



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49

jul-dez

2023

ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Carlos Gilberto Carlotti Jr
VICE-REITOR Profa. Dra. Maria Armanda do Nascimento Arruda
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins
VICE-DIRETORA Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Alberto Ribeiro Barros
VICE-CHEFE Alex de Campos Moura
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Edélcio Gonçalves de Souza

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 Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Ricardo Polidoro Mendes, Gabriel Frizzarin, Benito Maeso, Sacha Zilber Kontic, Iago Orlandi Gazola

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (CONICET), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Mariana de Gainza (CONICET), Olgária Chain Féres Matos (USP), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-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, Flavio Fontenelle Loque, Ethel Rocha, Carmel Ramos, Rafael Teruel, Rafael dos Santos Monteiro, Paulo Vieira Neto

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

13 APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

17 SPINOZA ET LA NEUROBIOLOGIE:
LES USAGES DU MODÈLE DES RAPPORTS CORPS/ESPRIT
CHEZ CHANGEUX, DAMASIO ET ATLAN
Chantal Jaquet

41 ESPINOSA E A NEUROBIOLOGIA:
OS USOS DO MODELO DAS RELAÇÕES CORPO/MENTE
EM CHANGEUX, DAMASIO E ATLAN
Chantal Jaquet

65 LE COSMOPOLITISME EXCLUT-IL LA GUERRE?
LEIBNIZ CRITIQUE DE L'IDÉE DE LA PAIX PERPÉTUELLE
Paul Rateau

97 O COSMOPOLITISMO EXCLUI A GUERRA?
LEIBNIZ CRÍTICO DA IDEIA DE PAZ PERPÉTUA
Paul Rateau

129 ESPINOSA E A DIVERSIDADE
ENTRE ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO
Benito Maeso

155 A MÁQUINA *S'IMAGINANTE* DE SPINOZA
Diego Lanciote

MUNDOS (IN)COMPOSSÍVEIS: O FUNDAMENTO EM LEIBNIZ E DELEUZE Yasmin de Oliveira Alvez Teixeira	185
A DETERMINAÇÃO DE UM NOVO MODO DE VIDA EM ESPINOSA E EM PASCAL Gabriel Frizzarin de Souza	203
TRADUÇÃO	
CARTA DE DESCARTES A COLVIUS DE NOVEMBRO DE 1640: ACERCA DA HERANÇA AGOSTINIANA DA PROPOSIÇÃO <i>COGITO, ERGO SUM</i> Rafael Teruel Coelho	247
RESENHAS	
<i>QUESTÕES SOBRE A LIBERDADE, A NECESSIDADE E O ACASO,</i> DE THOMAS HOBBS: RESENHA DA TRADUÇÃO DE CELI HIRATA Patrícia Nakayama	253
CURADORIA DE IDEIAS: RESENHA PARA A NOVA EDIÇÃO DO <i>TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO,</i> DE ESPINOSA Luís César Guimarães Oliva	261

- 265 COMPARANDO OS INCOMPARÁVEIS:
 RESENHA DO LIVRO
 INFINI ET DISPROPORTION CHEZ PASCAL,
 DE JOÃO CORTESE
 Luís César Guimarães Oliva
- 269 A APOSTA NO TRANSINDIVIDUAL:
 RESENHA DO LIVRO
 INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ,
 DE VITTORIO MORFINO
 Homero Santiago
- 279 UMA FILOSOFIA DO ENCONTRO:
 RESENHA DO LIVRO *O TEMPO E A OCASIÃO: O ENCONTRO*
 ESPINOSA MAQUÍVEL,
 DE VITTORIO MORFINO
 Ricardo Polidoro Mendes
- 285 RESENHA DO LIVRO *WHEN SPINOZA MET MARX:*
 EXPERIMENTS IN NONHUMANIST ACTIVITY,
 DE TRACY MATYSIK
 Pedro Henrique Almeida Cabrera
- 299 NOTÍCIAS

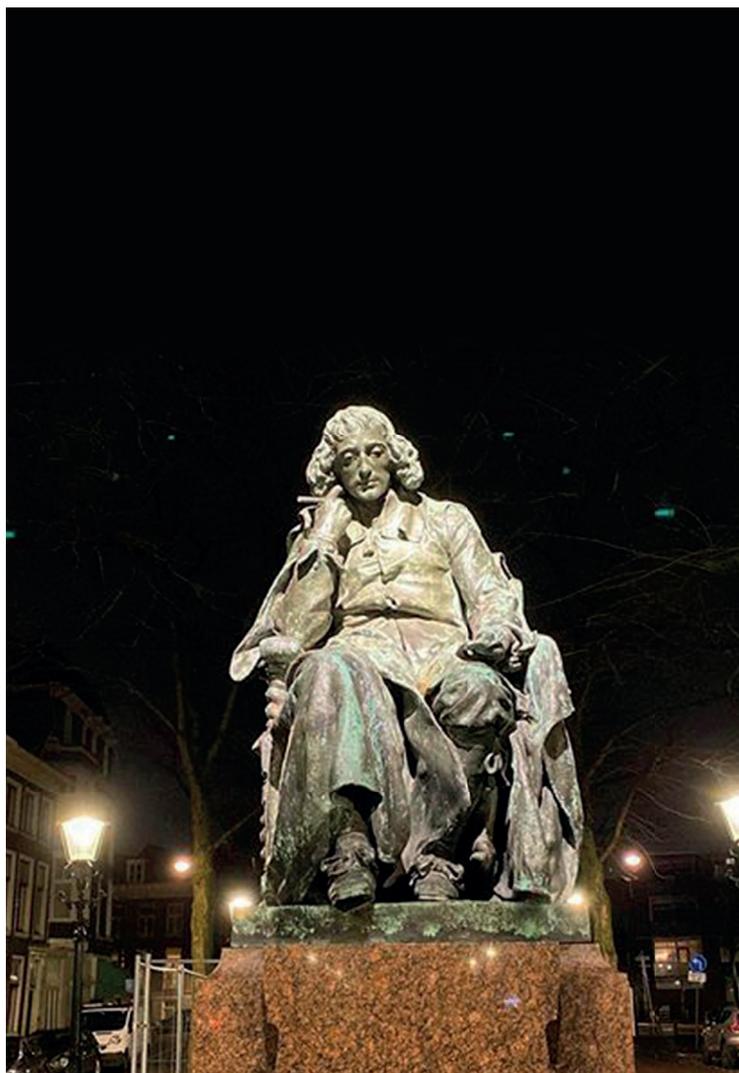
APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* traz um conjunto de artigos que se divide, fundamentalmente, entre o filósofo que dá nome à publicação e G. W. Leibniz. No primeiro grupo incluem-se um precioso artigo sobre o uso de Espinosa por biólogos contemporâneos, um interessante relato sobre a abordagem espinosana de questões de diversidade no Ensino Médio, uma reflexão inovadora sobre a concepção espinosana de imaginação e uma análise comparativa sobre a maneira como Espinosa e Pascal abordam a crucial resolução de buscar um novo modo de vida. Sobre Leibniz, temos uma detalhada apresentação da crítica que este filósofo faz à doutrina da paz perpétua e um trabalho sobre o papel da ideia leibniziana de fundamento na constituição do pensamento de Gilles Deleuze. Completam o número a tradução inédita de uma carta de Descartes a Colvius e um expressivo número de resenhas, tanto sobre as novas edições de textos clássicos de Hobbes e Espinosa quanto sobre publicações recentes de comentadores de Pascal e Espinosa.

Boa leitura!

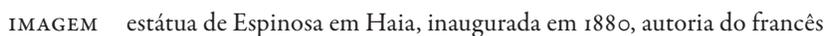
Editoras e Editor.

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM  estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

SPINOZA ET LA NEUROBIOLOGIE: LES USAGES
DU MODÈLE DES RAPPORTS CORPS/ESPRIT
CHEZ CHANGEUX, DAMASIO ET ATLAN

Chantal Jaquet
Professeure des universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
Paris, France,
chantal.jaquet@univ-paris1.fr

RÉSUMÉ : La conception spinoziste des rapports entre le corps et l'esprit est souvent présentée comme un modèle et une référence dans la biologie et la neurobiologie contemporaines, comme en témoignent les travaux de Jean-Pierre Changeux, Antonio Damasio, ou Henri Atlan. Malgré leurs profondes différences, ces chercheurs mettent en avant de manière analogue trois thèses qui font de Spinoza un précurseur : le monisme psychophysique, la dualité d'expression de l'unité corps/esprit et l'absence d'interaction et de causalité réciproque. Cet article s'interroge sur les raisons pour lesquelles Spinoza est convoqué par ces chercheurs à l'appui de leurs théories et sur leurs différents usages de sa conception des rapports corps/esprit. Il s'agit donc d'examiner la manière dont ils s'emparent successivement de ces trois thèses et de mesurer la pertinence de leur approche.

