e o *Leviatã* 'é fundamentalmente errôneo'" (SKINNER, 2010, p. 14). Aqui, esta atitude é negada, adotando "uma posição que nos permita captar que tipo de intervenção os textos de Hobbes podem ter constituído" (SKINNER, 2010, p. 15). Com isso, é claro, não se pretende afirmar que não há nenhum tipo de regularidade nas propostas do filósofo de Malmesbury, mas notar que, como se trata de elementos dispostos no curso do tempo, por conta de diversos fatores, estão sujeitos a alterações no que diz respeito às teses que apresentam.

É verdade que podemos notar, desde o *Elementos da Lei Natural e Política*, que "pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência" (HOBBES, 2010, E. L. 5.4, p. 19)[2], que a verdade e a falsidade dizem respeito à linguagem e que não é possível existir substância imaterial.[3] No entanto,

2 Notação adotada: E. L. para *Elementos da Lei*, DCr para *De Corpore*, L para *Leviatã* e DCv para *De Cive*. Seguido de capítulo e parágrafo.

3 Duncan argumenta que nos escritos de 1640, e até mesmo em algumas passagens do *Leviatã* e do *De Cive*, é possível identificar que Hobbes não é um materialista. Esta análise é fornecida, principalmente, a partir da correspondência entre Hobbes e Descartes nas *Terceiras Objeções,* que ocorre precisamente em 1640. Duncan afirma que, já que o materialismo é uma consideração de que tudo é matéria, e Hobbes afirma em suas objeções que não é possível conhecer a natureza de Deus, isso significaria

o tratamento dado a temas como o da compreensão entre humanos, o fundamento da ciência, o papel da marca e o método atribuído ao uso das palavras sofrem alterações entre 1640 e 1656. Algumas pesquisas já se dedicaram a buscar alterações que a obra hobbesiana sofreu no curso do tempo. Skinner, em *Hobbes e a liberdade republicana*, pretende, por exemplo, apresentar as mudanças significativas que é possível ver no conceito de "liberdade" entre as obras do filósofo de Malmesbury, e Limongi afirma que nos *Elementos da Lei* a discussão acerca dos princípios da linguagem se faz pouco presente, e que lá não é possível encontrar a tese de que a evidência é de cunho lógico-semântico. Vale lembrar, ainda, que esta obra foi escrita em 1640 e teve várias cópias circulando entre muitos fidalgos e círculos parisienses, sendo publicada, provavelmente sem a autorização de Hobbes, em 1650 (GASKIN, 2010).

que não é possível afirmar que Deus é matéria. No entanto, ainda que essa análise faça sentido dentro da argumentação proposta nas Objeções publicadas, não podemos esquecer que, em primeiro lugar, a existência, para Hobbes, está relacionada com a corporalidade, e que corpo, matéria e substância são a mesma coisa para o autor de Malmesbury; e, em segundo lugar, como evidência de que essas concepções fazem parte do pensamento hobbesiano na década de 1640, devemos lembrar que em 19 de maio de 1641 Hobbes teria escrito anonimamente outra objeção para Descartes na qual indica que Deus também é um corpo, e que é possível ver na resposta de Descartes em outra correspondência, de novembro de 1640, que Hobbes já teria afirmado que Deus é matéria. Tendo isso em vista, tomar Hobbes como um não materialista na década de 1640 requer ignorar estas correspondências. Isso não quer dizer, é claro, que o autor não tenha podido mudar de posicionamento entre as *Terceiras Objeções*, a carta de 19 de maio de 1641 e a correspondência de novembro de 1640, mas seria muito esquisito afirmar isso tendo em vista que, no primeiro caso, Hobbes pretende apenas expor suas dificuldades e oposições a Descartes, ao passo que, no segundo, houve um esforço em reconstruir as concepções já afirmadas nas correspondências anteriores e, ao mesmo tempo, explorar em maior detalhe os limites de suas afirmações. Para maior aprofundamento conferir: DUNCAN (2005) e MORI (2012).

Outro fato digno de nota é que a proposta de Hobbes, conforme podemos ver no prefácio do *De Cive*, é de que a ordem inicial pretendida era, primeiro, tratar do corpo, segundo, do homem e, terceiro, do governo; "a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos de física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção; quantidade, figura e movimento" (HOBBES, 1998, DCV, prefácio, § 16, p. 18). Como se sabe, por conta dos conflitos políticos que ocorreram na Inglaterra seiscentista, Hobbes teria alterado a ordem de seu método com o objetivo de discutir, em primeiro lugar, a política, com a publicação do *De Cive* em 1642, e, posteriormente, o que chama de "filosofia primeira". Sistema que viria a se cumprir integralmente apenas em 1655, com a publicação do *De Corpore* em latim. Seguindo os passos de Limongi (2000), tomamos essa obra como a versão madura da filosofia e das observações acerca da linguagem de Hobbes.

Igualmente indispensável é a correspondência trocada entre Hobbes e Descartes (acerca das *Meditações Metafísicas*), publicada pela primeira vez em 1641 pelo filósofo francês. Por conta de um pedido de Mersenne, Hobbes teria recebido a obra e produzido o que conhecemos como as *Terceiras Objeções*. O debate entre os filósofos foi relativamente curto, começando no final de 1640 e acabando em meados de 1641.[4] Descartes tomava o filósofo de Malmesbury como potencialmente herege, e não poupou esforços para demonstrar suas insatisfações com as objeções que recebia, e ambos, como se sabe, estavam longe de nutrir sentimentos amistosos, ainda que viessem a se encontrar em 1648 em Paris. O que é destacável é que, ao longo de tais objeções, Hobbes expressou sucintamente sua teoria da linguagem – e podemos ver que ela colabora com o que está disposto nos *Elementos da*

4 Conferir nota anterior.

Lei – e recebeu duras críticas do filósofo francês, que apontava as teses hobbesianas como fracas ou inconsistentes.

A pretensão não é de estar ou não de acordo com Descartes, pois este não é o objetivo deste artigo. O que não se pode deixar de notar, e é um fato extremamente curioso, é que alguns ataques feitos pelo francês – e aplicáveis tanto às *Terceiras Objeções* quanto ao *Elementos da Lei* – são, se não resolvidos, ao menos reelaborados, já a partir do que podemos observar no *Leviatã* e na versão madura da filosofia hobbesiana (*De Corpore*). Podemos afirmar, ainda que isso possa não ser a única razão, que os comentários de Descartes podem ter influenciado as alterações que Hobbes dispõe, no que diz respeito a suas observações sobre a linguagem, entre *Elementos da Lei*, *Leviatã* e *De Corpore*.

Além disso, vale lembrar que o papel da geometria, em especial a dos *Elementos* de Euclides, foi de grande reverência para Hobbes. O filósofo de Malmesbury, por volta de 1630, quando entrou em contato pela primeira vez com a obra supracitada e viu uma demonstração do teorema de Pitágoras, não deixou de reagir com espanto e admiração: "Por Deus, disse ele, isso é impossível! Assim, ele leu a Demonstração do teorema, que o levou de volta à Proposição correspondente, que ele leu", até que estivesse "demonstrativamente convencido daquela verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria" (STILLWELL *apud* ABRANTES, 2019, p. 47). Ainda que isso tivesse ocorrido na década de 1630, não é possível identificar, no que diz respeito à teoria da linguagem de Hobbes, grandes preocupações com a geometria enquanto método no *Elementos da Lei*. Isso muda substancialmente, juntamente com os princípios estabelecidos para a linguagem, quando observamos o *Leviatã* e o *De Corpore*, o que torna lícito sugerir que parte das alterações pode ter ocorrido por conta da incorporação de alguns princípios da geometria enquanto método a partir da obra de 1651.

Ora, tendo tudo isso em vista, o posicionamento a ser defendido aqui já deve estar claro. Não se pretende advogar pela ideia de que as observações de Hobbes acerca da linguagem entre as obras de 1650 e 1656 podem ser tomadas como um único sistema que busca, progressivamente, clareza, como defenderia Tuck, mas que há cisões que podemos encontrar no pensamento hobbesiano – coisa que Skinner e Limongi defendem. Toma-se o *De Corpore* como a versão madura das observações de Hobbes, por conta do que o próprio autor afirma no *De Cive* e por conta da interpretação de Limongi; considera-se, por fim, que a correspondência trocada com Descartes surge como uma via que possa colaborar, ao lado da incorporação de certos princípios da geometria, para as alterações efetuadas por Hobbes entre o *Elementos da Lei* e o *De Corpore*.

Deve-se admitir que a investigação que se segue está longe de estar completa (pois não analisa *todos* os argumentos dispostos entre as obras, mas seleciona *alguns* para apresentar e, de fato, este é um trabalho que deverá ser feito posteriormente) e pode estar sujeita a algumas objeções. Caberia, ainda, uma investigação pormenorizada do contexto hobbesiano e de toda sua correspondência com o objetivo de encontrar outras possíveis causas para as alterações propostas entre 1640 e 1656, no entanto o objetivo principal deste artigo concentra-se em buscar as mudanças ocorridas no período supracitado – coisa que pode ser feita a partir de uma leitura pormenorizada e de uma comparação das obras. A luz jogada sobre Descartes e sobre a incorporação de certos elementos da geometria toma certo destaque, aqui, é preciso repetir, *não como causas* das alterações propostas por Hobbes, mas como *eventos que podem ter influenciado* as reflexões do filósofo de Malmesbury.

Outra objeção que poderia ser feita diz respeito à não comparação entre edições latinas e inglesas das obras a serem tratadas (*Leviatã* e *De Corpore*), ou, ainda, que é necessário investigar todos os escritos de Hobbes

para sustentar que uma determinada obra (o *De Corpore*) apresenta a versão final da teoria da linguagem de Hobbes. Quanto a isso, responde-se que o escopo deste artigo se limita a uma investigação entre as publicações em língua inglesa que dão destaque ao tema da linguagem e que se localizam entre 1650 e 1656. Além disso, Gaskin (2010) já teria defendido que não há algo que podemos observar como uma teoria da linguagem em outras obras de Hobbes além das que serão tratadas aqui.

Dito isso, o trabalho que se segue pretende: em primeiro lugar, apresentar a crítica feita por Descartes às objeções de Hobbes e verificar em que medida ela pode ser transposta à teoria apresentada no *Elementos da Lei* – obra contemporânea a esta querela; em segundo lugar, propõe-se que a adoção da geometria, enquanto método, na obra de Hobbes, constitui uma das razões para as alterações propostas pelo filósofo de Malmesbury; e, em terceiro lugar, apresentar algumas das diferenças que podem ser capturadas na comparação do *Elementos da Lei* e das edições inglesas do *Leviatã* e *De Corpore*. Com isso, se pretende, sustentando que não é possível conceber uma unidade entre todas as obras supracitadas, apresentar que o *De Corpore* contém a versão final, madura e completa da teoria da linguagem hobbesiana – o que permitirá pressupostos para futuras investigações no que diz respeito à teoria da linguagem do filósofo de Malmesbury.

A CRÍTICA DE DESCARTES NAS *TERCEIRAS OBJEÇÕES* E OS *ELEMENTOS DA LEI*

"Mais uma vez, aqui está outro pobre argumento"[5] (DESCARTES, 2006, p. 114), "admira-me que ainda não tenha me deparado com um

5 Todas as traduções dos textos citados em inglês são nossas.

único argumento legítimo" (DESCARTES, 2006, p. 112), "não se afirma nada que enfraqueça as minhas manifestações" (DESCARTES, 2006, p. 111), "não encontro nada que exija uma resposta" (DESCARTES, 2006, p. 107). Estes são os termos muito pouco lisonjeiros com os quais Descartes refere-se às objeções de Hobbes. De igual teor e animosidade são os ataques do filósofo de La Haye às concepções que o britânico apresenta, ainda que sucintamente, nas *Terceiras Objeções*. Estas apareceriam para o público apenas em uma reimpressão das *Meditações Metafísicas* em 1642, mas o ano em que os filósofos iniciaram sua querela, 1640, coincide com o da circulação dos *Elementos da Lei Natural e Política* – que seriam publicados apenas dez anos depois, provavelmente sem autorização (GASKIN, 2010) –, obra na qual Hobbes busca apresentar a primeira versão de seu sistema teórico. Ora, não é difícil sugerir que há uma consonância entre a concepção filosófica defendida pelo autor de Malmesbury nas *Terceiras Objeções* e no *Elementos da Lei* e, por isso, faz igualmente sentido transpor as críticas que são lançadas por Descartes às *Objeções* para a obra hobbesiana que circulou em 1640.

Hobbes, ao escrever a primeira versão de sua teoria, informa Pettit (2008), teria como um de seus objetivos fornecer uma resposta a algumas formulações que, três anos antes, Descartes teria disposto no *Discurso do Método*. O manuscrito de Hobbes, que percorreu os círculos parisienses onde a obra cartesiana era objeto de bastante interesse, não deixou de apresentar um acordo que o inglês tem com a ideia de que é o pensamento humano que é a causa da originalidade do discurso[6], por exemplo (PETTIT,

6 Trata-se de uma concordância com a seguinte passagem da quinta parte do *Discurso do Método*: "[quanto às máquinas], nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem imaginar que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer

2008). Estes fatos são interessantes, pois mostram a relevância que o pensamento cartesiano teve na obra de Hobbes, na medida em que evidencia a preocupação do autor de Malmesbury em manifestar suas disposições em relação à filosofia cartesiana. Ora, se o sistema de Descartes influenciou as formulações presentes na obra que Hobbes escreve em 1640, não parece incoerente sugerir que os ataques feitos nas respostas do filósofo de La Haye tenham tido certa influência na filosofia da linguagem que Hobbes viria a desenvolver a partir de 1651 no *Leviatã*.

Nos *Elementos da Lei*, vale a pena reconstruir brevemente a proposta lá sugerida, os termos "concepção", "imagem", "ideia", "noção" e "cognição" são tomados intercambiavelmente como elementos do poder cognitivo (o poder de conhecer ou conceber), tendo o sentido de "representações das coisas exteriores" (HOBBES, 2010, E. L. 1.8, p. 4), e nisso reside a base da produção de conhecimento, verdade e ciência. A linguagem começa a surgir, em primeiro lugar, quando impomos uma marca, isto é, um objeto sensível, de forma arbitrária, para recordar as ideias anteriormente trazidas à mente com o objetivo de ser útil no momento em que o objeto marcado reaparecer ou que for necessário trazê-lo à mente; e, em segundo lugar[7],

mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos" (DESCARTES, 1996, p. 111). Hobbes demonstraria seu acordo justamente quando afirma que, por conta da imposição de marcas e nomes, o homem "começa a elevar-se sobre a natureza dos animais" (HOBBES, 2010, E. L. 5.1, p. 18). O acordo provém do fato de que apenas os homens, através do uso que fazem das palavras, são capazes de um uso, por assim dizer, autônomo das concepções – tanto animais quanto máquinas seriam incapazes de responder adequadamente aos estímulos produzidos na comunicação.

7 As marcas, quando não se trata de nomes ou vozes humanas, podem ser exemplificadas no sentido de identificar um perigo ou um local no qual certo objeto está guardado, pois

quando trata-se de uma marca que é uma "voz humana"[8], um "nome", uma "denominação" – que são termos intercambiáveis e referem-se sempre aos próprios objetos ou às concepções (HOBBES, 2010, E. L. 5.1-3); e a isto se deve o nascimento da linguagem. Ou seja, as representações das coisas exteriores são marcas, sensivelmente impostas às coisas mesmas, através da voz humana ou de um nome[9], e disso deriva a linguagem, que tem como objetivo, portanto, expandir a memória imediata humana através de marcas que registram as concepções ou imagens.

Hobbes informará que os efeitos deixados pela sensação, com o tempo, passam a esmaecer de modo que sobra apenas uma imaginação ou fantasia da coisa, que nada mais é do que uma sensação diminuída (HOBBES, 2010, E. L. 3.1). Isso é importante, pois, sabendo que há um esmaecimento da experiência deixada, a marca aparece justamente como um elemento sensível que permitirá um rápido retorno à determinada concepção; por isso ela expande as concepções para além da memória imediata. A maneira pela qual as concepções se encadeiam na mente depende, sempre, da

isso basta para a lembrança, sem assumir um nome ou vocalização (E. L. 5.1).

8 Pombo notará que o elemento que há de tão especial nos nomes, que os difere de todos os outros tipos de marcas, é o fato de serem primordialmente sonoros. Manifestamos acordo com essa asserção, ao menos no que diz respeito aos *Elementos da Lei*: como observamos, há de fato um intercâmbio entre os termos "voz humana" e "nome" na obra de 1650. "A este nível, portanto, a linguagem não escapa ao determinismo corporal do homem e a diferença que separa este do animal é meramente quantitativa, - no animal 'há apenas uma variedade limitada de sons'" (POMBO, 2010, p. 95).

9 Duncan (2011) defenderá, a este respeito, que os nomes têm como objetivo fornecer sentido a uma ideia ou concepção. Diferentemente do que apresentamos seguindo o texto de Hobbes, isto é: de que o nome, enquanto marca, tem como objetivo representar as concepções – que sempre são engendradas pela experiência –, não se trata de fornecer um sentido, mas de traduzir a concepção em uma marca. Quanto aos nomes enquanto marcas, o autor afirma que o objetivo é o de "nomear" (as coisas mesmas ou concepções) e lembrar (as coisas que são marcadas e a isto manifestamos acordo).

forma como são produzidas pela sensação, ou seja, pelas concepções de causa e de efeito que foram deixadas (E. L. 4.2), podendo ocorrer de forma incoerente (como em sonhos) ou ordenada (quando um pensamento anterior introduz o posterior); a esta última, Hobbes opta por se esquivar da terminologia "discurso mental"[10] por acreditar que discurso se refere às palavras, preferindo adotar "digressão da mente"[11] (HOBBES, 2010, E. L. 4.1, p. 14). Para os propósitos do texto, basta que a atenção se restrinja ao encadeamento ordenado.[12]

10 No *Leviatã*, Hobbes optará por usar essa expressão no lugar de "digressão da mente", e a linguagem, nesta obra, tem como primeiro uso a passagem desse discurso para o "discurso verbal", ou seja, transformar uma cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras (L 4.3). No *De Corpore*, por sua vez, a situação é um pouco mais complicada, pois parece, a princípio, que o ato de raciocinar não necessita do uso de palavras (DCr1.3). Quanto a isso, o que foi dito basta, pois a complexidade do tema exige um desenvolvimento da pesquisa, coisa que será feita posteriormente.