MOTS-CLÉS : Spinoza ; Esprit ; Corps ; Unité ; Psychophysique ; Neurobiologie.

La conception spinoziste des rapports entre le corps et l'esprit est souvent présentée comme un modèle et une référence dans la biologie et la neurobiologie contemporaines, comme en témoignent les travaux de Jean-Pierre Changeux, Antonio Damasio, ou Henri Atlan. Quels que soient leur angle d'analyse et leur divergence d'approche, ces trois chercheurs voient dans la théorie de Spinoza une solution au problème des rapports entre l'esprit et le corps qui met fin aux éternelles discussions autour du monisme ou du dualisme psychophysique et de l'existence ou non d'une causalité réciproque entre la pensée et l'étendue. Dans *L'homme neuronal*, Jean-Pierre Changeux se propose d'analyser le cerveau de l'homme, de dégager les mécanismes élémentaires du fonctionnement du système nerveux, en mettant au jour les molécules qui le composent, et de comprendre à partir de là ses fonctions les plus élevées comme la pensée, les émotions. Or, il confesse à Paul Ricoeur, au cours de leur dialogue dans *Ce qui nous fait penser La nature et la règle*, que les biologistes moléculaires parmi lesquels il se range « se trouvent [...] confrontés à un redoutable problème : trouver les relations entre ces briques élémentaires que sont les molécules et des fonctions aussi intégrées que la perception du beau ou la créativité scientifique » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 12). D'entrée de jeu, Changeux place son projet sous l'égide de Spinoza et revendique une parenté entre sa démarche et celle de l'auteur de l'Éthique.

En écrivant l'homme neuronal, je découvris l'Éthique de Spinoza et toute la rigueur de sa pensée. 'J'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides' : y a-t-il projet plus enthousiasmant que d'entreprendre une reconstruction de la vie en se débarrassant de toute conception finaliste du monde et de tout anthropocentrisme, à l'abri de l'imagination et de la 'superstition religieuse', 'cet asile de l'ignorance' selon Spinoza ? (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 16).

Dans son livre *Spinoza avait raison*¹, au chapitre v, intitulé « Le corps, le cerveau, l'esprit », Antonio Damasio dresse lui aussi un état des lieux, en rappelant la nature des problèmes auxquels se sont heurtés les philosophes et les scientifiques qui se sont penchés sur l'énigme des rapports entre le corps et l'esprit :

L'esprit et le corps sont-ils deux choses différentes ou n'en forment-ils qu'une ? S'ils ne sont pas faits pareils, sont-ils faits de deux substances différentes ou bien d'une seule ? Si ce sont deux substances, celle de l'esprit vient-elle en premier et est-elle la cause de l'existence du corps et du cerveau, ou bien la substance corporelle vient-elle d'abord et son cerveau cause-t-il l'esprit ? Comment ces substances interagissent-elles ? [...] Voilà quelques-unes des questions qu'englobe ce qu'on appelle le problème de l'esprit et du corps, dont la solution est centrale pour comprendre qui nous sommes (DAMASIO, 2003, p. 183).

Le désaccord qui persiste à leur sujet révèle que les solutions proposées ne sont pas convaincantes et invite à reprendre le problème à nouveaux frais. Damasio se réclame alors ouvertement du modèle spinoziste d'unité psychophysique et présente l'auteur de l'Éthique comme précurseur de la neurobiologie moderne.

Spinoza, [écrit-il], a traité de sujets qui me préoccupent en tant que scientifique – la nature des émotions et des sentiments, ainsi que la relation de l'esprit avec le corps – et ces mêmes sujets ont préoccupé beaucoup d'autres auteurs passés. À mes yeux, cependant, il semblait avoir préfiguré les solutions

1 Le titre original anglais est *Looking for Spinoza : Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, paru chez Harcourt, inc., en 2003. Pour l'édition de *l'Éthique*, nous nous référons à la traduction de Bernard Pautrat (1999).

que les chercheurs proposent désormais autour de ces questions. C'était surprenant (DAMASIO, pp. 17-18).

Aussi bien dans *Les Etincelles de hasard* que dans son ouvrage plus récent issu de sa thèse (Cf. ATLAN, 2018), Henri Atlan, à son tour, part du constat selon lequel la nature des relations corps/esprit prend l'aspect d'un éternel problème, qui oppose les tenants d'un dualisme, dont Descartes est généralement présenté comme la figure de proue, et les partisans d'un monisme matérialiste ou idéaliste plus ou moins réducteur (Cf. ATLAN, 2003, chapitre 6, p. 201). Il rappelle que le débat tourne autour des « rapports concevables possibles d'interaction, de parallélisme, d'identité, entre l'esprit et le corps, le cerveau et la matière » (ATLAN, 2003, p. 201). Henri Atlan s'étonne que dans ce contexte le monisme spinoziste soit « rarement cité et encore moins pris en considération comme solution originale possible » (ATLAN, p. 202). A ses yeux, la théorie psychophysique de Spinoza offre une solution parfaitement adaptée au problème corps/esprit tel qu'il se présente aujourd'hui dans les sciences de la nature.

Dès lors, il est possible de s'interroger sur les raisons pour lesquelles Spinoza est convoqué par ces trois chercheurs à l'appui de leurs théories et d'examiner leurs différents usages de sa conception des rapports corps/esprit. Cette démarche vise non seulement à découvrir la fécondité de la pensée de l'auteur de l'*Ethique*, mais à l'éclairer en retour sous un nouveau jour à travers une confrontation inédite. Dans cette optique, il est frappant de constater que malgré leurs profondes différences, les neurobiologistes mettent en avant de manière analogue trois thèses qui ont retenu leur attention et qui font de Spinoza un précurseur : le monisme psychophysique, la dualité d'expression de l'unité corps/esprit et l'absence d'interaction et de causalité réciproque. Il s'agira donc d'examiner la manière dont ils s'emparent successivement de ces trois thèses et de mesurer la pertinence de leur approche.

I. LA REVENDICATION COMMUNE D'UN MONISME ONTOLOGIQUE

En premier lieu, les trois chercheurs partagent le même rejet du dualisme ontologique et approuvent la thèse de l'unité du corps et de l'esprit, telle qu'elle est formulée dans la proposition XXI de la partie II de l'*Ethique*. « l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même Individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue » (SPINOZA, 1999, p. 143).

C'est sous l'égide de ce monisme qu'ils se placent pour appréhender les sciences de la nature et penser leur unité. Mais, ils ne se contentent pas d'opter trivialement pour un paradigme de l'unité plutôt que de l'union du corps et de l'esprit, en se focalisant sur la seule partie II de l'*Ethique*, coupée des prémisses de la partie I. Ils perçoivent clairement que le monisme psychophysique s'enracine dans une métaphysique ou une ontologie de la substance et qu'il n'est pas légitime d'en faire l'économie. Tous à des degrés divers ont conscience que cette unité du corps et l'esprit est une unité modale qui a son fondement dans l'unité substantielle. C'est parce que la substance est une seule et même substance qui s'exprime à travers l'infinité des attributs que l'esprit et le corps sont un seul et même individu. L'unité du corps et de l'esprit n'est qu'un cas particulier de l'unité modale en général, laquelle est un effet de l'unité de la substance qui s'exprime à travers eux de manière précise et déterminée. C'est ce qui ressort clairement du scolie d'*Ethique* II, VII :

Tout ce que peut percevoir l'intellect infini comme constituant une essence substance, tout cela appartient à une seule et unique substance, et par conséquent la substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, que l'on comprend tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut. De même aussi, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose exprimée de deux manières (SPINOZA, 1999, p. 105).²

2 Traduction Pautrat modifiée. La traduction de Pautrat se lit comme suit : « Tout ce

Bien qu'il ait du mal à admettre la nécessité de reprendre intégralement la partie I de l'*Ethique*, Jean-Pierre Changeux constate, au cours de son dialogue avec Paul Ricoeur, que les analyses de l'homme menées respectivement par le neurobiologiste ou le phénoménologue ne peuvent à elles seules rendre compte de l'unité psychophysique. Il faut donc penser une unité plus haute, un discours tiers. « Il faut introduire un troisième discours qu'avait pressenti Spinoza, et qui mette à contribution cette dynamique fonctionnelle, afin d'unir l'anatomique et le comportemental, le descriptif neuronal et le perçu vécu » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 28). La philosophie de Spinoza fait alors figure de sommet spéculatif et apparaît comme un horizon indépassable, car elle rend intelligible l'unité de l'homme en la fondant sur l'unité de la substance qui s'exprime à travers les attributs et les modes. Changeux admet ainsi la nécessité de fonder l'anthropologie sur une ontologie de la substance qu'il voudrait moderniser.³

Écartant le dualisme cartésien, Antonio Damasio revendique à son tour une filiation avec Spinoza et s'intéresse en particulier à son refus de fonder l'esprit et le corps sur des substances différentes et à l'idée qu'ils sont une seule et même chose⁴. D'emblée, Damasio perçoit bien que l'unité du corps

que peut percevoir l'intellect infini comme constituant l'essence d'une substance, tout cela appartient à une seule et unique substance, et, par conséquent, que la substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, qui se comprend tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut. De même aussi une manière de l'étendue et l'idée de cette manière sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières ».

3 « Pourquoi ne pas réactualiser l'unité de substance spinoziste en sachant que le mot 'substance' n'a plus le sens qu'il avait au dix-septième siècle et doit être redéfini à partir des connaissances d'aujourd'hui ? » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 40).

4 « Très importante pour ce que je discuterai par la suite était son idée que pensée et étendue sont des attributs parallèles (disons des expressions de la même substance). En refusant de fonder l'esprit et le corps sur des substances différentes, du moins Spinoza exprimait-il son opposition à la vision du problème de l'esprit et du corps qui prévalait à son époque. Son désaccord tranchait sur une mer de conformisme. Plus étonnant encore était son idée que l'esprit et le corps sont une seule et même chose. Cela ouvre une saisissante possibilité ». (DAMASIO, 2003, pp. 18-19).

et de l'esprit tire ses fondements de la référence à une substance unique. C'est parce que la pensée et l'étendue sont des attributs de Dieu et expriment une seule et même substance que leur distinction ne débouche pas sur une dualité substantielle et que le corps et l'esprit ne sont pas posés face à face comme deux entités qui interagissent.

Quelle que soit l'interprétation qu'on préfère quant aux déclarations qu'il a faites sur le sujet, on peut être sûr que Spinoza a changé la perspective qu'il a héritée de Descartes en disant, dans la première partie de l'Éthique, que la pensée et l'étendue bien que distinctes n'en sont pas moins des attributs de la même substance, Dieu ou la Nature (*Deus sive Natura*). La référence à une substance unique sert à affirmer que l'esprit est inséparable du corps, et que tous deux, en quelque sorte, sont faits de la même étoffe (DAMASIO, 2003, pp. 209-210).

La théorie spinoziste, enfin, est parfaitement restituée par Henri Atlan, qui est le seul à citer et à commenter explicitement le scolie d'*Éthique* II, VII, et à en tirer toutes les implications. Dans *Les Étincelles de hasard*, II, Henri Atlan perçoit non seulement que l'identité du corps et de l'esprit, comme celle des attributs ne peut se comprendre que par l'existence d'une substance unique s'exprimant d'une infinité de manières mais encore il explique que c'est cette identité qui permet d'expliquer l'absence de causalité réciproque et d'interaction. Ils ne peuvent pas avoir de lien de causalité car la cause doit se distinguer de l'effet et ne pas lui être identique⁵.

5 Voir sur ce point la synthèse opérée dans ATLAN, 2018, p. 118.

II. LA DOUBLE EXPRESSION DU MONISME PSYCHO-PHYSIQUE

Plus profondément encore, les trois penseurs de la biologie et de la neurobiologie saluent en Spinoza le champion d'un monisme non réductionniste, d'un monisme de la corrélation ou de la double expression, communément nommé « parallélisme », bien que ce terme totalement absent du corpus ne soit pas vraiment approprié⁶.

Spinoza fournit en effet un modèle permettant de concevoir l'identité de l'esprit et du corps en l'homme, tout en maintenant leur altérité. En affirmant que « l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même Individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue » (SPINOZA, 1999, EII, PXXI, scolie, p. 143), il abolit le dualisme sans pour autant ramener le mental au cérébral. Si l'esprit est l'idée du corps et s'il ne constitue avec lui qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes, les phénomènes mentaux sont nécessairement corrélés aux phénomènes physiques. Uni au corps comme une idée à son objet, l'esprit ne se réduit pourtant pas à lui. Il exprime les propriétés du corps, sans avoir les mêmes caractéristiques que lui et il possède une essence formelle propre qui ne se conçoit pas en termes de mouvement ou de repos, mais d'idées adéquates et inadéquates. Une idée est produite uniquement par une autre idée et s'explique par rapport à l'attribut pensée. Il en va de même pour le corps et ses affections qui ne s'expliquent que par rapport à l'attribut étendue. Le spinozisme légitime ainsi une double approche de la nature de l'homme, tout en maintenant son unité. Il autorise même en théorie une infinité d'approches de la Nature, en vertu de l'infinité des attributs à partir desquels il est possible de l'expliquer tout entière (Cf. SPINOZA, 1999, EII, PVII, scolie, p. 105).

Jean-Pierre Changeux partage ce point de vue, en théorie du moins, car en pratique il privilégie de manière quasi exclusive l'une des deux expres-

6 Pour plus de précisions à ce sujet, voir la critique du concept de parallélisme dans JAQUET, 2015, pp. 25-46.

sions de l'identité. Il salue surtout en Spinoza l'héritier du matérialisme de l'Antiquité et conçoit sa lecture comme un complément et un enrichissement de celles des philosophies atomistes auxquelles il est attaché, comme celle de Démocrite (*Cf.* CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 16). Cette vision très classique d'un Spinoza champion d'un matérialisme critique et rationnel dépasse pourtant les clichés habituels, car Jean-Pierre Changeux se défend de tout réductionnisme simpliste de l'esprit à la matière. Contre ceux qui lui adressent la critique d'être « un matérialiste véhément », il revendique un matérialisme méthodologique qui lui permet de comprendre l'homme à partir de l'anatomie, la morphologie du cerveau, les cellules nerveuses et leurs connexions synaptiques. C'est ce matérialisme méthodologique qui l'intéresse chez Spinoza, car l'auteur de l'Éthique met en place dans la partie II une pensée du corps par le corps, en expliquant sa nature de manière strictement physique et en insistant sur la nécessité de l'appréhender comme mode de l'étendue, comme individu constitué d'une union de corps très simples et doté d'une forme caractérisée par un rapport déterminé de mouvement et de repos. Spinoza légitime par avance les investigations au sujet du cerveau et fraie la voie à une approche neurobiologiste en la libérant de tout préjugé spiritualiste, puisque l'explication des phénomènes corporels relève uniquement de la juridiction de l'attribut étendue et ne dépend aucunement de l'attribut pensée. En somme, Spinoza libère le cerveau de l'esprit.

En soulignant, dans le scolie de la proposition XIII de l'Éthique II, la nécessité d'étudier en priorité le corps pour saisir la nature de l'esprit qui en est l'idée, et en mettant en évidence la corrélation entre les aptitudes du corps à agir et à pâtir et celles de l'esprit à penser, Spinoza peut servir de caution au projet neurobiologiste et le conforter dans l'idée d'un primat du cerveau sur l'esprit. Si les idées sont fonction des affections du corps, il est clair qu'il importe avant tout de déterminer la structure physique du cerveau et ses modes de connexions synaptiques pour éclairer la nature des pensées. C'est la leçon principale que Changeux tire de Spinoza.

« Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de sa philosophie, je retiens la connaissance réflexive de notre corps, de notre cerveau, de ses fonctions (l'âme), comme fondatrice de la réflexion éthique et du jugement moral. » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 34). Changeux se plaît surtout à citer l'Appendice de la partie I de l'*Ethique* et à reprendre l'idée que « chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 224).

En se plaçant dans la lignée d'un Spinoza, Changeux esquivé l'accusation de matérialisme sommaire selon lequel la recherche neurobiologique est la seule clé d'intelligibilité de la réalité humaine. Bien qu'il ne développe pas ses analyses, Spinoza ouvre en effet la voie à une approche purement matérialiste sans être réductionniste. Il jette les fondements d'une recherche sur la nature de la puissance corporelle qui n'exclut pas corrélativement une méditation sur la puissance de l'esprit, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose exprimée de deux manières, mais ne l'inclut pas à titre de condition ou de cause explicative. Changeux reconnaît la pluralité des discours sur le corps et l'esprit et se refuse à assimiler cerveau et pensée.

La revendication défensive de ce matérialisme de type spinoziste, ne conduit cependant pas Changeux à nier l'existence d'une approche mentale. Sous l'impulsion de Ricœur qui insiste sur l'existence de deux discours, l'un de type physique, mettant en jeu le cerveau, dans lequel il est question de « neurones, de connexions neuronales, de système neuronal » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25), l'autre de type mental, dans lequel « on parle de connaissance, d'action de sentiments, c'est-à-dire d'actes ou d'états caractérisés par des intentions, des motivations, des valeurs » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25), Changeux va accepter de suivre la logique spinoziste jusqu'au bout. Il reconnaît ainsi qu'il existe deux types de discours : « L'un porte sur l'anatomie, la morphologie du cerveau, son organisation microscopique, les cellules nerveuses et leurs connexions synaptiques, l'autre concerne les conduites, les comportements, les émotions, les pensées, les actions sur l'environnement. » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 27). Néanmoins il ne

s'intéresse pas au second discours et il se borne à admettre son existence pour pouvoir à loisir continuer à creuser la voie du cerveau, en abandonnant l'esprit.