11 É interessante lembrar a observação de Pettit (2008) de que essas concepções que ocorrem na mente, as digressões da mente, nada podem ter de voluntário, já que se trata do engendramento de movimentos, tal como ocorre nos animais; nesse sentido, especificamente aqui, sugere-se que a diferença e o caráter voluntário são adquiridos a partir da imposição de nomes desde os *Elementos da Lei*. No entanto, deve-se lembrar que essa autonomia ainda não é encontrada na obra publicada em 1650, justamente porque, como Limongi já afirmou: "o ato de nomear [nos *Elementos*] é entendido apenas como um auxiliar da memória, um instrumento que permite rememorar e gravar o encadeamento dos conteúdos dados à imaginação, consistindo a ciência, precisamente, na memória perceptiva aperfeiçoada e alargada pela linguagem" (LIMONGI, 2000, p. 114). Como pretendemos desenvolver nas próximas seções, o caráter da evidência e da verdade não depende da imaginação da experiência nos escritos de 1651 e 1656, mas puramente da linguagem – ou seja, a posição aqui defendida aproxima-se muito mais de Limongi do que de Pettit, ao menos neste ponto.

12 Esses encadeamentos ordenados ou digressões da mente podem ser de quatro tipos. Deambulação: quando se adota arbitrariamente um começo em busca de algo; reminiscência: quando se adota o momento mais recente e tenta retroceder, passo a passo, até encontrar a coisa que se imagina ter perdido; sagacitas: resume-se ao ato de buscar meios para obter uma determinada coisa; experimento: consiste em uma recordação do que é consequente de determinado antecedente (E. L. 4.3-5).

Isso posto, o humano é incapaz de fazer qualquer asserção verdadeira sobre o futuro; o máximo que pode é, por conta da experiência passada e das concepções que têm acerca delas, nutrir algum tipo de esperança de que o encadeamento experienciado em um momento anterior se repita; ou seja, só é possível nutrir uma esperança de que a conjectura do passado se repita no presente (E. L. 4.8):

> Nessa apreensão de sinais a partir da experiência é que os homens pensam residir ordinariamente a diferença de sabedoria entre eles, pelo que entendem comumente toda a habilidade ou poder cognitivo de alguém. Mas isso é um erro, pois esses sinais baseiam-se apenas em conjecturas; e conforme eles falham, com maior ou menor frequência, a sua garantia passa a ser maior ou menor, mas nunca será completa e evidente; pois, embora até hoje um homem tenha sempre visto o dia seguir-se à noite, ele não pode daí concluir que isso ocorrerá ou que tenha ocorrido eternamente. A experiência nada permite concluir universalmente. [...] E a prudência nada mais é do que a conjectura a partir da experiência, ou a estipulação cautelosa de sinais a partir da experiência, isto é, fazendo que os experimentos (pelos quais apreendem-se tais sinais) sejam todos recordados; pois os diversos casos não são tão semelhantes quanto parecem (HOBBES, 2010, E. L. 4.10, p. 17).

Os sinais, é preciso dizer, no *Elementos da Lei* e nas obras de 1651 e 1656, nada são além daquilo que foi apreendido pela experiência. Em resumo, portanto, por conta, também, da insegurança que a mera memória fornece, os nomes aparecem na expectativa de tornar uma experiência registrada de maneira que seja incapaz de se esmaecer; afinal, quando se impõe um nome ou uma voz humana a uma concepção, a consequência é que o registro se torna universal justamente por não haver uma perda da memória imediata, mas sim um registro dela enquanto ainda é presente. O

inconveniente promovido pela prudência, isto é, a expectação[13] com base na recordação, é superado, no *Elementos da Lei*, pelo mesmo motivo: basta recorrer aos nomes para produzir verdadeiras asserções acerca do futuro e do presente.

Cabe, agora, a título de conclusão deste breve resumo sobre a linguagem nos *Elementos da Lei*, chamar atenção para alguns pontos. Quanto à forma que se nomeia, ela ocorre de duas maneiras: no caso de concepções particulares, ao atribuir-lhe um nome singular; ou no caso de ser uma concepção que se aplica a muitas coisas – um universal –, busca-se uma denominação geral produzida a partir da observação de semelhanças – como é o caso do nome "homem", que foi produzido a partir das semelhanças recolhidas a partir das ideias, fornecidas pela experiência, de homens particulares e por isso recebem a mesma denominação – e, vale lembrar, o universal só existe enquanto nome (E. L. 5.5).

Hobbes se limita a não explicar o que são silogismos, afirmando que podem ser resumidos ao simples ato de raciocinar, e esse raciocínio seria correto quando "Fazemos ligações de afirmação e negação com a cópula 'é', onde a última compreende a primeira. A verdade ocorre quando essa compreensão da primeira pela última ocorre. Caso contrário, há falsidade, ou proposição falsa, o que é a mesma coisa" (HOBBES, 2010, E. L. 5.9-10, p. 21-22), e, vale lembrar, a verdade e a falsidade restringem-se ao plano

13 Leivas (2007) informa que o objetivo da linguagem, em parte, para Hobbes, consistiria na capacidade de abstrair as impressões sensíveis com o objetivo de definir apenas as sucessões; o ato de dividir presente, passado e futuro, para o intérprete, consistiria justamente em uma elaboração do espírito que pretende ultrapassar o território de memória imediata. Para uma maior discussão acerca do caráter do tempo nas construções linguísticas hobbesianas, indica-se a leitura de seu artigo: *Linguagem e temporalidade em Hobbes*.

da linguagem (E. L. 5.13). No entanto, ao mesmo tempo, é necessário, para o filósofo de Malmesbury, deixar claro que o elemento atribuidor de verdade aos nomes é a experiência, e a "evidência" surge justamente com o objetivo de contribuir para a formulação do conhecimento e da ciência – que são a cooperação entre o correto uso dos nomes, isto é, a verdade, ao lado da evidência. Dito de outro modo, a ciência é a relação entre verdade (que é extraída das proposições e dos nomes) e evidência (que é tirada da experiência); e, para Hobbes, a verdade de nada vale sem a evidência. E a evidência consiste, informa o filósofo de Malmesbury, na:

> concomitância de uma concepção com as palavras que um homem usa para significar tal concepção no ato do raciocínio. Pois quando um homem raciocina apenas com os lábios, tendo-lhe a mente sugerido apenas o começo - em função do costume de assim falar -, as palavras de sua boca não seguem as concepções de sua mente. [...] se as palavras por si sós fossem suficientes, um papagaio poderia ser ensinado a conhecer uma verdade tão bem quanto a dizê-la. A evidência está para a verdade assim como a seiva está para a árvore; enquanto a seiva se estende pelo corpo e pelos ramos da árvore, ela os conserva vivos; quando os deixa desamparados, eles morrem. Pois essa evidência, que consiste em conferir significado às nossas palavras, é a vida da verdade; sem ela, a verdade nada vale (HOBBES, 2010, E. L. 6.3, p. 25).

Essa passagem é bastante interessante e merece cuidado. Em primeiro lugar, devemos lembrar que as concepções, como informado anteriormente, além de serem o mesmo que ideias, imagens *etc.*, são representações das coisas exteriores, e as palavras servem para relembrar tais coisas exteriores ultrapassando a memória imediata. Dito de outro modo, a palavra deve poder ser traduzida à sua respectiva concepção originária. O simples ato de falar saltaria os atos de identificação entre concepção ou coisa mesma e nome e, por isso, o exemplo do papagaio é importante: ele apenas reproduz sons, mas não tem a evidência daquilo a que se refere e

justamente por isso é incapaz de verdade e, consequentemente, de ciência. Ou seja, a evidência nada mais seria do que uma tradução adequada de uma representação de coisas exteriores ou das coisas mesmas em um nome; apontar a evidência é apontar a identificação da coisa que é nomeada com o seu respectivo nome – coisa que se estende às cadeias de palavras com o uso da cópula "é", e aos silogismos criados com essas cadeias.

Note-se que todo o percurso aqui apresentado poderia sofrer a alegação de que se trata de uma formulação da linguagem por parte de um humano, a qual, por conta do caráter arbitrário da imposição de nomes, serviria apenas para quem a impôs. Ora, dado que se trata de "nomes", que nada mais são do que vozes humanas ou marcas fornecidas arbitrariamente às concepções ou imagens, cabe questionar: de que forma a compreensão é possível para além do plano individual? Hobbes responderia que essas imposições arbitrárias se dão "pelos diversos contextos da linguagem, ou pela diversidade de pronúncia e de gestos" (HOBBES, 2010, E. L. 5.7, p. 21); trata-se de construções coletivas que dependem do uso comum e do costume.[14] Disso, igualmente, surgem os equívocos das palavras, e a via para combater esse problema consiste no uso da ciência, isto é, da cooperação entre verdade e evidência:

14 Pettit (2008) alega que é da natureza da linguagem, no sistema de Hobbes, desde as concepções dos *Elementos da Lei*, ser inerentemente partilhada, sua construção depende das convenções criadas, os verdadeiros significados dependem do uso comum da fala e do costume. Vale lembrar, ainda dentro da tese de Pettit, que a fala, e aqui podemos tomá-la como as "vozes humanas", em certa medida, tem como objetivo comunicar algo ao outro. Ou seja, um dos pilares da linguagem consiste no desejo de comunicação interpessoal, o que corrobora para a convenção criada ser causa do desejo e da ação entre humanos.

> o primeiro princípio do conhecimento é ter tais e tais concepções: o segundo, designar por tais e tais nomes as coisas das quais elas são concepções, o terceiro, combinar esses nomes de modo a formar proposições verdadeiras: o quarto e último, juntar essas proposições de modo que sejam conclusivas e por meio desses quatro passos a conclusão é conhecida e evidente, e então dizemos conhecer a verdade da conclusão (HOBBES, 2010, E. L. 6.4, p. 26).

Ora, em última instância, a linguagem serve, no *Elementos da Lei*, como um grande repertório de experiências não esmaecidas e, por isso, tem seu caráter universal quando apoiada no uso adequado das proposições; como podemos ver, ela é o artifício que permite a ciência. Nesse sentido, cabe, agora, visitar algumas acusações feitas por Descartes nas respostas às *Terceiras Objeções* e notar em que medida se aplicam à primeira versão da teoria da linguagem hobbesiana. A crítica consistiria, de forma evidente, na seguinte passagem:

> no raciocínio há uma junção não de nomes, mas de coisas significadas por esses nomes; e eu fico maravilhado que o contrário possa entrar na mente de qualquer pessoa. Pois quem duvida que um francês e um alemão possam chegar precisamente às mesmas conclusões sobre as mesmas coisas, embora concebam palavras muito diferentes? E o filósofo [Hobbes] não o destrói ao falar de convenções [pactis] que estabelecemos arbitrariamente sobre os significados das palavras? Pois, se ele admite que algo está sendo significado por essas palavras, por que ele não quer que nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras? (DESCARTES, 2006, p. 105).[15]

15 Essa resposta é dada à seguinte objeção de Hobbes: "Há uma diferença tremenda entre imaginar (ou seja, ter alguma ideia) e conceber com a mente (ou seja, concluir por um processo de raciocínio de que algo é ou existe) [...] Mas o que é que devemos dizer agora, se raciocinarmos talvez apenas a união e a ligação de nomes ou designações por meio da palavra "é"? Daqui decorre que não tiramos quaisquer conclusões através de argumentos [ratione] sobre a natureza das coisas. Pelo contrário, é sobre as noções

Como vimos, para Hobbes, há uma defesa de que apenas com as concepções somos incapazes de formular previsões corretas, justamente porque elas são memórias não imediatas. O nome surge para superar este problema. Mas, é claro, aparentemente, quando aceitamos que, para fazer corretas asserções, é necessário sempre buscar a evidência (isto é, a identificação entre a coisa que é nomeada e o seu respectivo nome), notamos que, em última instância, de fato os raciocínios se basearam em uma "junção [...] de coisas significadas", as palavras seriam apenas dispositivos pelos quais é possível fazer essas asserções. Nesse sentido, a crítica do filósofo de La Haye seria cirúrgica quando pensamos nas consequências da teoria hobbesiana em 1640. Afinal, nesta década, "ele admite que algo está sendo significado por essas palavras", e este algo são as coisas mesmas ou concepções (que nada são além da representação das primeiras) que são traduzidas em palavras. Por isso, na medida em que se trata apenas de traduções, faz todo sentido questionar "por que ele não quer que nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras?". Mas o filósofo de Malmesbury superará essa dificuldade, como será apresentado em escritos posteriores. Quanto ao problema de um francês e um alemão poderem chegar a uma mesma conclusão, apesar do caráter da convenção e do costume, e responderem adequadamente a esta questão, a distinção entre marcas e signos corrobora para um aprimoramento da resposta a esse problema, como veremos posteriormente.

Descartes faz outros comentários que podem ter feito com que Hobbes reavaliasse seu sistema linguístico. Por exemplo, em uma das respostas, afirma que não se "preocupa que possa parecer a alguém que

designadas das coisas que tiramos quaisquer conclusões, ou seja, se de facto juntamos ou não os nomes das coisas de acordo com alguma convenção que estabelecemos arbitrariamente relativamente aos significados destes termos" (DESCARTES, 2006, p. 104).

a forma filosófica de unir várias coisas possa ser mais adequada para descobrir a verdade" do que a dele, que consiste em distinguir "cada coisa tanto quanto possível" (DESCARTES, 2006, p. 102); quanto a isso, a adoção da geometria enquanto método provocará uma mudança em comparação ao que podemos encontrar nos *Elementos da Lei*.

O filósofo de La Haye também constatará que "está de acordo com as exigências da razão e do costume chamarmos por nomes diferentes aquelas substâncias que reconhecemos serem objeto de atos ou acidentes obviamente diferentes, e depois perguntarmos se estes nomes diferentes significam uma e a mesma coisa" (DESCARTES, 2006, p. 103). O filósofo de Malmesbury demonstrará desacordo desde muito cedo; afinal, se os nomes usados referem-se a particularidades diferentes, não seria possível que significassem a mesma coisa, mas que houvesse um equívoco no uso de determinado nome – e tais tipos de equívocos serão explorados nos escritos posteriores.

Há outro desacordo digno de nota: Descartes afirmará, como se sabe, que o erro se deve a uma falha ou defeito da "faculdade de raciocínio, ou melhor, de julgamento (ou seja, de afirmação e negação)" (DESCARTES, 2006, p. 112), enquanto Hobbes tomará o erro como proveniente da imaginação ou do raciocínio. Isso se deve ao fato de o autor de Malmesbury ainda não ter efetuado a distinção entre esses termos, que será de fundamental importância para seus escritos posteriores. Nos *Elementos da Lei*, ambos parecem ser ora intercambiáveis, ora a imaginação parece dizer respeito às digressões da mente e raciocinar parece se referir à silogística. Todos esses problemas parecem ser superados por Hobbes a partir do momento em que adota alguns procedimentos da geometria como basilares para as suas concepções acerca da linguagem, como será apresentado a seguir.

ADOÇÃO DA GEOMETRIA ENQUANTO MÉTODO NA TEORIA DA LINGUAGEM HOBBESIANA

Não é novidade que o entusiasmo de Hobbes com os *Elementos* de Euclides foi gigante. O rigor lógico das explicações e a metodologia, na qual era possível chegar a uma verdade de forma demonstrativa, conquistou imediatamente a atenção do filósofo de Malmesbury na década de 1630, quando entrou em contato pela primeira vez com a obra. Além disso, sabemos, também, que Hobbes não deixou de citar nominalmente Euclides no *De Corpore* e que se apropriou da definição de corolário[16] do autor dos *Elementos*. É verdade que em 1640, ano em que os *Elementos da Lei* circularam entre alguns círculos parisienses, talvez seja possível identificar alguns vestígios da geometria em sua obra, como, por exemplo, quando comenta acerca dos princípios do conhecimento (Cf. HOBBES, 2010, E. L. 6.4). Mas, vale lembrar, o papel da evidência, como parte do método para a ciência e o conhecimento, gera a incapacidade de chegar em verdades de maneira seja analítica ou sintética, coisa que afasta o filósofo de Malmesbury da apropriação da geometria – ao menos em termos comparativos com as obras subsequentes. Vale lembrar, nesse sentido, que apenas a partir de 1651 Hobbes apresenta a geometria como um elemento de fundamental importância para a produção de conhecimento e verdade. O objetivo desta seção não é investigar se a apropriação da geometria euclidiana, por parte de Hobbes, é adequada ou não, até porque, sobre isso, Pettit (2008) e Abrantes (2019) já discorreram. Pretende-se, nesta seção, observar três termos que ganham um destaque especial a partir de 1651 por conta da geometria, que são: cálculo, método e definição. Comecemos com a seguinte passagem:

16 Para maiores explicações acerca da apropriação de Euclides por parte de Hobbes, indica-se a leitura de: *Algumas considerações sobre o método geométrico nos seiscentos: Descartes, Hobbes e Pascal* (2019) de Abrantes.

> Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas enviscadas: quanto mais lutar, mais se fere. E portanto em geometria [...] os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo (HOBBES, 1999, L 4.12, p. 46).

O trecho resume de forma quase precisa a maior parte das alterações que podemos encontrar nos escritos de Hobbes a partir de 1651. Ora, já é possível identificar algumas mudanças substanciais: em primeiro lugar, a base do conhecimento é alterada: não se trata mais da evidência, como apresentado no *Elementos da Lei*, mas sim de definições; em segundo lugar, o raciocínio é igualado ao ato de calcular, logo trata-se de ser capaz de adicionar e subtrair não apenas números, mas também palavras (L. 5.6) – o que na obra de 1650 se resume à silogística ou digressão da mente; em terceiro lugar, a geometria é colocada como exemplar para a formulação da verdade. É óbvio que as definições serão propostas a partir da experiência, no entanto a diferença fundamental consiste no fato de que as definições, agora, serão tomadas como princípios – coisa que dispensa a evidência como critério. Afinal, "os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo", pois na "correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência" (HOBBES, 1999, L 4.12-3, pp. 46-7). Note-se que, desde já, não se trata mais, para a base da produção de ciência, de uma tradução de uma marca em um nome, mas, quanto a isso, discorreremos posteriormente.

Em 1656, Hobbes, ao que foi apresentado até agora, não demonstra nenhum desacordo com o que disse em 1651; na verdade, há

um aprofundamento do que havia sido dito antes. As definições continuam sendo tomadas como princípios, e, o autor afirma, servem para "despertar uma ideia", nada mais sendo do que "a análise ou resolução desse nome em suas partes mais universais", "uma proposição cujo predicado analisa o sujeito quando possível; e, quando não, o exemplifica" (HOBBES, 2005, DCr 6.14, p. 63). Ou seja, o passo tomado entre 1651 e 1656 consiste em definir o que é uma definição, mas não em destituir-lhe o papel de princípio, afinal, "ao ensinar filosofia, o primeiro início é pelas definições" (HOBBES, 2005, DCr 6.15, p. 63), que são, também, os princípios de uma demonstração. Quanto a esta, trata-se de "um silogismo, ou uma série de silogismos derivada e prolongada a partir das definições de nomes até a conclusão final" (HOBBES, 2005, DCr 6.16, p. 64); podemos identificar o mesmo movimento indicado no *Leviatã*, afinal, em ambos os casos, Hobbes está preocupado em avaliar consequências de palavras – que é condição de possibilidade para um silogismo verdadeiro (L 5.1).