Damasio, quant à lui, emprunte une démarche d'historien de la philosophie, malgré d'évidentes approximations. Il a fréquenté Spinoza de près au point d'aller visiter sa maison à La Haye, il le confronte à Descartes et il ne s'est, semble-t-il, pas contenté d'une lecture de seconde main. Il est clair en tout cas qu'il a bien perçu le maintien de ce qu'il appelle « un dualisme des aspects » sous couvert de l'unité de la substance.

La référence aux deux attributs, l'esprit et le corps, reconnaît la distinction de deux ordres de phénomène, formulation qui préserve un dualisme des 'aspects', mais pas des substances. En mettant la pensée et l'étendue sur un pied d'égalité et en les liant à une substance unique, Spinoza cherchait à surmonter un problème auquel Descartes était confronté et qu'il n'avait pu résoudre : la présence de deux substances et la nécessité de les intégrer. Face à cela, la solution de Spinoza n'avait plus besoin d'un esprit et d'un corps à intégrer et à faire interagir ; l'esprit et le corps jaillissaient parallèlement de la même substance, se redoublant pleinement et mutuellement l'un l'autre à travers leurs différentes manifestations (DAMASIO, 2003, pp. 209-210; voir également p. 217).⁷

Il est vrai que la formulation laisse à désirer, car l'esprit et le corps ne sont pas des attributs mais des modes. Ils ne jaillissent pas non plus parallèlement de la substance, car sinon on aurait affaire à deux êtres en miroir et non pas à un seul et même individu. Toutefois il serait injuste de reprocher à Damasio une erreur que la plupart des commentateurs de Spinoza commettent en qualifiant sa doctrine de parallélisme, à la suite de Martial Gueroult (1953).

7 Voir également DAMASIO, 2003, p. 217.

Henri Atlan, qui a non seulement lu Spinoza mais la littérature secondaire récente, évite ces chausse-trappes et défend la thèse d'un monisme qui ne soit ni matérialiste ni idéaliste. Selon lui, la position de Spinoza est celle « d'un monisme ontologique exprimé par un dualisme conceptuel » (ATLAN, 2003, p. 204). Atlan s'oppose ainsi à toute forme de réduction, qu'elle soit opérée par les neurobiologistes ou les phénoménologues, et il montre que les interprétations qui entendent tirer Spinoza dans ce sens exclusif sont erronées. Il renvoie ainsi dos à dos les tenants d'une lecture strictement matérialiste ou au contraire idéaliste en montrant que leur vision est biaisée. Les matérialistes soutiennent généralement que chez Spinoza la priorité est accordée au corps pour comprendre l'esprit et la formation de ses jugements sur la base de deux textes. Ils citent *primo*, la formule de l'Appendice de la partie I : « Les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau » (SPINOZA, 1999, p. 89). Ils convoquent *secundo* le scolie de la proposition XIII de l'*Ethique* II dans lequel Spinoza écrit que la nature de l'esprit : « nul ne pourra la comprendre de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre Corps » (SPINOZA, 1999, p. 117). Henri Atlan ne nie pas la portée de ces textes mais retourne l'argument des matérialistes exclusifs. Il fait observer que l'on peut tout aussi bien soutenir, d'une part, que l'attribut pensée a une supériorité sur les autres, parce qu'il produit non seulement des idées, mais des idées des idées, d'autre part, que l'esprit seul est éternel, comme le démontre la partie V de l'*Ethique* qui s'achève sur l'examen de sa durée sans relation au corps. Une telle fin a de quoi dérouter un matérialiste invétéré qui préfère souvent la passer sous silence.

Mais un idéaliste triomphant à la lecture de la partie V serait aussi débouté dans ses prétentions, pour peu qu'il prête attention à la proposition XXXIX : « Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle » (SPINOZA, 1999, p. 533). Henri Atlan observe ainsi que le corps revient en force là où il n'était plus attendu et joue un rôle majeur dans la quête de l'éternité de l'esprit. Il en conclut alors que

le monisme de Spinoza est original en ce qu'il n'est ni matérialiste, ni idéaliste, difficile à appréhender dans le cadre des ontologies existantes, tant monistes que dualistes. C'est probablement la raison principale pour laquelle le spinozisme n'est que rarement considéré comme une alternative sérieuse aux solutions traditionnellement proposées pour le problème corps esprit (ATLAN, 2003, p. 205).

L'intérêt de la démarche d'Atlan est de prendre au sérieux la dualité conceptuelle au sein du monisme ontologique sans l'assimiler pour autant à une forme de parallélisme. Il critique le prétendu parallélisme de Spinoza qui a pour effet de maintenir un dualisme ontologique et de vouer le corps et l'esprit à la répétition du même dans chaque attribut. Loin de ramener la corrélation à un jeu de parallèles interchangeableables, Henri Atlan s'est efforcé de penser l'unité psychophysique sans la réduire à l'uniformité et a entrepris de lui donner un sens et une portée véritable. Pour éclairer en quoi l'esprit et le corps sont une seule et même chose exprimée de deux manières, il prend appui sur une remarque d'Hilary Putnam, dans *Reason, Truth and History* (1981), concernant l'identité synthétique des propriétés. Le modèle de Putnam concerne l'identité de grandeurs microphysiques et macrophysiques dans la physique contemporaine. Suivant Putnam, la notion de grandeur physique en vigueur dans les sciences physiques implique l'existence d'une identité synthétique de propriétés.

Par exemple, la grandeur physique 'température' est identique 'à l'énergie cinétique moyenne des molécules.' Pourtant cette identité n'est pas analytique car les deux énoncés « un gaz a une température T » et « ses molécules ont une énergie cinétique moyenne à $3/2 kT$ » ne sont pas synonymes, bien que nous apprenions de la théorie cinétique des gaz et de la thermodynamique statistique que ces deux énoncés sont deux façons différentes d'exprimer la même propriété (ATLAN, 2003, p. 212).

Bien qu'ils expriment une même propriété, ces énoncés ne sont pas réductibles analytiquement l'un à l'autre, car ils n'ont pas la même signification et ne se situent pas sur le même plan. L'un a trait à la température, à l'expérience du chaud et du froid et renvoie à un niveau d'étude et d'observation macroscopique, l'autre a trait au mouvement des molécules et renvoie à un niveau d'étude microscopique. Bien que ces énoncés puissent être traductibles d'un niveau à l'autre, ils ne peuvent être pour tenus des phrases analytiquement équivalentes. Ainsi des propriétés, comme la température et l'énergie cinétique moyenne des molécules peuvent être identiques synthétiquement sans l'être analytiquement.

Atlan se propose alors de transposer ce modèle au corps et l'esprit chez Spinoza et de concevoir leur identité synthétique :

Rien ne nous empêche d'admettre qu'une telle identité synthétique peut exister entre des états mentaux et des états cérébraux, bien que nous ne soyons pas capables de la décrire par un énoncé unique sans équivoque. Un état cérébral peut être identique à un état mental, et aussi à la sensation d'un certain état qualitatif, bien que nous ayons besoin d'expressions non synonymes pour décrire cette sensation, l'état mental et l'état cérébral (ATLAN, 2003, p. 213).

Le corps et l'esprit seraient ainsi une seule et même chose exprimée de deux manières, sans que l'expression corporelle soit réductible analytiquement à l'expression mentale.

L'analogie entre l'identité spinoziste du corps et de l'esprit et l'identité synthétique des propriétés, telle que la conçoit Putnam, est éclairante, car elle permet de concevoir qu'il s'agit d'une seule et même chose exprimée de deux manières irréductibles l'une à l'autre. Elle pose cependant problème car l'identité synthétique des propriétés dont il est question chez Putnam met en jeu un rapport macrophysique et un rapport microphysique au sein du même

attribut, l'étendue, et ne concerne pas le rapport entre un phénomène physique qui relève de l'attribut étendue et un phénomène mental qui relève de l'attribut pensée. Henri Atlan en a parfaitement conscience et met en garde contre une interprétation erronée de type réductionniste⁸. Malgré sa limite, l'analogie permet cependant de bien comprendre la possibilité d'une double expression, qui ne soit pas pure répétition mécanique.

III. LE REJET DE LA CAUSALITÉ RÉCIPROQUE

Qu'elle prenne la forme controuvée du parallélisme ou de l'identité synthétique des propriétés, la reconnaissance d'une double expression de l'unité psychophysique a pour corrélat l'absence d'interaction entre le corps et l'esprit. Le rejet de la causalité réciproque est partagé par les trois chercheurs qui convoquent la proposition II de l'Éthique III, à l'appui : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) » (SPINOZA, 1999, p. 207).

Jean-Pierre Changeux exclut ainsi les interactions et se montre très prudent à ce sujet. Les idées ne sont pas des productions du cerveau bien qu'elles

8 Cf. ATLAN, 2003, nota 9, p. 226: « Cette analogie, comme chez Putnam d'ailleurs, ne doit évidemment pas être comprise comme une réduction du rapport pensée/étendue au rapport microphysique-macrophysique à l'intérieur du seul attribut de l'étendue. La découverte d'une identité synthétique de propriétés à l'intérieur de la physique contemporaine montre seulement qu'une telle identité est compatible avec une description scientifique de la réalité physique. Mais cette identité micro-macrophysique reste homogène au même attribut et le passage quantitatif d'un domaine à l'autre est possible pour cette raison. Il n'en est pas de même de l'identité psychophysique spinoziste qui relève de l'identité substantielle de deux attributs. Nous trouvons là une aide pour comprendre la nature de cette identité en termes d'identité synthétique, sans qu'il s'agisse évidemment là d'une réduction de l'union du corps et de l'esprit à l'union du microphysique et du macrophysique dans le corps. Il s'agirait là d'un contresens matérialiste évident par rapport à la théorie spinoziste ni matérialiste ni idéaliste. »

dépendent de ses dispositions. Le neurobiologiste évite ainsi d'employer des formules comme « le cerveau pense » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25), et préfère dire que le langage et la pensée « mobilisent » ou « mettent à contribution » (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 28) des zones particulières du cerveau. Il se focalise sur la causalité neuronale et laisse de côté l'activité mentale et le mode de production des idées à proprement parler.

Damasio, pour sa part, perçoit clairement que l'unité psychophysique, telle que la conçoit Spinoza, implique la saisie d'une seule et même chose à travers deux expressions corrélées et exclut toute causalité réciproque. « Au sens strict, l'esprit ne causait pas le corps et le corps ne causait pas l'esprit » (DAMASIO, 2003, pp. 209-210). Il rappelle également que le modèle spinoziste exclut toute genèse du corps par l'esprit et de l'esprit par le corps et met un terme à l'idée d'une interaction entre les deux.

Dès lors, on ne peut manquer d'être surpris quand apparaissent sous sa plume des formules ambiguës réintroduisant une forme de causalité entre le corps et l'esprit. Selon Damasio, « Spinoza a eu l'intuition du dispositif anatomique et fonctionnel global que le corps doit mettre en œuvre pour qu'apparaisse l'esprit avec lui ou, plus précisément, avec et en lui » (DAMASIO, 2003, p. 210). Il est clair que Spinoza ne saurait littéralement souscrire à l'idée que le corps met en œuvre un dispositif pour que l'esprit apparaisse en lui.

Damasio part de la définition spinoziste de l'esprit comme idée du corps formulée dans la proposition XIII et il cite les propositions XIV, XIX, XXIII et XXVI de la partie II de l'Éthique en insistant sur le rôle prééminent du corps. « Pas de corps, plus d'esprit » (DAMASIO, 2003, p. 213), écrit-il, en rappelant au préalable que l'esprit a pour objet la connaissance du corps, que sa nature est fonction des aptitudes corporelles et qu'il ne se connaît lui-même et la nature extérieure qu'à travers les affections du corps. Le neurobiologiste va ainsi en déduire que l'isomorphisme et la correspondance entre le corps et l'esprit vont plutôt du corps à l'esprit que l'inverse.

Spinoza ne dit pas simplement que l'esprit naît tout formé de la substance sur le même pied que le corps. Il suppose un mécanisme permettant cette équivalence. Celui-ci correspond à une stratégie : les événements du corps sont représentés comme des idées dans l'esprit. Ce sont des « correspondances » représentationnelles qui vont dans une seule direction – à savoir du corps à l'esprit (DAMASIO, 2003, p. 213).⁹

Damasio estime que Spinoza a établi une corrélation entre le cerveau et l'esprit ; bien qu'il soit resté prudent et ait confessé son ignorance quant aux détails anatomiques et physiologiques. Certes, Spinoza ne pouvait pas dire que c'est par le biais des voies chimiques et neurales que s'établissent les idées du corps, mais il a écrit dans l'Appendice de la partie I de l'Éthique que « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau » (SPINOZA, 1999, p. 89). C'est pourquoi selon Damasio « nous pouvons désormais combler les vides en matière de détails et nous risquer à énoncer pour lui ce qu'il ne pouvait évidemment pas exprimer » (DAMASIO, 2003, p. 213).

Cette entreprise conduit Damasio à penser que l'affirmation selon laquelle l'esprit est formé d'idées du corps équivaut à dire qu'il est constitué par des images, des représentations et des pensées des parties du corps qui modifient ou sont modifiées par les objets environnants (Cf. DAMASIO, 2003, p. 214). Il prête d'ailleurs cette assimilation de l'idée à l'image à Spinoza lui-même : « Spinoza utilise le mot 'idée' comme synonyme d'image, de représentation mentale ou de composante de pensée » (DAMASIO, 2003, p. 211). Or les découvertes de la neurobiologie moderne montrent que les images apparaissent dans le cerveau et sont en grande partie formées par des signaux issus du corps. En réduisant l'idée à l'image, Damasio accentue ainsi le rôle du corps et laisse entendre que l'esprit émane du cerveau et des signaux corporels.

9 Voir également DAMASIO, 2003, p. 217 : « Le corps façonne les contenus de l'esprit, plus que l'esprit ne façonne ceux du corps, même si dans une large mesure, les processus mentaux se reflètent dans le corps. »

C'est là précisément que le bât blesse et qu'il commet une erreur sur la pensée de Spinoza. Car l'idée, qui est une réalité mentale, ne saurait être confondue avec une image, qui relève des phénomènes cérébraux et s'explique en termes physiques par référence à l'attribut étendue et non pas par référence à l'attribut pensée. Spinoza est catégorique sur ce point dans le scolie d'Éthique II, XLVIII: « ce que j'entends par idées, ce ne sont pas des images, comme celles qui se forment au fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau, mais les concepts de la Pensée » (SPINOZA, 1999, p. 185). L'auteur de l'Éthique prend donc soin de distinguer l'image et l'idée, comme deux modalités physique et mentale exprimant une seule et même chose, à savoir la perception. L'imagination en tant que genre de connaissance est l'idée d'une image et non une simple image formée dans le cerveau. Damasio effectue donc un passage subreptice des idées aux images et explique la formation de l'une à partir de l'autre, ce que jamais Spinoza ne saurait assumer. Cette confusion entre image et idée n'est pas anodine, car elle permet le rapprochement de l'esprit et du cerveau et la réduction progressive du premier au second. Comme les images sont formées par le corps, il s'ensuit qu'il est en grande partie à l'origine des idées et que l'esprit émerge en réalité du cerveau. L'esprit devient ainsi une émanation ou un épiphénomène du cerveau. Certains passages sont sans équivoque sur ce point. Dans le chapitre V, Damasio écrit ainsi :

il faut comprendre que l'esprit émerge d'un cerveau ou dans un cerveau situé dans le corps proprement dit avec lequel il interagit ; que, par suite de la médiation du cerveau, l'esprit a pour fondement le corps proprement dit ; que l'esprit s'est développé au cours de l'évolution parce qu'il aide à préserver le corps et qu'il émerge d'un ou dans un tissu biologique – les cellules nerveuses partageant les caractéristiques qui définissent les autres tissus vivants du corps proprement dit (DAMASIO, 2003, p. 191).

L'esprit s'apparente ainsi à une sorte d'émanation cérébrale localisée dans les cellules nerveuses. Damasio ne se borne pas évoquer de façon incidente l'émergence de l'esprit à partir du cerveau, il n'hésite pas à parler de « nœud causal entre le cerveau et l'esprit » (DAMASIO, 2003, p. 190), « d'influence du corps dans l'organisation de l'esprit » (DAMASIO, 2003, p. 204), ou de détermination des idées par le cerveau¹⁰.

À la faveur de ces expressions, Damasio réintroduit entre le corps et l'esprit une interaction et une causalité que Spinoza exclut. La démonstration est sans appel : tous les modes de pensée et toutes les idées ont pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante et ne s'expliquent pas par un autre attribut. Ils ne peuvent donc en aucun cas émaner du corps et de l'étendue. Tout en reprenant la thèse spinoziste de l'absence de causalité réciproque, Damasio ne peut s'empêcher de rechercher une forme d'interaction qui s'exerce principalement du corps vers l'esprit. Le cerveau lui sert ainsi de médiation entre le corps et l'esprit. Tout se passe donc comme si le corps était le socle premier à partir duquel se constitue l'esprit. Rien de tel n'existe chez Spinoza, car le corps et l'esprit sont des expressions corrélées d'une même chose conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous l'attribut de l'étendue. Damasio opère donc un déplacement indu car il assigne au corps le statut de la chose première alors qu'il n'est avec l'esprit que l'une de ces deux expressions.