Vale lembrar, ainda, que a afirmação de Descartes de que seria mais adequado investigar se um nome de fato se relaciona com a coisa à qual dizem a que ele se refere não encontra força alguma nos escritos da década de 1650. Afinal, a definição é um princípio: se, por exemplo, um nome "x" deveria corresponder a uma definição "a" e um outro nome "y" deveria corresponder a uma definição "b"; e, na verdade, após uma investigação (nos termos sugeridos por Descartes), nota-se que o nome "y" corresponde a uma definição "a"; então isso significa que "x" é igual a "y" e, portanto, a primeira definição ("y" corresponde a uma definição "b") ou estava equivocada, ou que o cálculo feito é equívoco, pois não pode encontrar uma igualdade: "y" não pode ser igual e diferente de "x" ao

mesmo tempo.[17] Os princípios, ou definições, que consistem no começo do cálculo, não admitem esse tipo de erro que ocorre apenas dentro da sugestão de Descartes de "chamarmos por nomes diferentes aquelas substâncias que reconhecemos serem objeto de atos ou acidentes obviamente diferentes, e depois perguntarmos se estes nomes diferentes significam uma e a mesma coisa" (DESCARTES, 2006, p. 103). O erro desse procedimento consiste, para Hobbes, em não tomar as definições como princípios. Ou seja, a definição, por si só, garante que esse tipo de investigação proposta por Descartes seja decorrente ou de um equívoco ou de um erro ao longo do cálculo, e "Por aqui se vê como é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições", afinal, "os erros de definições se multiplicam à medida que o cálculo avança e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o princípio, no que reside a base de seus erros" (HOBBES, 1999, L 5.17, P. 54).

Quanto ao segundo aspecto, podemos identificar, novamente, um acordo entre as obras de 1651 e 1656. No *Leviatã*, a razão ou o ato

17 Isso é decorrente do fato de toda proposição necessitar afirmar ou negar alguma coisa; trata-se do princípio de não contradição. Lisboa (2006) informa que a versão ontológica desse princípio, para Hobbes, é "absurda, pois transpõe o que não existe senão no discurso às coisas elas mesmas" (LISBOA, 2006, p. 220). Para esse intérprete, há uma extensão do determinismo, através, também, do princípio de não contradição no plano linguístico na medida em que, afirma o comentador, "Se, para toda proposição, ou bem a afirmação ou bem sua negação é determinadamente verdadeira, então os estados do mundo que correspondem ao enunciado estão já dados, uma vez que a verdade de um enunciado implica justamente a realização disto que ele descreve" (LISBOA, 2006, p. 223). No entanto, deve-se lembrar, diante dessa informação, que, a mente opera apenas a partir das representações que retém, e não sobre os estados do mundo, e que, em segundo lugar, a verdade e a falsidade existem apenas na linguagem, isto é, apenas no universo daqueles que falam. Cf. o terceiro parágrafo da próxima seção.

de raciocinar "nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos" (HOBBES, 1999, L 5.2, pp. 51-2); enquanto que, no *De Corpore*, raciocinar é o mesmo que calcular "coisas que somamos e subtraímos, isto é, que tomamos em conta" e esse procedimento é o mesmo que "computar, raciocinar ou calcular" (HOBBES, 2005, DCr 1.3, p. 10) e, evidentemente, esse cálculo será verdadeiro na medida em que os princípios (ou definições) forem adequados, o que nos leva ao terceiro aspecto.

Se nos *Elementos da Lei* a causa do equívoco se devia à falta de evidência – ou a um erro em alguma faculdade humana, como concordaria com Descartes – na década de 1650 se deverá à falta de método, afinal "a primeira causa das conclusões absurdas" se deve "à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras" (HOBBES, 1999, L 5.8, p. 53); e o mesmo se repete no *De Corpore*, onde podemos ver que mesmo que o homem possa raciocinar, ele cai "em erro por falta de método, como que por falta da semeadura e do plantio, isto é, do aperfeiçoamento de sua razão" (HOBBES, 2005, DCr 1.1, p. 7). Como tem sido dito até aqui, o método consistirá, em primeiro lugar, na correta definição (e isto servirá de princípio) e nos cálculos que fazemos partindo de tais definições; um cálculo de consequências das palavras.

Não é necessário muito esforço para notar que Hobbes se apropria do procedimento que Euclides promove nos *Elementos*.[18] Uma breve observação deste livro nos permite notar que primeiro são estabelecidas as definições e os postulados e, depois, a partir disso, os teoremas são

18 Abrantes (2019) informará que Hobbes se apropria da geometria euclidiana, de maneira adequada, ao tratar do método analítico.

desenvolvidos. Ora, foi justamente ao observar o desenvolvimento deste filósofo acerca do teorema de Pitágoras que Hobbes ficou admirado com a forma como funciona: as proposições são correspondentes entre si e poderiam demonstrar a verdade. Não é à toa que a verdade, em Hobbes na década de 1650, depende em primeiro lugar das definições, tomadas como princípios, e do desenvolvimento silogístico que é feito a partir disso. Nada mais é do que cálculos feitos em cima de palavras, e não à toa o autor afirma que se deve começar os "raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis" (HOBBES, 1999, L 5.7, p. 53). O método da geometria garante que as verdades sejam demonstradas a partir de uma dedução dos princípios estabelecidos; é condição de possibilidade para "descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos" (HOBBES, 2005, DCr 6.1, p. 51).

O método que podemos encontrar no *De Corpore*, apesar de Hobbes não repetir energicamente como no *Leviatã*, é de influência da geometria (ABRANTES, 2019).[19] Vale lembrar que Descartes teria assumido

19 Pettit (2008) afirmará que a razão pela qual Hobbes se apropria do método geométrico se deve ao fato de ser capaz, através dele, de chegar a resultados incontestáveis; o procedimento proposto na criação de leis, seja no *Leviatã*, seja no *De Corpore*, depende justamente da criação de regras tal como ocorre na geometria, mas os cálculos são tomados de forma prática: que tipo de ação poderá ser digna de punição ou não, por exemplo. Além disso, ao adotar a geometria euclidiana, Hobbes, para o mesmo intérprete, busca uma demonstração *a priori* a partir do que decorre dos cálculos. O que torna lícito supor que a isto se deve o abandono da evidência como essencial, nos *Elementos da Lei*, afinal a confirmação empírica não é mais necessária. O sistema linguístico de Hobbes, nesse sentido, torna-se um sistema de demonstrações *a priori* baseado nas definições (coisa com a qual Limongi e Pettit parecem demonstrar acordo). Lembramos que a imposição de nomes é arbitrária, e que as "primeiras verdades foram

que o método correto para descobrir a verdade consistiria em distinguir tantas coisas quanto fosse possível, atribuindo a Hobbes o método de unir várias coisas. Ora, como podemos ver, esse tipo de acusação não pode ser feita à metodologia imposta a partir dos escritos de 1651. Além disso, uma distinção bastante interessante entre as obras de 1651 e 1656 é que nesta última o filósofo de Malmesbury dividirá o método em dois tipos: analítico ou resolutivo e sintético ou compositivo – ambos provenientes da geometria. Neste, o procedimento consiste em uma investigação de que tipo de causa gera um determinado efeito, como quando se observa "que efeito produz um corpo ao mover-se" (HOBBES, 2005, DCr 6.6, p. 55); ao passo que o primeiro tipo, isto é, o analítico, se aplicado como na geometria, consistirá em uma "técnica pela qual, supondo-se a coisa em questão como verdadeira, [...] procedem pelo raciocínio até chegar ou a algo conhecido, a partir de que podem demonstrar a verdade da coisa procurada, ou a algo que é impossível, do que deduzem que é falsa a coisa que supuseram verdadeira" (HOBBES, 2005, DCr 6.19, p. 66-67). Ou seja, em um caso busca-se percorrer passo a passo de uma causa a um efeito e vice-versa; enquanto que no outro se trabalha dedutivamente: a partir de uma verdade é possível chegar, através de um adequado cálculo, a outras; o analítico irá colaborar em apresentar como circunstâncias causam um efeito, enquanto que o sintético irá calcular acerca das individualidades dessas circunstâncias (DCr 6.10). Quanto a este assunto, o que foi dito basta.

estabelecidas arbitrariamente pelos que primeiro atribuíram nomes às coisas. Pois é verdade (por exemplo) que homem é uma criatura viva, mas apenas porque aprouve aos homens atribuir ambos os nomes à mesma coisa" (HOBBES, 2005, DCr 3.8, p. 31). Um problema se coloca diante disso: sabendo que as definições são provenientes da experiência, esse sistema *a priori* só funcionaria como um cálculo acerca da **validade** de argumentos, e não acerca das coisas as quais os signos se referem?

Ora, como deve ter ficado evidente, há uma mudança substancial proposta entre o *Leviatã*, o *De Corpore* e *Elementos da Lei* por conta da alteração acerca da concepção do que promove o equívoco e de qual método é adequado para a formulação adequada da verdade. Enquanto que em 1640 o equívoco era proveniente de um erro presente na faculdade da imaginação ou da razão, vemos que a partir de 1651 a razão não passa de um cálculo envolvendo as consequências dos nomes; quanto ao método, a evidência perde a importância na medida em que as definições são estabelecidas como princípios dos cálculos. Além disso, há uma identificação entre a teoria encontrada no *Leviatã* e no *De Corpore*, ao passo que esta expande as explicações da primeira – o que parece sugerir que a cisão nas concepções hobbesianas ocorre entre o ano de 1640 e 1651 justamente por conta da falta da adoção de alguns princípios provenientes da geometria. Resta investigar, portanto, o que esta adoção proporcionou nas obras posteriores ao *Elementos da Lei*, quais alterações podemos encontrar entre os escritos de 1651 e 1656 e como os problemas da convenção e dos elementos do raciocínio – legados nas respostas de Descartes às *Terceiras Objeções* – recebem uma resposta mais aprimorada.

Elementos da Lei, Leviatã e *De Corpore*

A nova metodologia proposta por Hobbes a partir da década de 1650, a saber, que as definições sejam tomadas como princípios e todos os cálculos devam partir delas, pressupõe algumas mudanças em relação ao que havia sido proposto nos *Elementos da Lei*. Ora, como foi apresentado, uma marca, enquanto nome, tem como objetivo representar ou as concepções do pensamento, ou as coisas mesmas, servindo, também, como um alargamento da memória imediata, e a evidência, associada à linguagem, tem o papel de apresentar que nome traduz uma determinada coisa. Como vimos, também,

entre as obras de 1651 e 1656, a evidência deixa de ser necessária já que as definições são tomadas como princípios. Cabe, nesse sentido, responder a como esses princípios são produzidos, isto é, qual mecanismo da mente humana, para Hobbes, permite a criação de princípios.

No *Elementos da Lei*, os termos "concepção", "imagem", "ideia", "noção", que são tomados intercambiavelmente com o significado de "representações das coisas exteriores" (HOBBES, 2010, E. L. 1.8, p. 4), sofrem uma pequena alteração nas obras da década de 1650: o termo "imagem" é removido desse uso intercambiável. Isso talvez se deva ao fato de Hobbes levar em consideração não só que são representações das aparências visuais das coisas exteriores, mas também por levar em conta que tais representações são baseadas na atuação da coisa sobre um sentido (L 1.1 e DCr 2.1); com isso não há uma necessidade de que uma ideia ou noção seja o mesmo que uma imagem, basta que seja proveniente de um sentido: pode ser a lembrança de uma sensação, de um sabor etc. Vale lembrar que uma das críticas que Descartes tece ao filósofo de Malmesbury diz respeito à consideração de que ideia e imagem sejam a mesma coisa. O filósofo de La Haye não aceita que a palavra "ideia seja entendida para se referir exclusivamente a imagens que são de coisas materiais", mas a "tudo o que é imediatamente percebido pela mente" (DESCARTES, 2006, p. 106). Em resumo, em 1640[20], as ideias eram o mesmo que imagens, mas, a partir de 1651, Hobbes parece manifestar (em acordo parcial com Descartes) que esse não é o caso; e a

20 É possível que essa concepção seja influência da "eloquência visual" da tradição humanista em que Hobbes se formou. Como lembra Skinner (2010), o filósofo tentou, seja através de suas ideias políticas, seja através dos frontispícios – que podemos encontrar em sua tradução de Tucídides, e em suas obras *De Cive* e *Leviatã* – mostrar a importância da representação visual. Isso, provavelmente, corroborou para a tese hobbesiana de que as ideias são como que "imagens".

asserção de que as ideias ou pensamentos são derivados da experiência tem como consequência que essas ideias possam consistir não apenas em uma imagem, mas também um sabor, um odor, um calor ou um som.

Outro ponto digno de atenção diz respeito à "marca" que pode ser do tipo "nome" ou "voz humana" – o que é a mesma coisa. Como foi visto, nos *Elementos da Lei* este termo tem como objetivo designar as coisas mesmas ou as concepções de modo a expandir a memória imediata. Nas obras da década de 1650, por outro lado, a marca é apenas uma espécie de lembrete mental, serve para auxiliar a memória acerca das aparências que temos das coisas mesmas, funcionando como um registro sensível e interno que tem como objetivo organizar e individualizar cada evento (DCr 2.1 e L 4.3). Ou seja, as "marcas", nas obras posteriores ao *Elementos da Lei*, "consistem em coisas sensíveis, escolhidas arbitrariamente, cuja percepção permite trazer a nossa mente pensamentos semelhantes aos pensamentos pelos quais as tomamos" (HOBBES, 2005, DCr 2.1, p. 15), e podem, também, ser um nome – ou seja, as concepções nunca serão sobre as coisas mesmas, mas sobre as impressões que tais coisas deixam nos humanos. Daí vem a novidade: os signos são colocados por Hobbes como um elemento fundamental para sair do registro interno e passar para o entendimento do outro (L 5.2 e DCr 2.2-3). Os signos, portanto, consistem em uma criação coletiva, pois dependem de um estabelecimento no qual vários usam uma determinada marca com a mesma significação – disso decorre a transformação de marca em signo: "marcas [servem] para podermos lembrar de nossos próprios pensamentos, e signos para podermos dar a conhecer nossos pensamentos a outros" (HOBBES, 2005, DCr 2.3, p. 16), são uma decorrência de muitos usarem as mesmas palavras para significar as mesmas coisas (L 4.3). Disso sucede que o problema colocado por Descartes – de um francês e um alemão serem capazes de chegar a uma mesma conclusão apesar do caráter

da convenção e do costume – cai por terra: os signos não são arbitrários mas construções coletivas.[21]

Cabe, agora, retornarmos a um outro problema deixado por Descartes nas respostas às *Terceiras Objeções*: "Pois, se ele admite que algo está sendo significado por essas palavras, por que ele não quer que nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras?" (DESCARTES, 2006, p. 105). Ora, em primeiro lugar, devemos lembrar que os objetos da mente são compilações efetuadas pelo raciocínio (DCr 2.1), não passam de representações que fazemos acerca dos corpos exteriores a nós (L 1.1). Se nos *Elementos da Lei* pode haver uma tradução entre a coisa mesma e um nome, no *Leviatã* e no *De Corpore* este não é o caso; os indivíduos só são capazes de raciocinar a partir daquilo que existe em suas mentes, isto é, as representações e compilações feitas pelo raciocínio a partir daquilo que as coisas exteriores geraram nos sentidos.[22] Não se raciocina sobre as coisas mesmas, mas sobre as concepções ou ideias

21 Esses signos, enquanto nomes, por mais que sejam convenções arbitrárias, têm como objetivo traduzir as ideias da mente. Em outras palavras, a convenção arbitrária reside no fato de denominar, por exemplo, uma maçã de "maçã", "apple" ou "manzana"; esses diferentes nomes foram escolhidos de forma arbitrária para significar o objeto maçã. Além disso, para Ribeiro (2010), Hobbes estaria isento de verbalismo e arbitrariedade (no sentido que geralmente é posto em teorias da linguagem como, por exemplo, a de Leibniz) pelo fato de as palavras serem dotadas de significação.