Il est donc clair en définitive que la vision damasienne d'un Spinoza protobiologiste débouche sur une certaine forme de réductionnisme et témoigne d'une méconnaissance de la nature singulière de l'esprit. En réalité, sous couvert d'un modèle spinoziste, Damasio entend opérer une genèse de l'esprit à partir du cerveau et lui assigner une origine corporelle.

Henri Atlan, quant à lui, se démarque totalement de ce type de démarche. Il insiste sur l'absence de relation causale entre le corps et l'esprit et récusé

¹⁰ Cf. DAMASIO, 2003, p. 205: « Le cerveau apporte une connaissance innée et un savoir-faire automatique qui pré-déterminent de nombreuses idées du corps. [...] Il détermine les idées fondées sur ces états du corps et ces comportements corporels. »

toute interaction psychophysique et causalité réciproque (Cf. ATLAN, 2003, p. 221 et suivantes). Il souligne que cette thèse établie dans la proposition II de l'*Ethique* III s'explique parfaitement par la théorie des attributs qui se conçoivent par soi. La causalité est donc toujours intra-attributive. Ce ne sont pas les déterminations du corps, ses affections et impulsions qui sont la cause des idées de l'esprit, de ses perceptions de ses conceptions. Ce ne sont pas non plus les décrets de l'esprit et ses décisions qui sont la cause des mouvements du corps. Le décret de l'âme ne précède pas l'exécution du mouvement du corps pas plus que l'affection corporelle n'est cause de la perception ou de la volonté de l'esprit. Cette thèse permet de surmonter les difficultés liées à l'interaction de deux réalités hétérogènes et incommensurables, comme le sont la substance pensante immatérielle inétendue et une substance matérielle étendue et d'éviter la fiction d'un point de contact ou d'un organe médian entre l'âme et le corps par lequel se font les échanges, comme la fameuse glande pinéale de Descartes.

Mais Henri Atlan va beaucoup plus loin que la simple restitution de la thèse de Spinoza. Il va lui donner toute sa portée en l'éclairant par les recherches les plus récentes en la matière. Il constate en effet que le modèle spinoziste qui rejette radicalement toute interaction semble contre-intuitif et se heurte et à l'expérience commune.

Un des inconvénients évident de cette position est qu'elle contredit l'expérience du sens commun qui nous dit qu'une décision de notre volonté peut-être cause d'un mouvement de notre corps et qu'une modification de notre corps peut-être la cause d'une de nos perceptions et de nos pensées (ATLAN, 2003, p. 228).

Atlan se demande donc comment contourner cet inconvénient et éviter que spontanément la corrélation soit interprétée en termes de causalité. Comment comprendre que le décret de l'esprit va de pair avec le mouvement du

corps sans pour autant en être la cause et que la décision de lever le bras n'est pas à l'origine du mouvement du corps mais qu'elle lui est concomitante ?

Pour cela, Atlan prend appui sur les expériences paradoxales de Benjamin Libet qui viennent conforter le modèle spinoziste et permettent de mesurer sa puissance et sa fécondité. La preuve pour ainsi dire que Spinoza n'a pas tort, lorsqu'il soutient que la décision consciente de faire un mouvement n'est pas cause du geste, c'est que l'expérience de Libet montre que la décision consciente ne précède pas le mouvement du corps.

Dans une suite d'expériences sur des sujets volontaires, au cours d'interventions chirurgicales sur leur cerveau nécessitant qu'ils restent conscients, Benjamin Libet observa de façon répétée qu'une décision consciente d'effectuer un mouvement correspondait à un événement électrique survenant dans le cerveau quelques centaines de millisecondes après le commencement du mouvement (ATLAN, 2003, p. 235).

La perception consciente est donc systématiquement antidatée (*Cf.* LIBET, 1987, pp. 271-275).

La cause du mouvement du corps ne peut donc pas être cherchée dans l'esprit ou son décret mais dans des stimuli neuronaux inconscients, conformément à l'assertion de Spinoza selon laquelle la cause du mouvement du corps ne peut être qu'un événement physique et corporel.

Notre observation consciente et notre représentation-interprétation de notre action accompagnent cette action mais n'en sont pas la cause. Nous interprétons habituellement notre action comme le résultat d'un décret qui la détermine parce que nous ne connaissons pas les événements inconscients dans notre corps qui en sont la cause réelle (ATLAN, 2003, p. 236).

Par cette référence à l'expérience de Libet, Henri Atlan éclaire de façon magistrale l'intuition de Spinoza et confère à sa position théorique un poids supplémentaire en mettant à son service les découvertes les plus récentes.

En définitive, les références communes des trois chercheurs au modèle spinoziste des rapports corps/esprit correspondent à des stratégies de pensée différentielle. Elles obéissent à une triple logique : une logique de la caution, une logique de la filiation, une logique du dialogue posthume. A travers la mobilisation de la théorie spinoziste de l'explication du corps par l'étendue seule et de la priorité de sa connaissance pour comprendre l'esprit, Jean-Pierre Changeux cherche avant tout des gages pour légitimer son matérialisme méthodologique et faire écran aux accusations de réductionnisme qui hantent effectivement sa démarche. Damasio salue plutôt en Spinoza un protobiologiste dans le prolongement duquel il s'inscrit. Bien qu'elle reste problématique et illégitime en raison de la réintroduction subreptice d'une action causale du corps sur l'esprit, cette filiation vise à asseoir son autorité et lui donner l'aura philosophique d'un néo-Spinoza qui met scientifiquement au jour ce que le philosophe avait pressenti. Seul Atlan entame un véritable dialogue avec Spinoza qui enrichit mutuellement leur pensée et fournit un modèle opératoire pour résoudre l'énigme du fameux *Mind and Body Problem*.

SPINOZA AND NEUROBIOLOGY: THE USES OF
THE BODY/MIND RELATIONSHIP
IN CHANGEUX, DAMASIO AND ATLAN

ABSTRACT: Spinoza's conception of the relationship between the body and the mind is often presented as a model and reference in contemporary biology and neurobiology, as evidenced by the works of Jean-Pierre Changeux, Antonio Damasio, and Henri Atlan. Despite their profound differences, these researchers similarly emphasize three theses that position Spinoza as a precursor: psychophysical monism, the duality of expression of the body/mind unity, and the absence of interaction and reciprocal causation. This article examines the reasons why Spinoza is invoked by these researchers to support their theories and explores the various ways in which they use his conception of the body/mind relationship. The goal is to scrutinize how they successively engage with these three theses and to assess the relevance of their approach.

KEYWORDS: Spinoza; Mind; Body; Unity; Psychophysical; Neurobiology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATLAN, HENRI. (2018). *Cours de philosophie biologique et cognitivisme : Spinoza et la biologie contemporaine*. Paris : Odile Jacob.

_____. (2003). *Les Etincelles de Hasard*. Tome II – Athéisme de l'écriture. Paris : Seuil.

CHANGEUX, JEAN-PIERRE; RICOEUR, PAUL. (1998). *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris : Odile Jacob.

DAMASIO, ANTONIO. (2003). *Spinoza avait raison. Le cerveau de la tristesse, de la joie et des émotions*. Paris : Odile Jacob.

GUEROULT, MARTIAL. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. Paris : Aubier.

JAQUET, CHANTAL. (2015). *L'unité du corps et de l'esprit : affects actions passions*

- chez Spinoza*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LIBET, BENJAMIN. (1987). "Consciousness, conscious, subjective experience".
In : ADELMAN, GEORGE . *Encyclopedia of Neuroscience*. Boston : Birkhäuser.
- PUTNAM, HILARY. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPINOZA. (1999). *Éthique*. Traduction de Bernard Pautrat. Paris : Seuil.
- _____. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação de Marilena Chaui. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo.