22 É interessante notar que, para Ribeiro (2010), isso significa uma ruptura entre ser e conhecer, já que conhecer reside apenas no registro da linguagem, e ela é separada do mundo, de modo que o objeto a ser calculado são sempre os signos, mas nunca as coisas mesmas. "O nominalismo aqui concebido exige este distanciamento e abre espaço para uma linguagem dogmática, para uma vontade de realismo" (RIBEIRO, 2010, p. 28). E a geometria, o intérprete concordaria com o que está sendo exposto ao longo deste artigo, é justamente o método que confere a Hobbes uma reelaboração teórica que permite um novo parâmetro para a verdade: aquele, como concordamos com Limongi, acerca de um cálculo lógico-semântico.

que elas geram. Por isso, como foi mostrado anteriormente, é necessária uma metodologia que seja capaz de organizar essas ideias e torná-las, em primeiro lugar, capazes de sofrer um cálculo no qual a verdade possa ser extraída (o método tomado da geometria); e, em segundo lugar, encontrar um meio no qual o entendimento seja viável entre os humanos, afinal, caso não tenhamos nomes enquanto signos, "quem não vê que o benefício que colhe para si mesmo será parco, e inexistente para outros? Pois a menos que comunique suas notas a outros, sua ciência perecerá com ele" (HOBBES, 2005, DCr 2.2, p. 15). Em última instância, somos incapazes de produzir raciocínios sobre as coisas mesmas – esse algo que a palavra significa – simplesmente porque esses elementos não estão na mente, ao passo que as representações e as palavras estão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, algumas notas são dignas de atenção acerca da comparação entre os *Elementos da Lei*, o *Leviatã* e o *De Corpore*. Comecemos pelas semelhanças. Em primeiro lugar, a prudência, ao longo das obras, permanece com o sentido de ser uma expectação do futuro que é insuficiente para a produção de verdade por não ter um caráter universal e necessário, não passando de uma suposição (Cf. HOBBES, 2010, E. L. 4.10; HOBBES, 1999, L 3.6 e HOBBES, 2005, DCr 1.2). Em segundo lugar, a verdade e a falsidade existem apenas no universo da fala, e não das coisas mesmas, e a verdade depende das palavras (Cf. HOBBES, 2010, E.L. 5.13; HOBBES, 1999, L 5.9 e HOBBES, 2005, DCr 3.1). Em terceiro lugar, o silogismo é essencial para a correta produção de verdade (Cf. HOBBES, 2010, E.L. 4.3; HOBBES, 1999, L 4.14 e HOBBES, 2005, DCr 4.1) e o universal existe apenas na linguagem, nunca nas coisas mesmas (Cf. HOBBES, 2010, E.L. 5.6; HOBBES, 1999, L 4.6 e HOBBES, 2005, DCr 2.9). Em última instância, as palavras garantem, em todas

as obras, através de um adequado silogismo, que a incerteza da prudência seja superada; no entanto, como apresentamos, nos *Elementos da Lei* as palavras nada mais são do que simples traduções das concepções ou coisas mesmas e sempre necessitam da evidência como método; ao passo que nas obras subsequentes as palavras são colocadas como princípios e há um cálculo com tais princípios.[23]

Quanto às diferenças entre as obras de 1651 e 1656, notamos, como foi apresentado na seção anterior, que a preocupação de Hobbes – pelo menos diante dos problemas que foram tratados neste artigo – consiste em um aprofundamento, no *De Corpore*, do que já havia sido afirmado no *Leviatã*. Chama atenção, por exemplo, que, na obra de 1656, Hobbes preocupe-se em não apenas afirmar que o silogismo é essencial para o cálculo que produzirá verdade, mas também em apresentar quais devem ser utilizados (Cf. HOBBES, 2005, DCr 4); e não apenas assegurar que o equívoco é uma das maiores causas para não chegar à verdade, mas apresentar, a

23 Para Limongi (2000), o que ocorre é que a teoria de Hobbes passa a defender uma separação entre a representação e as coisas e "que apenas a percepção nos dá acesso às coisas apresentando-as como existentes e, portanto, se é verdade que a percepção nos separa das coisas, é verdade também que apenas ela nos liga às coisas" (LIMONGI, 2000, p. 111). Para a mesma intérprete, é no *De Corpore* – e, pelo que foi exposto, creio que seja possível estender essa interpretação ao *Leviatã* – quando as definições são colocadas como ponto de partida da filosofia de Hobbes, que a evidência passa a ser de cunho lógico-semântico. A retirada da evidência (enquanto método nos *Elementos da Lei*) coloca a razão e os cálculos proporcionados por ela, para a intérprete, em um plano lógico semântico que lhe é próprio e dispensa o retorno aos sentidos. Ribeiro (2010) estaria, também, de acordo com a asserção de que não há um acesso às coisas mesmas, mas sim das experiências e das representações que elaboramos a partir delas. Manifestamos acordo com tal interpretação e, como já foi comentado anteriormente: a linguagem servirá, portanto, apenas como um mecanismo que lida apenas com a validade dos argumentos?

partir de exemplos, o que pode ser considerado um equívoco e por qual razão são tomados assim (Cf. HOBBES, 2005, DCr 5).

Diante do que foi exposto, é evidente que tomar o sistema hobbesiano, no que diz respeito à teoria da linguagem, como único, e que busca uma clareza progressiva, é um procedimento inviável na medida em que a metodologia e parte da terminologia disposta entre os *Elementos da Lei* e as obras da década de 1650 são alteradas substancialmente. A crítica de Descartes, nas respostas às *Terceiras Objeções*, aparentemente pode ter causado algumas alterações propostas por Hobbes nas obras subsequentes como a reavaliação da marca, da ideia, da evidência e da metodologia; a adoção da geometria fornece a Hobbes subsídios que permitem uma readequação teórica capaz de responder com maior rigor às acusações propostas pelo filósofo de La Haye entre 1640 e 1641. No entanto, ainda que haja uma evidente cisão entre os *Elementos da Lei* em relação ao *Leviatã* e *De Corpore*, o mesmo não pode ser dito acerca das duas últimas obras publicadas. Pois, como foi evidenciado ao longo do presente texto, não há uma mudança terminológica ou metodológica entre as obras da década de 1650, mas sim um aprofundamento no *De Corpore* do que já havia sido exposto no *Leviatã*.

ABSTRACT: The aim of this work consists in presenting some changes made by Hobbes between *Elements of Law* and the English editions of *Leviathan* and *De Corpore* regarding his theory of language. We claim that it is not possible to conceive an unity among all aforementioned works and that *De Corpore* holds the final version of the hobbesian language theory; we also suggest that such changes are due, at least in part, to Descartes's criticisms in his replies to the *Third Objections* and the adoption, from 1651 on, of geometry, as a method, in theory of language.

KEYWORDS: Hobbes, language, geometry, method, Descartes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, J. G. (2019). "Algumas considerações sobre o método geométrico nos seiscentos: Descartes, Hobbes e Pascal", in: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. Brasil: vol. 11, n. 21, pp. 43-54.

DESCARTES, R. (1996). *Discurso do Método.* In: *Os Pensadores: Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. (2006). *Meditations, Objections, and Replies*. Tradução para o inglês de Roder Ariew e Donald Cress. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

DUNCAN, S. (2005). "Hobbes's Materialism in the Early 1640s", in: *British Journal for the History of Philosophy,* vol. 13, n. 3, pp. 437-448.

_____. (2011). "Hobbes, Signification, and Insignificant Names", in: *Hobbes Studies*, vol. 24, pp. 158-178.

EUCLIDES. (2009). *Os elementos*. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP.

GASKIN, J. C. A. (2010). "Introdução", in: HOBBES, T. *Elementos da Lei Natural e*

Política. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBES, T. (1998). *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2005). Elementos de Filosofia – Primeira Seção – Sobre o Corpo. Parte I – Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. *Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12*. Campinas: pp. 1-67.

_____. (1999). *Leviatã*. In: *Os Pensadores: Hobbes*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: editora Nova Cultural.

LEIVAS, C. R. C. (2007). "Linguagem e Temporalidade em Hobbes", in: *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia,* São Paulo, vol. 4, n. 2, pp. 93-102.

LIMONGI, M. I. (2000). "A Semântica do Materialismo de Hobbes", in: *Revista Analytica,* Rio de Janeiro, vol. 5, nº 1-2, pp. 109-135.

LISBOA, W. B. (2006). "Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes", in: *Dois Pontos*, Curitiba, vol. 3, n. 1, pp. 211-225.

MILL, J. S. (1957). *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva.* In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

MOREIRA, V. C. (2006). "Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes", in: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 2, pp. 45-87.

MORI, G. (2012). *Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate. Journal of the History of Philosophy*. Londres: vol. 50, n. 2, pp. 197-212.

PETTIT, P. (2008). *Made with Word: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Nova Jersey: Princeton University Press.

POMBO, O. (2010). '"Linguagem e verdade em Hobbes' e 'Ciência e axiomatização da linguagem em Thomas Hobbes"', in: *Palavras e Esplendor do Mundo: estudos sobre Leibniz*. Lisboa: Fim de Século – Edições, Sociedade

Unipessoal, LDA.
RIBEIRO, B. B. B. (2010) "O nominalismo em Hobbes", in: *Revista Estudos Hum(e)anos*. Brasil: vol.1, pp. 15-38.
SKINNER, Q. (2010) *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: EDUNESP.

COMENTÁRIO DE RENÉ DESCARTES SOBRE UM CERTO PANFLETO PUBLICADO NA BÉLGICA NO FIM DO ANO 1647 COM O SEGUINTE TÍTULO: EXPLICAÇÃO DA MENTE HUMANA OU DA ALMA RACIONAL, ONDE EXPLICA-SE O QUE É E O QUE PODE SER [341][1]

de René Descartes

William de Jesus Teixeira[2]
Mestrando, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
william.unb@hotmail.com

1 O número entre colchetes indica o número da página na edição de Adam e Tannery.

2 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Essa tradução foi contemplada com auxílio financeiro pela Universidade de Brasília (UnB) por meio do Edital DPG Nº 0004/2021: Apoio à execução de projetos de pesquisas científicas, tecnológicas e de inovação de discentes de pós-graduação.

NOTA DE APRESENTAÇÃO: Henricus Regius ou Henri LeRoy, outrora amigo e divulgador da filosofia de Descartes, agora escrevendo como adversário de seu antigo mestre, publica em Utrecht um panfleto anônimo sobre a natureza da mente humana. No intuito de evitar que as teses apresentadas por seu ex-discípulo fossem tomadas como suas, Descartes decide, então, refutar as opiniões defendidas no panfleto de Regius. É precisamente o texto produzido por Descartes nessa ocasião que é traduzido a seguir. Esse texto, aparentemente impresso sem o consentimento de seu autor em dezembro de 1647, marca o ponto final da relação entre o filósofo francês e o professor de medicina. O texto latino aqui traduzido foi extraído da edição realizada por Charles Adam e Paul Tannery das *Oeuvres complètes de Descartes*, Paris, Vrin, tomo VIII, pp. 341-369.

Há poucos dias recebi dois panfletos. Num deles sou atacado direta e abertamente; no outro, somente de maneira velada e indireta. O primeiro, na verdade, não me preocupa; ao contrário, tenho que agradecer ao seu autor, porque, com sua atitude desonesta, nada reuniu contra mim exceto infundados sofismas e calúnias indignas de crédito. Por isso mesmo atestou que nada pôde encontrar em meus escritos que merecesse ser repreendido. Desse modo, confirmou a verdade dos mesmos melhor do que se os tivesse louvado e isto em detrimento de sua reputação. O outro panfleto me preocupa mais: ainda que, de fato, nada nele seja abertamente mencionado sobre mim e [342] sem nome de autor e editor**,** ele contém, todavia, opiniões que julgo perniciosas e falsas e foi divulgado em forma de panfleto [*programma*], podendo ser fixado nas portas dos edifícios públicos e impelir à sua leitura qualquer pessoa. Dizem que esse panfleto já fora impresso antes de outra forma com o nome de alguém, supostamente o seu autor, o qual muitos consideram que ensina as minhas próprias opiniões. Por essa razão, sou obrigado a revelar seus erros, para que talvez não sejam imputados a mim por aqueles que por acaso encontrem esses papéis expostos e não tenham lido os meus escritos. Segue-se o panfleto tal como veio à luz pela última vez:

EXPLICAÇÃO DA MENTE HUMANA OU DA ALMA RACIONAL, ONDE EXPLICA-SE O QUE É E O QUE PODE SER

1. A mente humana é aquilo através do que as ações intelectivas são primordialmente realizadas pelo homem; ela é constituída apenas pela faculdade de pensar e pelo princípio interno.

2. No que concerne à natureza das coisas, esta parece admitir que a mente possa ser uma substância ou um certo modo da substância

corpórea; ou**,** se seguirmos a opinião de alguns outros filósofos que creem que a extensão e o pensamento são atributos que existem em certas substâncias como em sujeitos, [343] visto que esses atributos não são opostos, mas diferentes, nada impede que a mente possa ser um atributo, conformando-se com a extensão no mesmo sujeito, ainda que um não esteja compreendido no conceito do outro. Com efeito, tudo o que podemos conceber pode existir. E como a mente é uma dessas coisas, pode ser concebida, pois nenhuma delas implica contradição. Portanto, a mente pode ser uma dessas coisas.

3. Portanto, enganam-se aqueles que afirmam que nós concebemos a mente humana clara e distintamente, como se ela fosse necessária e realmente distinta do corpo.

4. Que, porém, a mente nenhuma outra coisa seja do que uma substância ou um ente realmente distinto do corpo e em ato separável dele e que pode subsistir à parte por si mesma: isto nos é revelado em muitas passagens da Sagrada Escritura. E assim, o que por natureza pode ser duvidoso a alguns, pela divina revelação na Sagrada Escritura para nós é incontestável.

5. Nada impede que possamos duvidar do corpo, mas de nenhum modo possamos duvidar da mente. Isto, com efeito, somente prova que, enquanto pudermos duvidar do corpo, não poderemos dizer que a alma é um modo do corpo.

6. A mente humana, embora seja uma substância realmente [344] distinta do corpo, enquanto está no corpo é orgânica em todas suas ações. Por isso, a mente produz variados pensamentos em virtude das diversas disposições do corpo.

7. Visto que a alma é de natureza diversa do corpo e da disposição do corpo, ela não pode originar-se deste e é incorruptível.

8. Visto que a mente não contém em seu conceito nenhuma parte e nenhuma extensão, em vão investiga-se se ela existe inteira no corpo todo e em cada uma de suas partes.

9. Como a mente pode ser afetada tanto por entes imaginários, quanto por entes verdadeiros, é duvidoso por natureza se nós percebemos realmente quaisquer corpos. Na verdade, a divina revelação contida na Sagrada Escritura suprime também essa dúvida; através dela, é incontestável que Deus criou o céu, a terra e todas as coisas que se encontram neles e as conserva até o presente.

10. O vínculo pelo qual a mente permanece unida com o corpo é uma lei da imutabilidade da natureza, pela qual cada coisa permanece no estado em que está, até que daí seja expulsa por outro.

11. Visto que a alma racional é uma substância e que na geração uma nova é produzida, parecem julgar muito corretamente aqueles que afirmam que ela é produzida por Deus por meio de [345] uma criação imediata.

12. A mente não carece de ideias ou noções ou axiomas inatos, mas apenas sua própria faculdade de pensar basta para a realização de suas ações.

13. E, por isso, todas as noções comuns inscritas na mente tiram sua origem da observação das coisas e da tradição.

14. E até a própria ideia de Deus foi colocada na alma ou pela revelação divina, ou pela tradição, ou pela observação das coisas.

15. Nosso conceito acerca de Deus, ou a ideia de Deus existente em nossa mente, não é um argumento suficientemente válido para provar sua existência, dado que nem todas as coisas cujos conceitos são observados em nós existem. E essa ideia, tal como é por nós concebida, e isto imperfeitamente, não ultrapassa as forças próprias da nossa faculdade de pensar mais do que o conceito de qualquer outra coisa.

16. Há dois tipos de pensamento da mente: intelecto e vontade.

17. O intelecto é constituído pela percepção e pelo juízo.

[346]

18. A percepção é constituída pela sensação, reminiscência e imaginação.

19. Toda sensação é percepção de algum movimento corpóreo, não requerendo nenhuma espécie intencional; e ela ocorre não nos sentidos externos, mas somente no cérebro.

20. A vontade é livre e indiferente em relação aos opostos nas coisas naturais, como a própria consciência nos atesta.

21. A vontade se autodetermina e não deve ser chamada de cega, assim como a visão não deve ser chamada de surda.

"Nenhum homem alcança mais facilmente uma grande reputação de piedade do que o supersticioso e o hipócrita".[3]

3 Não é por acaso que essa frase final do panfleto de Regius se encontra entre aspas: trata-se de uma frase de autoria do próprio Descartes, proveniente da *Carta* à Princesa Elisabeth (cf. AT VIII, p. 2), a quem Descartes dedicou a edição latina de sua obra *Princípios de Filosofia* (Nota do tradutor).

SEGUE-SE O EXAME DO PANFLETO

COMENTÁRIOS AO TÍTULO

Noto que no título são prometidas não simples afirmações acerca da alma racional, mas sua explicação; por isso, [347] devemos acreditar que todas as razões ou ao menos as principais que o autor teve não somente para provar, mas também para explicar as questões que propôs estão contidas nesse panfleto e nenhuma outra deve-se esperar dele. Eu aprovo que ele chame a 'alma racional' de 'mente humana'. Assim, evita o equívoco que há na palavra 'alma' e nisto me imita.

COMENTÁRIO A CADA UM DOS ARTIGOS

NO PRIMEIRO ARTIGO, ele parece querer definir a alma racional, mas o faz imperfeitamente, pois omite o gênero, i.e., que ela seja de fato uma substância, ou um modo, ou alguma outra coisa. Ele apenas expõe a diferença, que tomou emprestada de mim: com efeito, ninguém antes de mim, que eu saiba, afirmou que a alma é constituída apenas pelo pensamento ou pela faculdade de pensar ou pelo princípio interno (para pensar).

NO SEGUNDO ARTIGO, ele começa a investigar acercar do gênero da alma e diz que "a natureza das coisas parece admitir que a alma humana seja uma substância ou um modo de uma substância corpórea".

Essa afirmação envolve uma contradição, não menor do que se tivesse dito que a natureza das coisas admite que possa existir montanha com ou sem vale. Com efeito, é preciso distinguir entre as coisas que de sua própria natureza podem mudar, como que eu escreva ou não escreva, que alguém seja prudente ou imprudente, e aquelas coisas que nunca mudam, que são todas aquelas que pertencem à essência da coisa, como é reconhecido pelos Filósofos. [348] E certamente não há dúvida que a

natureza das coisas permite dizer que os fatos contingentes sejam de uma ou de outra maneira; por exemplo, que agora eu escreva ou não escreva. Mas quando se trata da essência de algo, é inteiramente absurdo e contraditório dizer que a natureza das coisas admite que algo se encontre de algum outro modo do que realmente é. E não é mais próprio à natureza do monte que não exista sem vale do que à natureza da mente humana que seja isto que é: a saber, que seja uma substância, se é uma substância, ou que seja um modo da coisa corpórea, se de fato é tal modo. Nosso autor tenta nos convencer disso e para prová-lo acrescenta essas palavras: "Ou se seguirmos a opinião de alguns outros filósofos, etc.", onde por "outros filósofos" abertamente me designa. Fui eu, com efeito, o primeiro que considerou o pensamento como o principal atributo da substância incorpórea e a extensão como o principal atributo da substância corpórea. Mas não afirmei que esses atributos estavam presentes nessas substâncias como em sujeitos diferentes das próprias substâncias. Deve-se tomar o cuidado de não entender por 'atributo' aqui nenhuma outra coisa do que 'modo', pois tudo que sabemos ter sido atribuído a alguma coisa pela natureza, seja um modo que pode ser alterado, seja a própria essência inteiramente imutável dessa coisa, isto chamamos seu atributo. Em Deus há muitos atributos, mas não modos. Assim, um dos atributos de qualquer substância é que subsista por si. A extensão de um corpo pode certamente admitir vários modos; com efeito, se o corpo for esférico há um modo, se for quadrado, outro; na verdade, a própria substância, que é o sujeito daqueles modos, considerada em si, não é o modo da substância [349] corpórea, mas o atributo, que constitui sua essência e natureza. Assim, finalmente, vários são os modos do pensamento: com efeito, 'afirmar' é um modo do pensamento diferente de negar e da mesma maneira acerca dos outros. Na verdade, o próprio pensamento, como princípio interno do qual esses modos surgem e no qual encontram-se, não é concebido como modo, mas como atributo que

constitui a natureza de uma substância. A questão investigada aqui é se o pensamento é corpóreo ou incorpóreo.

O autor acrescenta que "esses atributos não são opostos, mas diferentes". Há nessas palavras de novo uma contradição. Com efeito, quando se trata dos atributos que constituem a essência das substâncias, nenhuma oposição maior pode haver do que serem diferentes; e quando ele reconhece que um atributo é diferente do outro, o mesmo é se dissesse que um não é o outro – ser e não ser são coisas contraditórias. "Já que", diz ele, "não são opostos, mas diferentes, nada impede que a mente possa ser um atributo que está associado com a extensão no mesmo sujeito, ainda que um não esteja compreendido no conceito do outro". Nessas palavras há um manifesto paralogismo, pois ele conclui acerca de quaisquer atributos aquilo que só pode ser verdadeiro dos modos propriamente ditos. Porém, em nenhum lugar prova que a mente ou o princípio interno do pensamento seja um tal modo. Eu, ao contrário, mostrarei em breve, a partir de suas próprias palavras no artigo quinto, que o pensamento não é um modo. Acerca dos outros atributos que constituem a natureza das coisas, não [350] se pode dizer que estes que são diferentes e que não estão contidos um no conceito do outro estão associados no mesmo sujeito; de fato, é como se tivesse dito que um e mesmo sujeito tem duas naturezas diferentes, o que implica contradição, ao menos quando a questão é acerca de um sujeito simples e não-composto, como é o caso aqui.

Mas deve-se aqui atentar para três coisas que, se tivessem sido bem entendidas por esse autor, o teriam impedido de cometer esses erros tão manifestos. A primeira coisa é que pertence à noção de modo que, embora entendamos facilmente a substância sem ele, não podemos, ao contrário, entender o modo claramente a não ser que, ao mesmo tempo, concebamos a substância da qual é modo, como eu expliquei na parte I dos *Princípios de*

filosofia, art. 61, e nisto todos os filósofos estão de acordo. Porém, é manifesto pelo artigo quinto de seu panfleto que nosso autor não se atentou a essa regra. Com efeito, lá reconhece que "nós podemos duvidar da existência do corpo, ao passo que não duvidamos da existência da mente". Daí segue-se que nós podemos conceber a mente sem o corpo e, portanto, a mente não é um modo do corpo.

A segunda coisa que gostaria que fosse notada aqui é a diferença entre entes simples e entes compostos. O ente composto é aquele no qual encontram-se dois ou mais atributos, dos quais um pode ser distintamente concebido sem o outro. Do fato que um seja concebido sem o outro, reconhece-se que não seja um modo, mas uma coisa [*res*] ou um atributo da coisa, que pode sem ele subsistir. O ente simples, porém, é aquele em que tais atributos não são encontrados. [351] Daí é patente que aquele sujeito no qual concebemos apenas a extensão com os vários modos da extensão é um ente simples. Também é um ente simples o sujeito no qual reconhecemos apenas o pensamento e os modos do pensamento. Porém, aquele ente no qual observamos ao mesmo tempo a extensão e o pensamento é composto: o homem, evidentemente, é composto de alma e corpo, mas nosso autor parece tê-lo considerado apenas como corpo do qual a alma seria um modo.

Por fim, deve-se notar que nos sujeitos compostos de muitas substâncias uma é a principal, e aquilo que lhe acrescentamos a partir das outras nenhuma outra coisa é do que um modo: assim, o homem vestido pode ser considerado como algo composto de homem e roupas; mas o fato de estar vestido com respeito ao homem é apenas um modo, ainda que as vestimentas sejam substâncias. Nosso autor julgou que no homem, que é um composto de alma e corpo, o corpo é o principal elemento. Assim, o fato do homem ser um ser animado ou de ter pensamento não é nenhuma outra coisa do que um modo do corpo. Mas é absurdo inferir disto que a

própria alma ou aquilo pelo que o corpo pensa não seja uma substância distinta do corpo.

Ele tenta confirmar o que disse acima com esse silogismo: "Tudo o que podemos conceber pode existir; ora, como a mente é uma dessas coisas (a saber, uma substância ou um modo da substância corpórea), pode ser concebida, pois nenhuma delas implica contradição". Deve-se notar aqui que essa regra "tudo que podemos conceber pode existir", embora seja minha e verdadeira sempre que [352] se tratar de conceito claro e distinto no qual a possibilidade da coisa está contida, já que Deus pode produzir todas as coisas que nós claramente percebemos ser possíveis, não deve ser empregada de maneira irrefletida, porque é fácil que alguém considere entender alguma coisa que, todavia, devido a algum prejuízo, não entende. E é isto que acontece a esse autor quando nega que uma e mesma coisa que possua uma e outra de duas naturezas completamente diversas, isto é, que seja substância ou modo, implica contradição. Se ele apenas tivesse dito que não percebia nenhuma razão pela qual a mente humana deveria ser considerada uma substância incorpórea ao invés de um modo da substância corpórea, sua ignorância poderia ser desculpada. Porém, se tivesse dito que nenhuma razão pode ser descoberta pelo espírito humano pela qual seja provado que a alma humana é uma substância incorpórea ao invés de um modo da substância corpórea, sua arrogância deveria ser culpada, mas não apareceria contradição em suas palavras. Entretanto, quando diz que "a natureza das coisas admite que uma mesma coisa seja substância ou modo", contradiz-se completamente e mostra a absurdidade de seu raciocínio.

NO TERCEIRO ARTIGO, profere sua opinião sobre mim. Com efeito, sou eu quem escreveu que "a mente humana pode ser clara e distintamente percebida como uma substância distinta da substância corpórea". Nosso autor, porém, embora não se apoie em outras razões do que nessas que

envolvem contradição, que explicou no artigo precedente, anuncia que eu me engano. Mas não me detenho nisto. Nem examino as palavras 'necessariamente' ou 'em ato', as quais contêm alguma ambiguidade. De fato, não são de grande importância.

[353] Também não quero examinar aquilo que é afirmado no QUARTO ARTIGO acerca da Sagrada Escritura, para que não pareça que me atribuo o direito de julgar a religiosidade alheia. Direi apenas que três gêneros de questões devem ser distinguidos aqui. Em algumas coisas crê-se apenas pela fé, tais como são as questões acerca do mistério da Encarnação, da Trindade e outras semelhantes; há outras questões que, embora pertençam à fé, podem ser investigadas pela razão natural, entre as quais os teólogos ortodoxos costumam incluir a existência de Deus e a distinção da alma humana do corpo; por fim, há outras questões que de nenhum modo se referem à fé, mas apenas ao raciocínio humano, como a quadratura do círculo, a arte química de fazer ouro e outras semelhantes. Fazem mau uso das palavras da Sagrada Escritura aqueles que, a partir de sua explicação equivocada, consideram poder elucidar as questões do terceiro gênero; também abalam a autoridade da Sagrada Escritura aqueles que pretendem demonstrar o primeiro gênero de questão com argumentos aduzidos apenas da Filosofia. Todavia, todos os teólogos sustentam que se deve demonstrar que as mesmas não são contrárias à luz natural e nisto colocam o principal de seu trabalho; as questões do segundo gênero, porém, não apenas não julgam ser contrárias à luz natural, mas também exortam os filósofos a demonstrá-las tanto quanto possam por razões humanas. Entretanto, nunca vi alguém que afirmasse que a natureza das coisas admite que algo possa ser diferente do que ensina a Sagrada Escritura, a não ser que quisesse mostrar indiretamente que não tem fé na Escritura. Como nascemos homens antes de nos tornarmos cristãos, não é crível que alguém admita seriamente essas

opiniões que considera contrárias à reta razão que constitui o homem para aderir à fé pela qual é cristão. [354] Mas talvez nosso autor não diga isto; na verdade, suas palavras são: "Para alguns pode ser duvidoso por natureza aquilo que para nós já é indubitável pela divina revelação nas Sagradas Escrituras". Nessas palavras encontro uma dupla contradição: a primeira consiste em que a essência de uma e mesma coisa, a qual ele nega que permaneça sempre a mesma (porque se supõe que torna-se outra coisa, por isso mesmo será outra coisa e deverá ser designada com outro nome), supõe que seja por natureza duvidosa e portanto mutável; a outra contradição encontra-se na expressão 'para alguns', porque, como a natureza é a mesma em todos os homens, aquilo que apenas para alguns pode ser duvidoso, não é duvidoso por natureza.

O ARTIGO QUINTO deve ser relacionado antes ao segundo do que ao quarto, pois neste o autor trata não da revelação divina, mas da natureza da mente – se ela é um atributo ou um modo. Para provar que se pode sustentar que a mente não é nenhuma outra coisa do que um modo, tenta resolver uma objeção tirada de meus escritos. Com efeito, escrevi que nós não podemos duvidar que nossa mente existe, porque, do próprio fato que duvidamos, segue-se que ela existe. Entretanto, nós podemos duvidar se existe algum corpo; daí inferi e demonstrei que a alma é claramente percebida por nós como coisa [*res*] existente ou como substância, ainda que não concebamos plenamente nenhum corpo e também neguemos que algum corpo existe, e portanto o conceito de mente não envolve nenhum conceito de corpo. Ele considera refutar esse argumento quando diz que "isto, com efeito, somente prova que, enquanto pudermos duvidar do corpo, não poderemos dizer que a alma é um modo do corpo". [355] Com isso, mostra que ignora totalmente o que é chamado 'modo' pelos filósofos. A natureza do modo consiste em que não possa de nenhuma maneira ser entendido sem que

envolva em seu conceito o conceito da coisa [*res*] da qual é modo, como já expliquei acima.[4] Porém, nosso autor reconhece que a mente pode às vezes ser entendida sem o corpo, a saber, quando se duvida acerca do corpo; daí segue-se que ela, ao menos nesse momento, não pode ser um modo do corpo. E o que às vezes é verdadeiro acerca da essência ou natureza da coisa é sempre verdadeiro. Entretanto, ele afirma que "a natureza das coisas admite que a mente seja somente um modo do corpo".[5] Essas duas afirmações são manifestamente contraditórias.

NO ARTIGO SEXTO, não compreendo o que ele pretende. Lembro-me certamente de ter ouvido na Escola que "a alma é o ato do corpo orgânico"; mas nunca até esse dia tinha ouvido chamá-la de 'orgânica'. Por isso, como não tenho nada de certo a escrever aqui, peço ao nosso autor a permissão de expor minhas conjecturas, não como coisa verdadeira, mas como conjectura somente. Ele parece notar duas coisas contrárias entre si: uma destas é que a mente seja uma substância realmente distinta do corpo; isto sem dúvida o autor diz abertamente, mas se abstém o quanto pode de argumentar sobre isto e sustenta que apenas pela autoridade da Sagrada Escritura pode ser provada. A outra é que aquela mesma mente humana é orgânica ou instrumental em todos seus atos, evidentemente nada realizando por si mesma, mas da qual o corpo se serve, como da conformação dos seus membros e dos outros [356] modos corpóreos. E assim, se não expressamente, ao menos no fundo, ele afirma que "a mente nenhuma outra coisa é do que um modo do corpo" e para provar esse

4 Página 350 (nota do editor).

5 Descartes não é rigorosamente preciso em sua citação da passagem do artigo de Regius. No artigo segundo do seu *Panfleto*, o médico holandês afirma o seguinte: "No que concerne à natureza das coisas, esta parece admitir que a mente possa ser uma substância ou um certo modo da substância corpórea" (Nota do tradutor).

único fato prepara todos seus argumentos. Essas duas afirmações são tão manifestamente contrárias que não considero que o autor queira que os leitores sejam convencidos por ambas ao mesmo tempo. Na verdade, ele as misturou entre si deliberadamente para satisfazer pela autoridade da Escritura aos homens mais simples e aos seus amigos teólogos. Todavia, os leitores mais perspicazes reconhecem que quando ele afirma que "a mente é distinta do corpo" está sendo irônico e é totalmente da opinião que a alma é apenas um modo do corpo.

NOS ARTIGOS SÉTIMO E OITAVO, parece servir-se somente de ironia. E conserva o mesmo estilo socrático na segunda parte do ARTIGO NONO. Mas na primeira parte desse artigo acrescenta um argumento a sua afirmação e, por isso, deve-se acreditar que ele nesse momento procede seriamente. De fato, ele ensina que "por natureza pode-se duvidar se algum corpo é realmente percebido por nós"; e alega que "a mente pode ser afetada tanto por coisas imaginárias quanto por coisas verdadeiras". Para que esse argumento [*ratio*] seja verdadeiro, deve-se supor que nós não podemos nos servir de nenhum intelecto propriamente dito, mas somente daquela faculdade que se costuma chamar de 'senso comum' (essa faculdade os filósofos atribuem comumente mesmo aos animais). Nessa faculdade são recebidas tanto as espécies das coisas verdadeiras quanto das imaginárias, de modo que afetem a mente. Mas seguramente aqueles que têm intelecto e não foram feitos como o cavalo e a mula, ainda que não sejam afetados apenas pelas imagens das coisas verdadeiras, mas também por estas [357] que ocorrem em seus cérebros por outras causas, como acontece no sono, distinguem umas das outras pela luz claríssima da razão. Em meus escritos expliquei tão diligentemente de que maneira isto correta e seguramente se produz que tenho confiança que ninguém que os leu por completo e é capaz de entendê-los possa ser cético.

NOS ARTIGOS DÉCIMO E DÉCIMO PRIMEIRO, pode-se também suspeitar de ironia. Se ele acredita que a alma é uma substância é ridículo e absurdo dizer que "o vínculo pelo qual a mente permanece unida com o corpo é uma lei da imutabilidade da natureza, pela qual cada coisa permanece no estado em que está". De fato, as coisas que estão separadas, assim como as coisas que estão unidas permanecem no mesmo estado, enquanto nada muda o estado delas. Não é isto o que é investigado aqui, mas de que maneira seja possível que a mente esteja unida ao corpo e não, ao contrário, separada dele. Porém, se se supõe que a alma seja um modo do corpo, diz-se corretamente que não se deve procurar outro vínculo pelo qual esteja unida a ele senão que permaneça no estado em que está, porque o estado dos modos não é nenhum outro do que subsistir nas coisas das quais são modos.

NO ARTIGO DÉCIMO SEGUNDO, não parece discordar de mim exceto nas palavras. De fato, quando diz que "a mente não carece de ideias, noções ou axiomas inatos" e, entretanto, lhe concede uma "faculdade de pensar" (ele a considera natural ou inata), afirma exatamente a mesma coisa que eu, mas o nega verbalmente. Com efeito, eu nunca escrevi ou julguei que a mente carece de ideias inatas que sejam algo diferente de sua faculdade de pensar. Visto que tinha notado [358] que há em mim alguns pensamentos que não procediam nem dos objetos externos, nem da determinação de minha vontade, mas apenas da faculdade de pensar que existe em mim, chamei de 'inatas' as ideias ou noções que são as formas desses pensamentos para distingui-las das ideias adventícias e das ideias produzidas por mim mesmo. ['Inato' aqui é entendido] no mesmo sentido em que dizemos que a generosidade é inata a algumas famílias e a outras algumas doenças, como a gota e o cálculo renal: não que as crianças dessas famílias padeçam dessas doenças no útero da mãe, mas que nasçam com uma certa disposição ou faculdade para contraí-las.

NO ARTIGO DÉCIMO TERCEIRO, deduz uma notável consequência do artigo precedente. "Por isso", diz ele (porque a mente evidentemente não carece de ideias inatas, mas apenas a faculdade de pensar lhe basta), "todas as noções comuns impressas na mente tiram sua origem da observação das coisas ou da tradição"; como se a faculdade de pensar nada pudesse realizar por ela mesma e nunca pense ou perceba nada exceto o que recebe da observação das coisas ou da tradição, isto é, dos sentidos. Ao contrário, isto é tão falso que qualquer um que corretamente observe até onde a capacidade de nossos sentidos se estende e o que é precisamente que pode por meio dos sentidos chegar à nossa faculdade de pensar deve admitir que eles não nos apresentam as ideias das coisas tal como nós as formamos pelo pensamento. Por isso, não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, excetuando-se apenas essas circunstâncias que se referem à experiência: a saber, que julguemos que essas ideias que agora temos presentes em nosso pensamento refiram-se a certas coisas situadas fora de nós; [359] não que essas coisas tenham enviado aquelas ideias à nossa mente pelos órgãos dos sentidos, mas porque enviaram algo que deu à mente a ocasião para as formar através de sua faculdade inata nesse momento preferencialmente do que em outro. Certamente nada sobrevém à nossa mente pelos sentidos desde os objetos externos além de certos movimentos corpóreos, como nosso autor ele mesmo afirma no décimo nono artigo a partir dos meus princípios; mas certamente nem os próprios movimentos, nem as figuras provenientes deles são concebidas por nós tal como são formados nos órgãos dos sentidos, como eu amplamente expliquei na *Dióptrica*.[6] Disto segue-se que as próprias ideias das figuras e dos movimentos nos são inatas. E tanto mais devem ser inatas as ideias da

6 Cf. AT VI, Discurso 4, pp. 109-114.

dor, dos sons, das cores e de coisas similares, para que nossa mente possa as representar à ocasião de alguns movimentos corpóreos. As ideias, pois, nenhuma semelhança têm com os movimentos corpóreos. O que, porém, pode ser imaginado de mais absurdo do que o fato de que todas as noções comuns que existem em nossa mente provenham desses movimentos e não possam existir sem eles? Gostaria que nosso autor me ensinasse qual é o movimento corpóreo que pode formar em nossa mente alguma noção comum, como, por exemplo, "que as coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si". Com efeito, todos esses movimentos são particulares, mas aquelas noções são universais e não têm nenhuma afinidade com os movimentos, nem nenhuma relação com eles.

NO ARTIGO DÉCIMO QUARTO, persiste em afirmar que a própria ideia [360] de Deus que está em nós não provém de nossa faculdade de pensar, na qual é inata, "mas da revelação divina, ou da tradição ou da observação das coisas". Reconheceremos mais facilmente o erro dessa afirmação se considerarmos que uma coisa pode ser dita existir a partir de outra ou porque essa outra coisa é sua causa próxima e primária, sem a qual não pode existir, ou porque é somente sua causa remota e acidental, a qual dá ocasião à primeira de produzir seu efeito em um momento preferencialmente do que em outro. Assim, todos os artífices são as causas próximas e primárias das suas obras; entretanto, aqueles que dão as ordens ou prometem uma recompensa para que eles trabalhem são as causas acidentais e remotas, porque talvez eles não trabalhariam se não recebessem ordens. Não há dúvida, porém, que às vezes a tradição ou a observação das coisas atue como causa remota, nos convidando a prestar atenção à ideia que podemos ter de Deus e a representá-la em nosso pensamento. Porém, ninguém pode afirmar que seja a causa próxima produtora dessa ideia, a não ser quem considera que a respeito de Deus nós apenas compreendemos o que é esse

nome 'Deus' ou o que é essa imagem corpórea que os pintores nos exibem representando Deus. Com efeito, a observação, se ela se faz pela visão, nada por sua própria força exibe à mente exceto imagens e certamente imagens co mpostas apenas de uma variedade de certos movimentos corpóreos, como nosso autor mesmo ensina; se através da audição, nada além de palavras e sons; se essa observação se faz pelos outros sentidos, nada há nela que possa se referir a Deus. E certamente a qualquer um é manifesto que a visão não capta nada além de imagens, e a audição, propriamente e por si mesma, não capta nada além de palavras ou sons. Por isso, todas essas coisas que, além desses sons e imagens [361], pensamos como seus significados são representadas por ideias que provêm de nenhum outro lugar que de nossa faculdade de pensar e, assim como essa faculdade, também nos são inatas, isto é, existem sempre em nós em potência. Com efeito, existir em uma faculdade não é existir em ato, mas somente em potência, já que o próprio nome 'faculdade' não designa nenhuma outra coisa do que uma 'potência'. Na verdade, ninguém pode afirmar que acerca de Deus nada além de um nome ou de uma imagem corpórea possamos conhecer, exceto quem se confessa abertamente ateu e também seja destituído de toda razão.