ESPINOSA E A NEUROBIOLOGIA: OS USOS DO
MODELO DAS RELAÇÕES CORPO/MENTE
EM CHANGEUX, DAMASIO E ATLAN

Chantal Jaquet

Professora, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, Paris, França
chantal.jaquet@univ-paris1.fr

Gabriel Frizzarin de Souza¹ (tradutor)

Doutorando, Universidade de São Paulo São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@gmail.com

RESUMO: A concepção espinosista das relações entre o corpo e a mente é frequentemente apresentada como um modelo e uma referência na biologia e na neurobiologia contemporâneas, como testemunham as obras de Jean-Pierre Changeux, de Antonio Damasio ou de Henri Atlan. Apesar de suas profundas diferenças, esses pesquisadores expõem de maneira análoga três teses que fazem de Espinosa um precursor: o monismo psicofísico, a dualidade de expressão da unidade corpo/mente e a ausência de interação e de causalidade recíproca. Esse artigo se interroga sobre as razões pelas quais Espinosa é convocado por esses pesquisadores para dar apoio às suas teorias e para abordar os diferentes usos da sua concepção das relações corpo/mente. Trata-se, portanto, de examinar a maneira pela qual eles apreendem sucessivamente essas três teses e de mensurar a pertinência de suas abordagens.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Mente; Corpo; Unidade; Psicofísica; Neurobiologia

¹ Processo nº 2022/16875-5, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

A concepção espinosista das relações entre o corpo e a mente é frequentemente apresentada como um modelo e uma referência na biologia e na neurobiologia contemporâneas, como testemunham as obras de Jean-Pierre Changeux, de Antonio Damasio ou de Henri Atlan. Quaisquer que sejam seus ângulos de análise e suas divergências de abordagem, esses três pesquisadores veem na teoria de Espinosa uma solução para o problema das relações entre a mente e o corpo que põe fim às eternas discussões sobre o monismo ou o dualismo psicofísico e a existência ou não de uma causalidade recíproca entre o pensamento e a extensão. Em *O homem neuronal*, Jean-Pierre Changeux se propõe a analisar o cérebro humano, a deslindar os mecanismos básicos do funcionamento do sistema nervoso, explicitando as moléculas que o compõem, e a compreender a partir disso as suas funções mais elevadas, como o pensamento e as emoções. Ora, ele confessa a Paul Ricœur, no decorrer de seu diálogo em *O que nos faz pensar. A natureza e a regra*, que os biólogos moleculares, entre os quais ele se situa, “são confrontados com um problema inquietante: encontrar as relações entre esses blocos fundamentais que são as moléculas e funções tão integradas como a percepção do belo ou a criatividade científica” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 12). De início, Changeux coloca o seu projeto sob a égide de Espinosa e reivindica um parentesco entre o seu procedimento e o do autor da *Ética*.

Ao escrever *O homem neuronal*, eu descobri a *Ética* de Espinosa e todo o rigor de seu pensamento. “Considerarei as ações e os apetites humanos como se fossem questão de linhas, de planos e de corpos”: há projeto mais entusiasmante do que empreender uma reconstrução da vida desembaraçando-se de toda concepção finalista do mundo e de todo antropocentrismo, livre da imaginação e da “superstição religiosa”, esse “asilo da ignorância”, segundo Espinosa? (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 16).

Em sua obra *Em busca de Espinosa*², no capítulo v, intitulado “Corpo, cérebro e mente”, Antonio Damasio também faz um balanço da situação ao recordar a natureza dos problemas com os quais se depararam os filósofos e os cientistas que se debruçaram sobre o enigma das relações entre o corpo e a mente:

A mente e o corpo são duas coisas diferentes ou formam apenas uma? Se eles não são semelhantes, atribuem-se a duas substâncias diversas ou a uma só? Se são duas substâncias, a da mente vem em primeiro lugar e é a causa da existência do corpo e do cérebro, ou então a substância corporal vem em primeiro e seu cérebro causa a mente? Como essas substâncias interagem? [...] Eis algumas questões englobadas pelo assim chamado problema da mente e do corpo, cuja solução é central para compreender quem nós somos (DAMASIO, 2003, p. 183).

O desacordo que persiste a respeito disso revela que as soluções propostas não são convincentes e convidam a retomar novamente o problema. Damasio reivindica então abertamente o modelo espinosista da unidade psicofísica e apresenta o autor da *Ética* como precursor da neurobiologia moderna.

2 O título original em inglês é *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, publicado pela Hartcourt, Inc., em 2003. Para a edição da *Ética*, nós nos referimos à tradução de Bernard Pautrat, publicada pela editora Seuil em 1999 [Nota da autora]. A obra de Damasio foi traduzida em francês como *Spinoza avait raison: le cerveau de la tristesse, de la joie et des émotions*, publicada pela editora Odile Jacob em 2003. No Brasil, essa obra foi traduzida como *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, publicada pela Companhia das Letras em 2004. Para as citações da *Ética* em português, nós utilizamos a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, publicada pela Edusp em 2015 [Nota do tradutor].

Espinosa, [escreve ele], tratou de assuntos que me preocupam enquanto cientista – a natureza das emoções e dos sentimentos, assim como a relação da mente com o corpo – e esses mesmos assuntos preocuparam muitos outros autores passados. A meu juízo, porém, ele parecia ter prefigurado as soluções que os pesquisadores propõem doravante para essas questões. Foi surpreendente (DAMASIO, 2003, pp. 17-18).

Tanto em *As centelhas do acaso* quanto em sua obra mais recente decorrente de sua tese (Cf. ATLAN, 2018), Henri Atlan, por sua vez, parte da constatação segundo a qual a natureza das relações corpo/mente assume o aspecto de um problema eterno que opõe os adeptos de um dualismo, de que Descartes é geralmente apresentado como figura de proa, e os partidários de um monismo materialista ou idealista mais ou menos redutor (Cf. ATLAN, 2003, capítulo 6, p. 201). Ele lembra que o debate gira em torno das “relações concebíveis possíveis de interação, de paralelismo, de identidade entre a mente e o corpo, o cérebro e a matéria” (ATLAN, 2003, p. 201). Henri Atlan surpreende-se que, nesse contexto, o monismo espinosista seja “raramente citado e ainda menos levado em consideração como uma solução original e possível” (ATLAN, p. 202). Na sua visão, a teoria psicofísica de Espinosa oferece uma solução perfeitamente apropriada para o problema corpo/mente, tal como ele se apresenta hoje em dia nas ciências da natureza.

Assim, é possível interrogar-se sobre as razões pelas quais Espinosa é convocado por esses três pesquisadores para dar apoio às respectivas teorias e examinar os diferentes usos da sua concepção das relações corpo/mente. Esse procedimento visa não somente a descobrir a fecundidade do pensamento do autor da *Ética*, mas também a lançar luz sobre ele por meio de uma confrontação inédita. Nessa ótica, é impressionante constatar que, apesar de suas profundas diferenças, os neurobiólogos expõem de maneira análoga três teses que lhes chamaram a atenção e que fazem de Espinosa um precursor: o monismo psicofísico, a dualidade de expressão da unidade corpo/mente e a ausência de interação e de causalidade recíproca. Tratar-se-á, portanto, de

examinar a maneira pela qual eles apreendem sucessivamente essas três teses e de mensurar a pertinência de suas abordagens.

I. A REINVIDICAÇÃO COMUM DE UM MONISMO ONTOLÓGICO

Em primeiro lugar, os três pesquisadores partilham a mesma recusa do dualismo ontológico e concordam com a tese da unidade do corpo e da mente, tal como ela é formulada na proposição XXI da parte II da *Ética*. “A Mente e o Corpo são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão” (ESPINOSA, 2015, p. 175).

É sob a égide desse monismo que eles se colocam para apreender as ciências da natureza e pensar a unidade delas. Mas eles não se contentam em optar trivialmente por um paradigma da unidade em vez da união do corpo com a mente, concentrando-se somente na parte II da *Ética*, separada das premissas da parte I. Eles percebem claramente que o monismo psicofísico se enraíza em uma metafísica ou uma ontologia da substância e que não é legítimo fazer economia dela. Todos eles, em graus variados, têm consciência de que essa unidade do corpo e da mente é uma unidade modal que tem o seu fundamento na unidade substancial.

É porque a substância é uma só e mesma substância que se exprime através da infinidade de atributos que a mente e o corpo são um só e mesmo indivíduo. A unidade do corpo e da mente é apenas um caso particular da unidade modal em geral, a qual é um efeito da unidade da substância que se exprime através deles de maneira precisa e determinada. É o que se depreende claramente do escólio da *Ética* II, VII:

o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única e, por conseguinte, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim tam-

bém um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras (ESPINOSA, 2015, p. 137)³.

Embora tenha dificuldade em admitir a necessidade de retomar integralmente a parte I da *Ética*, Jean-Pierre Changeux constata, no decorrer de seu diálogo com Paul Ricœur, que as análises do homem realizadas respectivamente pelo neurobiólogo ou pelo fenomenólogo não podem sozinhas dar conta da unidade psicofísica. É preciso, portanto, pensar uma unidade mais elevada, um discurso terceiro. “É preciso introduzir um terceiro discurso, que Espinosa pressentira, e que contribua para essa dinâmica funcional, a fim de unir o anatômico e o comportamental, o descritivo neuronal e a percepção vivida” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 28). A filosofia de Espinosa se apresenta então como apogeu especulativo e aparece como um horizonte incontornável, pois ela torna inteligível a unidade do homem ao fundá-la na unidade da substância que se exprime através dos atributos e dos modos. Assim, Changeux admite a necessidade de fundar a antropologia em uma ontologia da substância que ele gostaria de modernizar⁴.

Afastando o dualismo cartesiano, Antonio Damasio reivindica, por sua vez, uma filiação com Espinosa e se interessa particularmente pela recusa de fundar a mente e o corpo em substâncias diferentes e pela ideia de que eles são uma e mesma coisa⁵. De início, Damasio percebe claramente que a unidade

3 Tradução Pautrat modificada [Nota da autora]. Para cotejar a modificação da autora e o texto original, conferir a nota equivalente no texto original reproduzido nesta edição [Nota do tradutor].