Depois de ter exposto sua opinião acerca de Deus, nosso autor refuta NO DÉCIMO QUINTO ARTIGO todos os argumentos com os quais eu demonstrei a existência de Deus. Nesse ponto é de admirar a confiança do homem, já que considera que tão facilmente e com tão poucas palavras pode destruir tudo aquilo que compus com uma atenta e longa meditação e expliquei em um livro inteiro. Todas as razões que eu aduzi para provar a existência de Deus resumem-se a duas: a primeira razão é que eu tinha demonstrado que nós temos um tal conhecimento ou ideia de Deus que, quando a esta prestamos bastante atenção e a examinamos do modo como

expliquei[7], a partir dessa consideração apenas reconhecemos que não é possível que Deus não exista, visto que a existência, não somente possível ou contingente – como é o caso para as ideias de todas as outras coisas – mas completamente necessária e atual, está contida no seu conceito. Eu não sou o único que considera esse argumento como uma demonstração certa e evidente da existência de Deus, mas também assim o consideram muitos homens eminentes que com a devida atenção [362] examinaram-no. O autor do panfleto refuta esse argumento da seguinte maneira: "Nosso conceito acerca de Deus, ou a ideia de Deus existente em nossa mente, não é um argumento suficientemente válido para provar sua existência, dado que nem todas as coisas cujos conceitos são observados em nós existem". Com essas palavras ele mostra que certamente leu meus escritos, mas de modo algum quis ou foi capaz de entendê-los. A força de meu argumento não é derivada da ideia considerada genericamente, mas da propriedade peculiar que é evidentíssima na ideia que temos de Deus e que não pode ser encontrada no conceito de nenhuma outra coisa – a saber, a necessidade da existência que é requerida pelo conjunto das perfeições sem as quais não podemos conceber Deus. *O outro*[8] argumento pelo qual demonstrei que Deus existe é tomado a partir do fato evidente que eu tinha provado que nós não teríamos a faculdade para entender todas as perfeições que reconhecemos em Deus a não ser que fosse verdadeiro que Deus existe e que nós fomos criados por ele. Esse argumento nosso autor considera ter refutado suficientemente ao afirmar que "a ideia que temos de Deus não ultrapassa nossas forças de pensar mais do que o conceito de qualquer outra coisa". Ele concorda comigo se com essas palavras entende somente que esse conceito que temos de Deus, sem o auxílio da graça sobrenatural,

7 Quinta Meditação, AT VII, pp. 65-67 (nota do editor).

8 O itálico é do próprio Descartes (nota do tradutor).

não é menos natural do que são todos os conceitos que temos acerca das outras coisas. Mas daí nada pode ser concluído contra mim. Contudo ele claramente erra se estima que no conceito de Deus não estão contidas mais perfeições objetivas do que em todos os outros considerados ao mesmo tempo. Eu [363], porém, aduzi meu argumento apenas desse excesso de perfeições pelo qual nosso conceito de Deus supera todos os outros.

NOS SEIS ARTIGOS RESTANTES, nada há de digno de ser notado, exceto que, querendo distinguir as propriedades da alma, fala delas de maneira confusa e imprópria. Eu afirmei[9] que todas essas propriedades se resumem a duas principais, das quais uma é a percepção do intelecto, e a outra é a determinação da vontade, as quais nosso autor designa de 'intelecto e vontade'. A seguir, ele divide aquilo que designou de 'intelecto' em 'percepção' e 'juízo', e nisto está em desacordo comigo. Eu tinha de fato reconhecido que além da percepção, a qual é requerida para que julguemos, é necessária a negação ou a afirmação para constituir a forma do juízo; além disso, sempre nos é possível suspender o assentimento, ainda que alguma coisa seja percebida por nós. O próprio ato de julgar, que não é outra coisa senão o assentimento, consiste na afirmação ou negação, não o atribuí à percepção do intelecto, mas à determinação da vontade. A seguir, entre as espécies de percepção ele enumera apenas a sensação, a reminiscência e a imaginação; disto pode ser inferido que ele não admite nenhuma intelecção pura, isto é, uma intelecção que não seja constituída por imagens corpóreas; consequentemente, o mesmo autor pensa que não é possível nenhum conhecimento de Deus, da alma humana ou de outras coisas incorpóreas. Eu não posso suspeitar de outra causa para essa opinião

9 Primeira parte desse volume 8, p. 17, art. xxxii (nota do editor). Trata-se uma referência à primeira parte da obra *Princípios de filosofia*, art. 32, que foi editada no mesmo volume das *Notae in programma quoddam*, aqui traduzidas (nota do tradutor).

senão que os pensamentos que [364] ele tem acerca dessas coisas sejam tão confusos que jamais perceba algum pensamento que seja puro e diverso de toda imagem corpórea.

No fim, acrescentou as seguintes palavras extraídas de um outro escrito meu: "Ninguém alcança mais facilmente uma grande reputação de piedade do que os supersticiosos e os hipócritas"[10]. Eu não entendo o que quer dizer com essas palavras; talvez esteja se referindo à maneira hipócrita com que tem usado de ironia em muitos lugares. Não considero, porém, que ele possa alcançar por esse caminho uma reputação de grande piedade.

***

Ademais, sou obrigado a admitir aqui que me sinto muito envergonhado de ter outrora louvado esse autor como um homem do mais perspicaz espírito e ter escrito que "não havia nenhuma opinião proferida por ele que não quisesse reconhecer como minha".[11] Mas, de fato, quando escrevi isso, não tinha conhecimento de nenhum escrito dele no qual não tivesse se comportado como um fiel copista, exceto uma única vez em relação a uma pequena expressão[12] que lhe tinha causado tantos males que eu acreditava que ele não mais ousaria nada de semelhante**.** Como eu via que nas outras questões ele aderia com grande fervor a opiniões que eu julgava muitos verdadeiras, eu atribuía isto a seu talento e perspicácia. Agora, porém, a experiência repetida me obriga a crer que ele se guia não tanto pelo amor à verdade, mas antes pelo amor à novidade. Com efeito, todas as coisas que aprendeu dos outros considera antiquadas e obsoletas e nada parece

10 Trata-se de uma citação extraída da carta enviada à pricesa Elisabeth da Boêmia, a quem os *Principia philosophiae* foram dedicados (cf. AT VII, p. 2).

11 Carta a Voetius, AT VIII, p. 163.

12 *O homem é um ser por acidente*. Cf. AT III, p. 460, etc. (nota do editor).

bastante novo para ele, a não ser o que tira do próprio cérebro. Entretanto, ele é mal-sucedido em [365] suas descobertas, visto que jamais encontrei alguma palavra em seus escritos (que não tivesse copiado de outros autores) em que eu julgasse que não contivesse algum erro. Devo advertir a todos aqueles que estão convencidos que minhas opiniões são defendidas por ele que não há nenhuma opinião que não exponha mal e corrompa, não apenas em questões metafísicas, em que se opõe a mim abertamente, mas também nas questões de Física, acerca da qual trata em alguma parte de seus escritos. Por isso, me incomoda mais que esse doutor examine meus escritos e encarregue-se de explicá-los ou alterá-los do que o fato de alguns outros autores atacarem os mesmos com extrema severidade.

De fato, não vi nenhum desses críticos que não me atribuísse opiniões totalmente diversas das minhas e, por isso, absurdas e inadequadas, de modo que não receio que algum homem sensato possa ser convencido que sejam minhas. Assim, no exato momento em que escrevo essas linhas, chegam até mim dois novos libelos de algum adversário desse gênero.[13] No primeiro deles lê-se: "Há alguns inovadores que privam os sentidos de toda confiança e sustentam que os filósofos negam Deus e que é possível duvidar de sua existência, e entretanto admitem haver conhecimentos atuais, espécies e ideias inatas acerca de Deus em virtude da natureza da mente humana". No outro libelo afirma-se: "Esses inovadores audaciosamente anunciam que Deus deve ser a causa eficiente de si mesmo, não apenas negativamente, mas também positivamente". E em ambos libelos não se faz nenhuma outra coisa senão acumular muitos argumentos que devem ser provados. O primeiro argumento a ser provado é que nós não tivemos nenhum conhecimento *atual* de Deus no útero materno e, portanto, *nenhuma*

13 Livretos de Jacques de Rives (Jacobus Revius). Cf. AT V, pp. 126-8 (nota do editor).

espécie e ideia atual de Deus é inata a nossa mente; o segundo argumento a ser provado é que *não se deve negar a existência de Deus* [366] e *aqueles que o fazem são ateus e devem ser punidos pelas leis*; por fim, o terceiro argumento a ser provado é que Deus não é causa *eficiente* de si mesmo.[14]

Eu poderia certamente supor que esses libelos não foram escritos contra mim, porque meu nome não aparece nesses panfletos e não há nenhuma das opiniões que são atacadas neles que eu não considere absolutamente absurda e falsa. Porém, não são diferentes daquelas opiniões que caluniosamente homens desse mesmo tipo se habituaram a atribuir a mim e não se reconhece nenhum outro autor a quem essas opiniões possam ser atribuídas. Assim, como muitos não duvidam que seja eu aquele contra quem esses libelos foram escritos, aproveito a ocasião para advetir o seu autor:

EM PRIMEIRO LUGAR, por ideias inatas nunca entendi outra coisa a não ser o que ele mesmo na página 6 do seu segundo libelo afirma expressamente ser verdadeiro, a saber, "que em nós há por natureza uma potência pela qual podemos conhecer Deus". Porém, nunca escrevi nem pensei que essas ideias sejam atuais ou que sejam não sei que espécies distintas da faculdade de pensar. Ao contrário, eu, mais do que qualquer outro, sou alheio a esse instrumento supérfluo das entidades escolásticas. Por isso, não pude me abster do riso quando vi aquela grande quantidade de argumentos que esse homem, talvez sem muita maldade, cuidadosamente reuniu para provar que "as crianças não têm conhecimento atual de Deus, enquanto estão no útero da mãe", como se desse modo estivesse a me refutar veementemente.

EM SEGUNDO LUGAR, eu nunca ensinei que "deve-se negar a existência de Deus, ou que o mesmo pode nos enganar, ou que se deve duvidar de

14 O destaque inserido nesses três argumentos foi feito pelo próprio Descartes.

todas as coisas [367], ou que se deve abandonar a confiança nos sentidos, ou que não é possível distinguir o sono da vigília", ou coisas similares. Essas objeções foram feitas contra mim por caluniadores inexperientes. Eu rejeitei expressamente todas essas afirmações com vigorosíssimos argumentos e ouso mesmo acrescentar que os refutei com argumentos mais vigorosos do que aqueles que tenham sido empregados por quem quer que seja antes de mim. Foi para mostrar de forma mais cômoda e eficaz que todas essas coisas que não foram descobertas por mim mesmo eram duvidosas que propus no início das minhas *Meditações* esses mesmos argumentos que foram repetidos pelos céticos há algum tempo. Porém, o que poderia ser mais injusto do que atribuir a um autor opiniões que ele menciona apenas para refutar? O que seria mais absurdo do que supor, ao menos naquele momento em que essas opiniões falsas são propostas e ainda não foram refutadas, que as mesmas sejam ensinadas? Assim, aquele que se refere aos argumentos dos ateus *seria temporariamente um ateu*? O que seria mais pueril do que dizer que, se, entretanto, morresse antes que tivesse escrito ou descoberto *sua esperada demonstração*[15], ele morreria como um ateu, já que o mesmo tinha anteriormente ensinado uma doutrina perniciosa, *embora não se deva fazer o mal*, *para que surja o bem*, *etc.*?[16] Talvez alguém diga que eu não mencionei essas falsas opiniões como sendo de outros autores, mas como se fossem minhas. Mas, na verdade, que importância tem isso? No mesmo livro em que as mencionei também as refutei todas. Pode-se inferir pelo próprio título do livro que eu sou totalmente contrário a crer nessas opiniões, já que no mesmo *são prometidas provas da existência de Deus*.[17] Por acaso há alguém estúpido a ponto de acreditar que aquele que elabora

15 Em itálico no original (nota do tradutor).
16 Em itálico no original (nota do tradutor).
17 Em itálico no original (nota do tradutor).

um livro de tal natureza ignora, enquanto escreve as primeiras páginas desse livro [368], o que pretende demonstrar nas páginas seguintes? Propus essas objeções como se fossem minhas, porque isto era requerido pelo estilo das meditações que eu julguei mais adequado para desenvolver essas discussões. Se esse argumento não satisfaz aos nossos censores, gostaria de saber o que eles diriam dos Escritos Sagrados, aos quais nenhum escrito humano deve ser comparado, quando algumas passagens não podem ser bem entendidas, a não ser que suponham que tenham sido proferidas pelos ímpios ou talvez por outros e não pelo Espírito Santo ou pelos Profetas. Dessa natureza são as seguintes palavras do *Eclesiastes*, cap. 2: "Por acaso não é melhor comer e beber e mostrar à sua alma os benefícios de seus trabalhos, pois isto vem da mão de Deus? Quem irá correndo aos prazeres e os devorará como eu?". E no capítulo seguinte: "Eu disse no meu coração sobre os filhos dos homens que Deus os provaria e mostraria que são semelhantes aos animais de carga. Por essa razão, a morte é a mesma para o homem e para os animais de carga e igual a condição de ambos: assim como o homem morre, também morrerão os animais de carga; todos respiram da mesma forma e o homem não tem nada a mais que os animais de carga".[18] Por acaso eles acreditam que o Espírito Santo nos ensina a abandonar-nos à glutonaria e a ter prazeres em abundância e que nossas almas não são mais imortais do que as almas dos animais de carga? Não julgo que eles sejam loucos a tal ponto. Assim, não deveriam me acusar falsamente, porque ao escrever não tenha usado a cautela que nunca é observada por outros escritores, e nem mesmo pelo Espírito Santo.

18 Os textos citados por Descartes correspondem aos cap.II, versículo 24 e capítulo III, versículos 18 e 19 do *Eclesiastes*.

Finalmente, EM TERCEIRO LUGAR, advirto ao autor desses libelos que eu nunca escrevi que "Deus deve ser considerado causa eficiente de si, não apenas negativamente, mas também positivamente", como é equivocadamente afirmado no segundo libelo. Que ele procure, leia, revolva meus escritos: jamais [369] encontrará nada semelhante neles, mas absolutamente o contrário. É do pleno conhecimento de todos aqueles que leram meus escritos, ou que me conhecem ou que pelo menos não julgam que eu seja estúpido o quanto me distancio de opiniões fantasiosas como estas. E por isso eu me indago qual seria o objetivo desses caluniadores: pois se querem convencer aos homens que eu escrevi exatamente o contrário daquilo que se encontra em meus escritos, deveriam antes cuidar para que todos os escritos que publiquei sejam destruídos e também que sejam apagados da memória daqueles que já os leram. Com efeito, enquanto não fizerem isto, causam mais dano a si mesmos do que a mim. Fico surpreso também que contra mim, que nunca os ataquei, nem nada lhes fiz de mau, mas que poderia fazer se me irritassem, tão severas e tão zelosas invectivas realizem, ao passo que nada façam contra muitos outros que refutaram com livros inteiros a doutrina deles e zombaram dos mesmos como autores simplórios e gladiadores que lutam com os olhos vendados [*Andabatas*]. Não quero, porém, nada acrescentar aqui que os dissuada da intenção de me combater com seus libelos: vejo com satisfação que eles me têm em grande consideração; eu, porém, desejo lhes saúde.

ESTE TEXTO FOI ESCRITO EM EGMONT, NA HOLANDA,
NO FIM DE DEZEMBRO DO ANO DE 1647

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. (1964-1974). Œuvres de Descartes (XI Voll.) par ADAMS, C. et TANNERY, P. Paris : Vrin.

ESPINOSA: A POLÍTICA DA LIBERDADE

Marilena Chaui
Professora Emérita, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
mchaui@usp.br

Dominando a vasta bibliografia sobre o pensamento político de Espinosa, com reflexões pessoais sobre a obra espinosana e sobre o nosso presente, Daniel Santos da Silva, em *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa* (Edunicamp, 2021), investiga os vínculos necessários que a ideia de imanência estabelece entre ética e política, isto é, entre o desejo de liberdade individual e o de uma sociedade livre, capaz de acolher o comum e o conflito, sem desembocar na tirania nem na luta estéril entre facções.

Daniel da Silva nos leva ao poderoso trio que realiza a fundação da *scientia politica* moderna: Maquiavel, Hobbes e Espinosa.

De Maquiavel, Espinosa recebe a ideia do conflito entre os grandes e o povo como constitutiva da política. De Hobbes, a ideia da segurança como passagem do estado de natureza ao estado civil. Todavia, se, como pensador da liberdade republicana, Espinosa está mais próximo de Maquiavel, como pensador da segurança democrática e da imanência do poder aos cidadãos, toma distância com relação a Hobbes, recusando a transferência do direito natural dos cidadãos ao soberano como Leviatã, isto é, recusa a desaparição do direito natural, pois o direito civil é o direito natural da *multitudo* e seu

direito de resistência é a chave para a compreensão da gênese dos conflitos no interior do comum, posto por ela e por ela continuamente ameaçado.

Silva nos traz uma ideia original: Espinosa não concebe uma política *para* a liberdade e sim uma política *da* liberdade. Essa descoberta do jovem filósofo torna compreensível a definição espinosana do indivíduo pela identidade entre o direito e a potência de existir e agir – *jus sive potentia* – da qual decorre sua definição ético-política como *sui juris*, portanto, autodeterminado e não submetido ao poder de um outro, ou seja, livre. Eis por que uma política da liberdade só se realiza plenamente na democracia, isto é, numa forma política que afasta a transcendência do poder (tanto em sua versão teológica quanto em sua versão hobbesiana) e o conserva como imanente aos cidadãos.

Mais do que isso: exatamente a ideia da política *da* liberdade esclarece não só a origem do comum e da segurança – ou da sociabilidade instituída pela *multitudo* – e a do conflito passional entre as potências individuais e grupais, mas sobretudo torna inteligível a ideia de resistência como afirmação e defesa da liberdade política, isto é, como trabalho contínuo de refundação da *civitas*.

Nos tempos sombrios em que vivemos, Daniel da Silva nos lembra com vigor o alerta de Espinosa: a Cidade está continuamente ameaçada não só por forças externas que pretendem impor-se a ela, mas sobretudo por forças internas que causam indignação e revolta porque pretendem impor como lei o que os cidadãos odeiam – parricídio, matricídio, fratricídio, homicídio, feminicídio, traição, mentira – bem como legislar sobre o que não pode ser objeto de lei – a liberdade de pensamento e de expressão – e fazer do medo e do desespero de muitos a justificativa do poderio de um só como se fosse nossa salvação.

ÉTICA, DE BARUCH DE ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
lcoliva@uol.com.br

ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 2020.

A virada dos anos 80 para os 90 do século passado testemunhou a publicação de uma série de novas traduções da *Ética* de Espinosa nas principais línguas ocidentais, fenômeno que conviveu (ora como causa, ora como efeito) com um grande florescimento dos estudos espinosanos em vários países. O surgimento do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, ao qual se devem estes *Cadernos*, se insere neste movimento. Não por acaso, esse grupo iniciou no final da década de 90 um longo processo de tradução coletiva da *Ética*, concluído apenas em 2015, com sua publicação pela Edusp. Portugal, no entanto, seguia com apenas uma tradução de referência, a já antiga de Joaquim de Carvalho (lançada no Brasil nos anos 70, na icônica coleção *Os Pensadores*), e certamente se beneficiou das traduções brasileiras surgidas no período.

Hoje, porém, vivemos um novo ciclo de surgimento de traduções em vários países, trinta anos depois da leva antes mencionada. As novidades interpretativas destas últimas décadas naturalmente obrigam a repensar certas opções de tradução, para não falar na descoberta do "manuscrito do Vaticano" há poucos anos, que também trouxe algumas alterações para o estabelecimento do texto latino. É neste quadro que surge a nova tradução de Diogo Pires Aurélio, autor de consagradas traduções do *Tratado teológico-político* e do *Tratado político* de Espinosa, que vem colocar em sotaque português a ordem geométrica espinosana. Além da tradução

fluente e rigorosa, Pires Aurélio ainda nos brinda com um belíssimo ensaio introdutório e alentadas notas de caráter técnico e interpretativo. O abrangente comentário tem o mérito de iluminar os neófitos nos estudos espinosanos, apresentando-lhes didaticamente os conceitos fundamentais, e simultaneamente de enriquecer a leitura dos já iniciados com as últimas discussões da crítica especializada. Mais do que tudo, porém, a introdução e as notas permitem ao leitor uma agradável conversa com a reflexão amadurecida de um espinosano de boa cepa, acumulada em décadas de vivência intelectual com o filósofo amsterdamês e com todas as diversas tradições interpretativas do espinosismo (incluindo a latino-americana, da qual fazemos parte), o que não se pode dizer de muitos especialistas europeus. Por todas essas razões, só temos a desejar boas vindas à nova tradução portuguesa da *Ética* de Espinosa.

A CIÊNCIA DAS CONEXÕES SINGULARES, DE VITTORIO MORFINO

Ericka Marie Itokazu
Professora, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
erickamarie@unb.br

MORFINO, V. *A ciência das conexões singulares*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

Se admitirmos que, inegavelmente, há certas obras que mudaram o curso da história da filosofia, podemos igualmente reconhecer que há certos livros que podem mudar o curso de sua tradição interpretativa, tamanha a sua contribuição ao recolocar as mesmas e antigas questões numa problematização completamente renovada. Certamente, este é o caso de *A ciência das conexões singulares* de Vittorio Morfino, cuja genialidade intelectual faz-se visível pelo menos em três aspectos. Primeiramente, há uma estratégia ímpar na abordagem da filosofia espinosana que tanto implica quanto explica, simultaneamente, a vasta tradição de pesquisa da história dos conceitos filosóficos, tão caros à metafísica, à ética e à política, *anteriores* a Espinosa, quanto na recepção de acolhimento ou recusa da herança espinosana reconhecidamente presente nas divergentes filosofias posteriores.

Tal estratégia se faz estilo na escrita de Vittorio Morfino, um engenho agudo que associa o eruditismo de formação com a rigorosa análise do conceito e de sua história, num texto conciso e preciso, em que os conceitos e argumentos necessários são convocados e construídos, um a um, sem nada faltar ou em nada exceder, tão clara e límpida a escrita que revela certa sabedoria *saggistica* do autor. Desde o título da obra e dos

seus capítulos percebemos o seu modo de abordagem e estilo intelectual: entre o *antes* e o *depois* de Espinosa, a articulação *entre* conceitos de distintos filósofos reforçará a conexão singular *intra* e *inter* filosofias, constantemente presente no entrelaçamento que nelas o autor realiza: a expressão "*ciência da conexão singular"* não apenas apresenta o conteúdo da especificidade de sua interpretação de Espinosa, mas também revela a estratégia singular da articulação interna que permite demonstrá-la.

Em segundo lugar: sem abdicar da precisão do conceito em cada obra de origem analisada (sua relação *intra opera)*, Morfino propõe-nos uma nova conexão reflexiva entre obras e entre filósofos que se desdobra, como um efeito em cadeia, numa potência revolucionária jamais vista da filosofia espinosana, reinserindo-a no interior da história da filosofia e transformando-a. Contra as metafísicas do ser ou do sujeito, o ponto desta virada estará na descoberta de um *novo conceito radical de causalidade imanente*, analisado a partir do encontro de Espinosa e Maquiavel, e que permite abandonar o modelo de causalidade do *Tratado da emenda do intelecto* como linear, consecutiva e serial para a demonstrar a causalidade como *connexio* do entrelaçamento da pluralidade múltipla e simultânea que constitui o singular, na *Ética*, desfazendo-se da antiga cisão entre a interioridade e a exterioridade, assim como da relação de exclusão entre necessidade e contingência, repondo-as em determinações recíprocas e dinâmicas inter-relacionais intercambiáveis, como propriedade dos afetos e na circunstância da vida passional que constituem as ações e práticas entretecidas do ser social.

Para demonstrá-la, Morfino convoca noções clássicas como as de substância, causalidade, categoria, relação, acidente, acaso e fortuna de modo inteiramente inovador: para tais conceitos entram em cena os filósofos da metafísica, como Aristóteles, Descartes, Leibniz, mas também aqueles das vertentes materialistas, como Demócrito, Lucrécio, Maquiavel. Nesta análise,

não veremos a tradicional divisão comum aos comentadores partidários de um Espinosa anticartesiano *versus* um Espinosa ultracartesiano, ou de um Espinosa político-materialista *versus* um Espinosa metafísico-idealista, e assim por diante, em que as tradições interpretativas são tão divergentes quanto excludentes.

Diferentemente, Morfino encontra a gênese do conceito na obra de Espinosa a partir de um diálogo entre filosofias e em diálogo com estas mesmas interpretações, colocando em jogo sua conexão singular na ação interna do conceito, encontrando, na filosofia da substância, uma ontologia da relação; na ontologia do necessário, uma filosofia da contingência da forma; no conhecimento *sub specie aeternitatis*, o emergir de uma teoria da temporalidade plural; e, do terceiro gênero de conhecimento intuitivo, a história singular de um povo. Ao longo do texto, o efeito em cadeia destas conexões conceituais avançará para além do espinosismo. Eis aqui o terceiro aspecto que gostaria de destacar.

Desta inovação interpretativa, a filosofia espinosana estabelece um diálogo conceitual no âmago mesmo das filosofias posteriores a ela: Hegel, Marx, Feuerbach, Bloch e Kojève, Jankélévitch e Simondon entram em cena, trazendo a lume um Espinosa contemporâneo que permite repensar e ultrapassar o abismo entre o Althusser estruturalista e o Althusser do materialismo aleatório, simultaneamente recusando o espinosismo idealista e o espinosismo materialista determinista. Contra toda a teleologia, e não por acaso, logo na abertura do primeiro capítulo do livro, Morfino menciona um certo enigma, apresentado a partir de duas citações de Althusser, aparentemente obscuras ao tratar de Espinosa. Ao longo do texto, compreendemos que a aparente obscuridade era, ao fim e ao cabo, a chave para compreendê-lo: um certo espinosismo contemporâneo que, no enraizamento profundo de uma radical causalidade necessária imanente

produz o *nexus causarum* do singular como entrelaçar de causalidades múltiplas e simultâneas entretecidas na finitude e cuja singularidade está posta na duração como persistência existencial, na dinâmica do materialismo do encontro, o *acaso* aristotélico tornado *concursus* lucreciano, no primado da relação entre as coisas, o tempo como "acidente dos acidentes" epicurista transportado para a temporalidade plural: um texto "revolucionário", no dizer de Marilena Chaui, ou um Espinosa "de ponta cabeça", para utilizar a expressão de Vladimir Safatle. Seja um ou outro, de todo modo, é um Espinosa que dialoga conosco, com os nossos tempos.

Cada um destes três aspectos que procuramos aqui destacar realiza-se na abertura ao outro e à sua historicidade, um diálogo em sintonia com a multiplicidade de leitores de formações filosóficas diversas, porque a leitura não se esgota e não termina em sua última linha. Desde o princípio, o livro é um convite ao exercício do pensamento também como entrelaçamento *entre nós*, seus leitores, tanto pela compreensão dessa potência revolucionária do espinosimo, quanto pelos afetos que nos atravessam durante essa leitura que reverbera em novos pensamentos e práticas. Percorrer tal livro não nos deixa ilesos, porque nos transforma. Tal foi a experiência da convivência com Vittorio Morfino no Grupo de Espinosanos da USP e nos encontros internacionais realizados em Córdoba, construindo uma relação de amizade profunda e na ressonância de seus textos na tessitura das interpretações das novas gerações de estudiosos de Espinosa, como nos trabalhos de Mariana de Gainza, Daniel Santos Silva, Sebastián Torres, André Menezes da Rocha, e, como não poderia deixar de mencionar, de Diego Lanciote, cujo arcabouço linguístico e o domínio filosófico-conceitual, tão exigidos na tradução da obra, permitiram preservar o rigor e a elegância do texto original, certamente realizada com o mesmo cuidado e afeto que permeia a trajetória da amizade entre ambos, autor e tradutor.

CORRESPONDÊNCIA ENTRE ESPINOSA E OLDENBURG

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

ESPINOSA, Bento de. (2021) *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Tradução, apresentação, estudo, preparação do texto latino e notas: Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa.

Quando uma obra de restrita circulação acadêmica toma lugar em livrarias e se oferece a perfis diversos de leitura, é lugar-comum dizer que se encontra, enfim, "ao alcance do grande público". A tradução bilíngue da *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg* pode ser considerada ao alcance do grande público em duplo sentido: por um lado, contempla quem se arrisca a lê-la mesmo desconhecendo detalhes da história da filosofia moderna, pois dá condições de percorrer– graças ao estudo introdutório e às notas explicativas – o fio do diálogo com muito mais facilidade; por outro lado, agrada a quem já está familiarizado com as controvérsias do pensamento moderno, na medida em que leva à descoberta de novos aspectos de velhos problemas relativos à filosofia do século XVII.

A tradução é o produto final, ampliado e lapidado, da dissertação de mestrado de Samuel Thimounier Ferreira, defendida na Universidade de São Paulo (2019) sob a orientação do professor Homero Santiago, que é também responsável, direto e indireto, pelo resultado do trabalho. Samuel é graduado em Engenharia de Materiais e em Filosofia; amante da Matemática e habilidoso em latim, ele se dispôs a lidar com os originais de

Espinosa valendo-se da mesma busca de rigor que o orientador sempre demonstrou em suas já reconhecidas traduções. Samuel tem experiência com a tradução do epistolário espinosano pelo menos desde 2013, ano em que publicou uma carta de Espinosa a Schuller (ESPINOSA, 2013). Homero, revisor do volume e co-organizador da "série espinosana" da Editora Autêntica, soube potencializar o refinado senso matemático da tradução feita, combinando-o ao cuidado técnico e histórico. A tarefa de verter o texto latino da correspondência para o português, cotejando-o com a versão holandesa, bem como em comparação com outras traduções de diferentes línguas, parece ter sido o menor de todos os esforços. A procura por informações e explicações que trouxessem o texto para a inteligibilidade de uma leitura contemporânea e, ao mesmo tempo, contribuíssem para fomentar o interesse dos especialistas da história da filosofia moderna revela o mais profundo empenho do tradutor.

Mas qual é, em resumo, a singularidade da correspondência entre Espinosa e Henry Oldenburg (1619-1677) que justifica tamanho esforço literário, didático e conceitual?

Quem lê o começo da segunda resposta de Espinosa ao comerciante-filósofo Willem van Blijenbergh, escrita no dia 28 de janeiro de 1665, pode ser levado a acreditar que o autor da *Ética* era de tal feitio que se recusava terminantemente a conversar com aqueles que não se posicionavam em seu próprio campo teórico.

> Quando li tua primeira carta, estimei que nossas opiniões quase concordavam; mas, na verdade, a partir da segunda, que me foi entregue em 21 deste mês, entendo que a coisa se comporta de maneira muito diferente, e vejo que dissentimos não apenas sobre aquelas coisas que hão de se buscar ao longe a partir dos primeiros princípios, mas também sobre esses próprios princípios; de tal

> maneira que creio que dificilmente far-se-á com que possamos, com cartas, nos erudir reciprocamente (*nos invicem erudire*) (SPINOZA, 1972, p. 126; Carta XXI).[1]

Curiosamente, Espinosa menciona dois tipos de dissensão: um, em relação às "coisas que hão de se buscar ao longe a partir dos primeiros princípios"; outro, quanto aos próprios primeiros princípios. Contudo, na melhor das hipóteses de um entendimento superficial do fragmento acima, Espinosa só estaria validando a discussão que partisse de princípios comuns, ainda que entre princípios comuns, como qualquer um poderá imaginar, não se dê nenhuma grande polêmica.

A correspondência relativamente extensa entre Espinosa e Oldenburg pode ser considerada um bom indício de que as coisas não são bem assim. Ao folheá-la, damo-nos conta de que o filósofo aceitou enfrentar alguém cujos princípios diferiam bastante dos dele; além disso, manteve o contato ao longo de muitos anos. Entre eles, houve alguns atritos, mas a amizade foi a constante.

Oldenburg, mestre em Teologia e secretário da *Royal Society*, visitou Espinosa em 1661 e nesse mesmo ano lhe escreveu a primeira carta, manifestando a vontade de aproximá-lo de uma firme amizade: "Unamo-nos com uma amizade não fugaz e cultivemo-la diligentemente com todo gênero de estudos e serviços" (ESPINOSA, 2021, p. 133). O filósofo, em resposta, consentiu ao pedido do secretário: "Não temo iniciar a estreita amizade que constantemente me ofereces e que te dignas a me pedir a recíproca, e que haverei de cuidar com todas as forças para que seja cultivada com diligência" (ESPINOSA, 2021, p. 137).

1 Reproduzo aqui, parcialmente alterada, a tradução (ainda não publicada) feita por Samuel Thimounier Ferreira.

Espinosa já sabia onde se situava o correspondente: Oldenburg estava no mesmo campo teórico de Robert Boyle (1927-1691), grande expoente da filosofia experimental no século XVII, de quem era secretário, tradutor e amigo. Boyle discordava frontalmente da filosofia natural aristotélica e estava disposto a construir uma explicação para os fenômenos que escapasse por completo da teoria das formas substanciais. Em prefácio a um livro escrito por volta de 1650 e até hoje perdido, Boyle conta que foi educado no aristotelismo, mas que a partir de suas viagens e de seus estudos mais maduros reconheceu vários motivos para desconfiar daquilo que ouvira dos mestres. Em 1666, no texto *Forms and qualities*, ele coloca duras críticas ao pensamento científico aristotélico nutrido pela Escola naquele tempo (ZATERKA, 2004, pp. 161-2).[2]

Nesse contexto transparece a ideia de que a ida de Oldenburg ao encontro de Espinosa visava à interlocução com um indivíduo livre ou, como Oldenburg escreveu, com uma pessoa "liberalmente educada" (ESPINOSA, 2021, p. 133). Oldenburg se sentia tão "liberalmente"[3] educado quanto Espinosa. Ambos poderiam dizer do cultivo de seus próprios conhecimentos aquilo que Boyle disse a respeito de seu percurso na Química:

> Eu cultivei a química com uma mente desinteressada, nem buscando nem me preocupando com qualquer outra vantagem, senão aquela do aperfeiçoamento do meu próprio conhecimento da na-

2 É bem verdade que neste mesmo trabalho ele aponta com nitidez que "deprecia indefinidamente" a física de Aristóteles, embora "muito estime seus escritos históricos relativos aos animais" (cf. ZATERKA, 2004, p. 161).

3 Empregamos aqui o advérbio *liberalmente* sempre entre aspas para que não se confunda o sentido da palavra "liberal" no século XVII com o sentido que atualmente ela possui no vocabulário político.

> tureza, gratificando o curioso e o industrioso, e a obtenção de algumas ajudas úteis para fazer medicamentos bons e incomuns (BOAS HALL, 1965, p. 275).[4]

Espinosa, Boyle e, consequentemente, Oldenburg estavam dispostos a pensar contra a Escolástica; os três não tiveram pacto com nenhuma instituição que lhes cerceasse a liberdade de pesquisar. Portanto, se discordavam quanto às "coisas que hão de se buscar ao longe a partir dos primeiros princípios", certamente convinham quanto à necessidade de filosofar contra os adeptos da teoria das formas substanciais e das elucubrações medievais alucinadas. Nisto reside, talvez, a singularidade da relação Espinosa-Oldenburg: a permanência contínua da divergência respeitosa com vistas a um pensar comum.

Em virtude da comunidade de intenções os dois puderam ir desvendando as discordâncias que tinham quanto a certos princípios. Opunham-se quase sempre, mas nunca deixaram de se escrever por aversão pessoal. Não à toa, a correspondência por eles produzida é a mais longa do epistolário de Espinosa. Dividida em três períodos que constituem quinze anos de interação fragmentária, os correspondentes discutiram questões de metafísica, experimentos físico-químicos, notícias científicas e problemas teológico-políticos; trocaram inclusive mensagens sobre a guerra e percepções quanto à vida cotidiana.

Os quinze anos de intermitente convívio à distância abrangeram justamente o período de elaboração da *Ética*, e deram ensejo à emersão de diferentes humores. Tomemos alguns exemplos. De início, vendo o pavor do filósofo diante da ameaça de ver suas ideias publicadas, Oldenburg clama

4 A tradução foi extraída de Zaterka (2004, p. 144).

para que, sem receios, ele pense em publicá-las (ESPINOSA, 2021, p. 179); anos depois, ciente de que Espinosa está prestes a levar sua obra maior ao prelo, suplica para que o interlocutor tenha cuidado, afinal, percebe o tom sombrio da perseguição então reinante (ESPINOSA, 2021, p. 253). No começo, vemos que Espinosa expressa zelo e agilidade, não deixando que as respostas tardem muito. Oldenburg, em contrapartida, deixa meses sem devolutiva a carta-comentário do filósofo sobre o *De Nitro* de Boyle (ESPINOSA, 2021, p. 183). No fim do contato, percebemos a insatisfação de Oldenburg com a brevidade da resposta do amigo às críticas que lhe enviara ao *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 2021, p. 259), publicado anos antes.

Além destas, muitas sutilezas atravessam a longa conversa. O tradutor dá a conhecer em nota, por exemplo, de onde pode ter vindo a famosa ideia do vermezinho no sangue que serve de ilustração para um dos pontos altos da correspondência, a saber, o momento em que Espinosa explica a coerência das partes da natureza com o todo (Carta XXXII). Tal explicação foi vivamente retomada, entre outras interpretações[5], por Gilles Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão* (2017, p. 231-232) e em *Espinosa – filosofia prática* (2003, pp. 98-9); com ela nos deparamos também em vários estudos brasileiros e latino-americanos.[6]

É certo: quem deseja ver a contundência que Espinosa costumeiramente imprimiu em suas obras bem acabadas, terá de lidar com algumas questões que ele não explicou plenamente e com certas lacunas que se abriram em muitas de suas palavras. Se não desanimar, chegará ao final do livro e encontrará, em anexo, as anotações de Leibniz dispostas em

5 Ver os trabalhos de Sacksteder (1977; 1985) e o artigo de Maria Luísa Ferreira (2010).
6 Ver Aguilar (2020), Chaui (1999, p. 52; pp. 733-5; 2016, pp. 40-51), Levy (1998, pp. 284-7; pp. 301-8), entre outras interpretações.

três cópias de cartas assinadas por Espinosa, outro diferencial que eleva mais ainda a qualidade e a amplitude do trabalho publicado.

As discordâncias entre Espinosa e Oldenburg, como bem assinala o tradutor em seu estudo introdutório (FERREIRA, 2021, p. 112), nunca deram margem a ofensa ou descortesia. Amigos distantes, eles puderam viver como homens livres, de fato "liberalmente" educados. O intercâmbio epistolar que sustentaram, lido em tempos como os de hoje, carregados como estão de ódio à diferença, é um elogio do sincero diálogo; diante da lamentável manifestação de negação da ciência ainda muito em voga, é um exemplar de como a investigação da verdade consiste no trabalho difícil e concreto do pensamento não só de uma, mas de muitas vidas inteiras: Espinosa, Oldenburg, Boyle, Leibniz e tantas outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, C. (2020). La razón del gusano: mereología en la filosofía de Spinoza. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.43, jul.-dez., pp. 55-80.

BOAS HALL, M. (1965). *Robert Boyle on natural philosophy*: an essay with selections from his writings. Bloomington/London: Indiana University Press.

CHAUI, M. (1999). *A nervura do real I*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016). *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (2002). *Espinosa – filosofia prática*. Tradução: D. Lins e F. Lins. São Paulo: Escuta.

_____. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução: L. Orlandi (coord.). São Paulo: Editora 34.

ESPINOSA, B. (2013). Carta LVIII (Outubro de 1674). Tradução: Samuel Thimounier Ferreira. *Conatus*, n. 13, julho, pp. 77-79.

_____. (2021). *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Tradução,

apresentação, estudo, preparação do texto latino e notas: Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa.

FERREIRA, M. (2010). Espinosa e a relação todo/partes. *Conatus*, n. 4, dezembro, pp. 83-98.

FERREIRA, S. (2021). "Apresentação", in: ESPINOSA, B. *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Tradução, apresentação, estudo, preparação do texto latino e notas: Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa, pp. 9-130.

LEVY, L. (1998). *O autômato espiritual*: a subjetividade moderna segundo a *Ética* de Espinosa. Porto Alegre: LP&M.

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

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

SPINOZA, B. (1972). *Spinoza Opera*. Ed. Carl Gebhardt, 4v. Heidelberg: Carl Winter.

ZATERKA, L. (2004). *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Humanitas/Fapesp.

INDIVÍDUO E COMUNIDADE EM SPINOZA

Daniel Santos da Silva
Universidade Estadual do Paraná, União da Vitória, Brasil
danidani_ss@yahoo.com.br

MATHERON, A. *Indivíduo e comunidade em Spinoza*. Tradução de: Martha de Aratanha, Baptiste Grasse, Emanuel Rocha Fragoso, Carlos Benevides Gomes e Alex Leite. São Paulo: Editora FGV, 2021.

Em quase nada é expressivo falar de um ápice da filosofia de Espinosa nas Américas Latinas; em primeiro lugar, há um trabalho cotidiano de pessoas que agem sobre instituições, lugares e muros grafitados que tensiona qualquer imagem de ápice entre o minuto anterior e o atual, um trabalho com personalidade e força próprias que, não menos, renova a herança de interpretações sem as quais não teríamos os Espinosas que temos. Em segundo lugar – o que descende desse trabalho cotidiano –, as dinâmicas espinosanas por aqui não hesitam em travar alianças tão rizomáticas e profícuas que sua atividade gera encontros em que diversas perspectivas filosóficas, científicas e existenciais são convocadas e de cujo encontro nascem posturas originais e, não menos, combativas – assim, conforme nos movemos, levamos junto Espinosa.

Se não me cabe falar de ápice, convém, ainda assim, assinalar um momento especial que demonstra a força desses encontros e, a meu ver, realça as potências democráticas que em muitas ocasiões buscamos nas letras de Espinosa: a publicação em português do comentário maior de Alexandre Matheron à obra de Espinosa, *Individu et communauté chez Spinoza*. Quem conhece a obra, sabe de sua grandiosidade (menos pelo calhamaço que é do que por constituir um ponto de inflexão na leitura de Espinosa). A

"gênese" da tradução expressa magnificamente a singularidade do trabalho espinosano por aqui, pois une mãos e mentes de regiões diversas do Brasil, diversas individualidades que se dedicam à produção de um efeito único (a coisa singular na filosofia de Espinosa). Se, a meu ver, é marcante que em 2015 tenhamos publicado uma tradução coletiva da *Ética* (pelo trabalho do Grupo de Estudos Espinosanos e com publicação da Edusp), não é menos notável que agora, em 2021, ainda sob a sombra de desgovernos que fizeram da pandemia um caso de genocídio, saia para o público a versão em português dessa obra magistral de Matheron.

Essa tradução incrementa, certamente, a erudição de nossas faculdades de filosofia em relação à filosofia de Espinosa e à filosofia política da Modernidade, mas esse ganho pouco diz da profundidade envolvida nesse trabalho; o que provavelmente ocorrerá é a mudança de paradigmas interpretativos sobre Espinosa desde a graduação – se antes, ter acesso a essa obra e apreender o enlace fundamental entre ontologia, ética e política era coisa restrita ao doutorado, agora não mais. Trabalhos de conclusão de curso e dissertações de mestrado (pelo menos em Espinosa) terão acesso a questões antes fincadas em terras de teses de doutoramento ou surgidas via comentários.

Enriquecidíssimo, o trabalho coletivo ao redor da filosofia espinosana segue sem atingir definitivamente seu ápice; fato é que a obra de Matheron nunca nos abandona, e agora ela está mais presente a quem tem o português como primeiro idioma, e o esforço realizado para isso já está sendo acolhido como uma grande demonstração da alegria ativa que faz nossos estudos em filosofia terem sentidos profundos para além do que conquistas individuais podem nos proporcionar.

DEFESAS DE DOUTORADO

DESEJO E POLÍTICA EM ESPINOSA, UM ESTUDO DA *ÉTICA*

Paula Bettani Mendes de Jesus
Orientadora: Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda
30/08/2021

RESUMO: Este trabalho propõe articular, através da noção espinosana de desejo, duas dimensões da experiência da vida comum: a política e a afetividade. Sob as lentes de Espinosa consideramos que a sociedade comum ou a vida política, não apenas tem origem afetiva, como somente se sustenta e se metamorfoseia por meio de um complexo jogo e trama de afetos. Trama que lhe é intrínseca e que a perpassa em seus diversos níveis, instâncias e momentos. Admitimos, então, que tratar de política é tratar de uma movimentação de afetos e que, por conseguinte, uma reflexão sobre política que desconsidere esse aspecto é fraca, utópica e sem eficácia. Não desconsideramos que as relações inter-humanas e a vivência política são experiências complexas, isto é, não ignoramos que ambas são construídas em meio a uma pluralidade de encontros e, assim, que são perpassadas de diversas maneiras por múltiplos e distintos afetos, não podendo ser reduzidas a este ou àquele afeto isolado, o que seria uma compreensão simplista, limitada e mesmo inadequada da vida comum. Apesar disso, ou melhor, sem esquecer disso, interessa-nos pensar a centralidade de um afeto, o desejo (*cupiditas*), o que justificamos por pelo menos três pontos

que o envolvem e que julgamos importantes para nosso escopo: i) além de ser concebido como um afeto primário, isto é, um afeto a partir do qual os outros se originam, o desejo é definido na Parte III da *Ética* como a própria essência do ser humano, sendo então entendido como produtividade em ato; ii) para ele convergem duas noções fundamentais na filosofia de Espinosa, a noção de potência – que cunhada no seio da ontologia estabelece que a potência de uma coisa é a plenitude do seu ser – e a noção de *conatus* – que, importada das discussões mecânicas, onde se estabelece que as coisas tendem a permanecer no mesmo estado em que se encontram, é utilizada para sustentar que cada coisa se esforça o quanto pode para perseverar em seu ser –; e iii) da identificação que se estabelece entre potência e *conatus* decorre o entendimento de uma noção corrente no vocabulário jusnaturalista, qual seja, a noção de direito natural, amplamente trabalhada por Espinosa no capítulo XVI do *TTP* e nos capítulos iniciais do *TP*. Levando em conta a conjunção desses três pontos, nossa proposta é refletir sobre o lugar do desejo nas relações inter-humanas e, assim, mostrar tanto quanto possível que a instituição da sociedade comum é, de partida, uma operação do desejo, ou para seguirmos o título de um dos capítulos deste trabalho, trata-se de considerar que a sociedade comum é uma produção desejante. Para isso, embora tenhamos o aporte dos dois tratados políticos do autor (o *TP* e o *TTP*), a protagonista da nossa tese é a *Ética*.

DO PEDAÇO DE CERA À CARNE DO MUNDO: MERLEAU-PONTY E O LEGADO CARTESIANO

José Marcelo Ramos Siviero
Orientadora: Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui
08/10/2021

RESUMO: Examinamos nesta tese a influência da filosofia de Descartes nos trabalhos de Merleau-Ponty, com o escopo de mapear, recensear, identificar e analisar como a tradição cartesiana de pensamento, para além da crítica que está explícita em inúmeros textos, contribuiu para o florescimento da filosofia de Merleau-Ponty. Investigamos a hipótese de que, ao invés de uma alternativa estrita entre ruptura ou continuidade, as reflexões merleau-pontyanas redigem uma História da Filosofia através das reflexões de Descartes, no qual tanto as críticas quanto as contribuições constituem a mesma obra e o mesmo campo onde se movem as ideias do filósofo contemporâneo. Partimos da análise das primeiras referências nominais e pontuais à letra cartesiana como uma preparação para o exame em profundidade das críticas, para logo depois relacionarmos a célebre passagem do pedaço de cera com o desenvolvimento da noção de Carne, eixo central da filosofia de Merleau-Ponty.

CORRESPONDÊNCIA ENTRE ESPINOSA E OLDENBURG

Bento de Espinosa e Henry Oldenburg
Tradução: Samuel Thimounier
Editora Autêntica

A correspondência entre Espinosa e Oldenburg é a mais numerosa dentre o epistolário espinosano. De maneira inédita, esta edição traz, além das cartas no original em latim e sua tradução direta para o português, anotações detalhadas e uma rica introdução escrita pelo tradutor Samuel Thimounier. Amigos distantes, no espaço e no pensamento, Bento de Espinosa e Henry Oldenburg mantiveram um expressivo contato mediado por cartas, entre 1661 e 1676. Da metafísica à religião, passando pela química e pela ética, eles tratavam de vários assuntos particulares e compartilhavam notícias dos achados científicos e das lutas políticas que os rodeavam em pleno século XVII. Ao longo desse intercâmbio de ideias e informações, Espinosa esteve preparando sua obra maior, a *Ética*. A relevância e a qualidade deste livro devem reluzir, de pronto, a autoridade das palavras de Goethe: "sua correspondência [de Espinosa] é o livro mais interessante que se pode ler no mundo de sinceridade e de filantropia". Documento interessantíssimo e apaixonante, que carrega um conteúdo filosófico de primeira ordem, capaz de verter luz reveladora sobre aspectos importantes da gênese, do debate e da formulação do pensamento de Espinosa.

A CIÊNCIA DAS CONEXÕES SINGULARES

Vittorio Morfino
Tradução: Diego Lanciote
Editora Contracorrente

Nesta obra o autor propõe um encontro com Louis Althusser, do qual emerge também um encontro de Espinosa com Lucrécio e com Maquiavel. Disso resulta uma inesperada interpretação da filosofia espinosana, na qual a ideia de *connexio* determina o surgimento de uma ontologia da relação. Nas palavras da Professora Marilena Chaui, que assina o prefácio do livro: "Trabalho histórico de firme e segura erudição, indo de Aristóteles e Lucrécio a Descartes, Leibniz, Kant, Hegel e Feuerbach, examinando interpretações correntes do espinosismo, como as de Kojève e Bloch, este livro é uma das mais importantes contribuições para o conhecimento da filosofia de Espinosa. Tê-lo agora traduzido para o português e publicado no Brasil num momento muito sombrio é ocasião de alegria. Vindo de um amigo como Vittorio, é, para nós, um feliz encontro".

LEIBNIZ E A MÚSICA

Fabrício Fortes
Instituto de Estudos Filosóficos

O livro "Leibniz e a Música", de Fabrício Fortes, foi publicado pela Coleção Filosófica e Quodlibet (Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Portugal). A obra apresenta, a partir de quatro questões centrais, um panorama geral do pensamento de Leibniz sobre a música. O capítulo 1 trata da tese de que a recepção estética do fenômeno musical pode ser entendida como um tipo de cálculo aritmético oculto ou inconsciente. O capítulo 2 aborda o enfrentamento de Leibniz aos problemas da afinação, e sua resolução pelo desenvolvimento de um sistema de temperamento. No capítulo 3, são exploradas as aplicações, feitas pelo autor, de sua arte combinatória ao campo musical. Por fim, no capítulo 4, busca-se apresentar uma caracterização da notação musical tradicional em termos do conceito leibniziano de conhecimento cego ou simbólico. Encerram o livro, como anexos, as traduções para o português de oito textos de Leibniz (em sua maioria, cartas) sobre a música e sua teoria. O livro tem o prefácio de Abel Lassalle Casanave (UFBA/CNPq) e o posfácio de Edson Zampronha (Universidad de Oviedo, Espanha).

CRÍTICA AO SENSÍVEL NA TEORIA DA ALMA RACIONAL DE DESCARTES

Edgard Vinícius Cacho Zanette
Edições UERR

Esta obra propõe-se a mostrar que, na teoria da alma racional de René Descartes, nada permite afirmar que seu idealismo instaura uma doutrina oposta ao âmbito do sensível. O estilo da escrita de Descartes é desafiador, provocador, e pretende mostrar rigorosamente a verdade do sensível em toda sua importância e fecundidade. Nesse sentido, pela nossa interpretação da teoria da alma racional, intencionamos mostrar como o filósofo renuncia a um saber pré-filosófico, porém, para reconduzi-lo ao seu devido lugar.

JORNADA SOBRE AS *REGRAS PARA A DIREÇÃO DO ESPÍRITO* DE RENÉ DESCARTES

Realizada em 15 de junho de 2021, de maneira remota, com a participação de pesquisadores do Brasil e da Itália.

https://filosofia.fflch.usp.br/eventos/5655

SUMMARY

ARTICLES

JOHN LOCKE THE PHYSICIAN: THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND HIS MEDICAL PRACTICE 15
Antônio Carlos dos Santos e Henrique Batista e Silva

THE QUESTION OF INFINITY IN PASCAL AND SPINOZA 49
Rodrigo Hayasi Pinto

MYTH AND HISTORY. THE PUZZLE CONCERNING WOMEN AND DEMOCRACY IN SPINOZA'S *POLITICAL TREATISE* 87
Antônio David

PRECIADO'S SPINOZA: POWER TO ACT AS POTENTIA GAUDENDI 135
Cleiton Zóia Münchow

CRITICISM IN THE REPUBLIC OF LETTERS: THE LIMITS OF POLEMIC IN THE ERUDITE WORLD ACCORDING TO BAILLET AND BAYLE 161
Paulo Borges de Santana Júnior

A PARADOXICAL VOID? BETWEEN PASCAL AND PSYCHOANALYSIS
Abel dos Santos Beserra 191

THE LANGUAGE IN HOBBES: 1656, 1651, 1650
Mariana Dias Pinheiro Santos 221

TRANSLATION

257 COMMENTS BY RENÉ DESCARTES ON A CERTAIN MANIFESTO WHICH WAS PUBLISHED TOWARDS THE END OF 1647, UNDER THE TITLE: 'AN EXPLANATION OF THE HUMAN MIND OR THE RATIONAL SOUL, WHICH EXPLAINS WHAT IS AND WHAT IT MAY BE' [341], BY RENÉ DESCARTES

REVIEWS

285 ESPINOSA: A POLÍTICA DA LIBERDADE
Marilena Chaui

287 *ÉTICA*, DE BARUCH DE ESPINOSA
Luís César Guimarães Oliva

289 *A CIÊNCIA DAS CONEXÕES SINGULARES*, DE VITTORIO MORFINO
Ericka Marie Itokazu

293 *CORRESPONDÊNCIA ENTRE ESPINOSA E OLDENBURG*
Fernando Bonadia de Oliveira

301 RESENHA DO LIVRO *INDIVÍDUO E COMUNIDADE EM SPINOZA*
Daniel Santos da Silva

303 NEWS

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651