4 “Por que não atualizar a unidade da substância espinosista sabendo que a palavra ‘substância’ não tem mais o sentido que tinha no século XVII e que deve ser redefinida a partir dos conhecimentos atuais?” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 40).

5 “Muito importante para o que discutirei na sequência era sua ideia de que pensamento e extensão são atributos paralelos (digamos: expressões da mesma substância). Recusando fundar a mente e o corpo sobre substâncias diferentes, ao menos Espinosa exprimia sua oposição à visão do problema da mente e do corpo que prevalecia em sua época. Seu de-

do corpo e da mente encontra seu fundamento na referência a uma substância única. É porque o pensamento e a extensão são atributos de Deus e exprimem uma só e mesma substância que a distinção deles não desemboca em uma dualidade substancial e que o corpo e a mente não são colocados face a face como dois entes que interagem.

Qualquer que seja a interpretação que se prefira quanto às declarações que ele fez sobre o assunto, podemos ter certeza de que Espinosa mudou a perspectiva herdada de Descartes, dizendo, na primeira parte da *Ética*, que o pensamento e a extensão, embora distintos, são atributos da mesma substância, Deus ou a Natureza (*Deus sive Natura*). A referência a uma substância única serve para afirmar que a mente é inseparável do corpo, e que ambos, de alguma forma, são feitos do mesmo estofo (DAMASIO, 2003, pp. 209-210).

Finalmente, a teoria espinosista é perfeitamente reconstituída por Henri Atlan, que é o único a citar e a comentar o escólio da *Ética* II, VII e a extrair todas as suas implicações. Em *As centelhas do acaso*, II, Henri Atlan não apenas percebe que a identidade do corpo e da mente, tal como a dos atributos, só pode ser compreendida pela existência de uma substância única que se exprime de uma infinidade de maneiras, mas ainda explica que é essa unidade que permite explicar a ausência de causalidade recíproca e de interação. Não pode haver uma ligação de causalidade, pois a causa deve se distinguir do efeito e não pode ser idêntica a ele⁶.

sacordo rompia com um mar de conformismo. Mais surpreendente ainda era sua ideia de que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa. Isso abre uma instigante possibilidade” (DAMASIO, 2003, pp. 18-19).

6 Sobre esse ponto, ver a síntese realizada por ATLAN, 2018, p. 118.

II. A DUPLA EXPRESSÃO DO MONISMO PSICOFÍSICO

Ainda mais profundamente, os três pensadores da biologia e da neurobiologia saúdam Espinosa como o campeão de *um monismo não reducionista*, de um monismo da correlação ou da dupla expressão, comumente nomeado de “paralelismo”, ainda que esse termo totalmente ausente do corpus não seja realmente apropriado⁷.

Com efeito, Espinosa fornece um modelo que permite conceber a identidade da mente e do corpo no homem, mantendo ao mesmo tempo a sua alteridade. Afirmando que “a Mente e o Corpo são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão” (ESPINOSA, EII, PXXI, escólio, p. 175), ele abole o dualismo sem, contudo, remeter o mental ao cerebral. Se a mente é a ideia do corpo, e se ela constitui com ele uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes, os fenômenos mentais são necessariamente correlatos aos fenômenos físicos. Unida ao corpo como uma ideia a seu objeto, a mente não se reduz, porém, a ele. Ela expressa as propriedades do corpo, sem ter as mesmas características que ele, e ela possui uma essência formal própria que não é concebida em termos de movimento e de repouso, mas de ideias adequadas e inadequadas. Uma ideia é produzida unicamente por outra ideia e ela se explica em relação ao atributo pensamento. Dá-se o mesmo para o corpo e suas afecções que se explicam apenas em relação ao atributo extensão. O espinosismo legitima assim uma dupla abordagem da natureza humana, mantendo ao mesmo tempo a unidade dela. Em teoria, ele autoriza até mesmo uma infinidade de abordagens da Natureza em virtude da infinidade de atributos a partir dos quais é possível explicá-la inteiramente (Cf. ESPINOSA, 2015, EII, PVII, escólio, p. 137).

Jean-Pierre Changeux partilha esse ponto de vista ao menos em teoria, pois na prática ele privilegia quase exclusivamente uma das duas expressões

7 Para maiores precisões a respeito disso, ver a crítica ao conceito de paralelismo em JAQUET, 2015, pp. 25-46.

da identidade. Ele saúda principalmente Espinosa como o herdeiro do materialismo da Antiguidade e concebe sua leitura como um complemento e um enriquecimento daquelas das filosofias atomistas às quais está ligado, como a de Demócrito (Cf. CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 16). Essa visão bastante clássica de Espinosa como o campeão de um materialismo crítico e racional ultrapassa, no entanto, os clichês habituais, pois Jean-Pierre Changeux se defende contra todo reducionismo simplista da mente à matéria. Contra aqueles que lhe dirigem a crítica de ser um “materialista veemente”, ele reivindica um materialismo metodológico que lhe permite compreender o homem a partir da anatomia, da morfologia do cérebro, das células nervosas e de suas conexões sinápticas. É esse materialismo metodológico que lhe interessa em Espinosa, pois o autor da *Ética* estabelece na parte II um pensamento do corpo pelo corpo, explicando sua natureza de maneira estritamente física e insistindo na necessidade de apreendê-lo como modo da extensão, como indivíduo constituído por uma união de corpos simplíssimos e dotado de uma forma caracterizada por uma relação determinada de movimento e de repouso. Espinosa legitima previamente as investigações sobre o cérebro e abre o caminho para uma abordagem neurobiológica ao libertá-la de todo preconceito espiritualista, pois a explicação dos fenômenos corporais decorre unicamente da jurisdição do atributo extensão e não depende em nada do atributo pensamento. Em suma, Espinosa liberta o cérebro da mente.

Ao sublinhar, no escólio da proposição XIII da *Ética* II, a necessidade de estudar principalmente o corpo para compreender a natureza da mente, a qual é a ideia dele, e ao evidenciar a correlação entre as aptidões do corpo a agir e a padecer e as da mente a pensar, Espinosa pode servir de caução para o projeto neurobiológico e apoiá-lo na ideia de um primado do cérebro sobre a mente. Se as ideias são uma função das afecções do corpo, é claro que importa antes de tudo determinar a estrutura física do cérebro e seus modos de conexões sinápticas para esclarecer a natureza dos pensamentos. Eis a lição principal que Changeux tira de Espinosa.

“Qualquer que seja a interpretação que se dê à sua filosofia, eu retenho o conhecimento reflexivo de nosso corpo, de nosso cérebro, de suas funções (a mente), como fundador da reflexão ética e do juízo moral” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 34). Changeux aprecia sobretudo citar o Apêndice da parte I da Ética e retomar a ideia de que “cada um julgou as coisas conforme a disposição do seu cérebro” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 224).

Ao se colocar na linhagem de Espinosa, Changeux se esquia da acusação de materialismo sumário segundo o qual a pesquisa neurobiológica é a única chave para a inteligibilidade da realidade humana. Embora não desenvolva essas análises, Espinosa abre o caminho para uma abordagem puramente materialista sem ser reducionista. Ele lança os fundamentos para uma pesquisa sobre a natureza da potência corporal, que não exclui correlativamente uma meditação sobre a potência da mente, pois se trata de uma e mesma coisa expressa de duas maneiras, mas que não a inclui a título de condição ou de causa explicativa. Changeux reconhece a pluralidade dos discursos sobre o corpo e a mente e se recusa a assimilar cérebro e pensamento.

A pretensão defensiva desse materialismo de tipo espinosista não conduz, porém, Changeux a negar a existência de uma abordagem mental. Sob o impulso de Ricœur, que insiste na existência de dois discursos, um de tipo físico, envolvendo o cérebro, em que estão em questão “neurônios, conexões neuronais, sistema neuronal” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25), e outro de tipo mental, em que “se fala sobre conhecimento, ação de sentimentos, isto é, atos ou estados caracterizados por intenções, motivações, valores” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25), Changeux se comprometerá em seguir a lógica espinosista até o fim. Ele reconhece assim que existem dois tipos de discursos: “um diz respeito à anatomia, à morfologia do cérebro, à sua organização microscópica, às células nervosas e suas conexões sinápticas, o outro concerne às condutas, aos comportamentos, às emoções, aos pensamentos, às ações sobre o meio” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 27). Entretanto, ele não se interessa pelo segundo discurso e se limita a admitir sua existência para poder comodamente continuar a aprofundar a via do cérebro, abandonando a mente.

Damasio, por seu turno, adota um procedimento de historiador da filosofia, apesar de aproximações óbvias. Ele frequentou Espinosa de tão perto a ponto de visitar sua casa em La Haye, ele o confrontou com Descartes e, ao que parece, não se contentou com uma leitura de segunda mão. Em todo caso, é claro que ele percebeu a manutenção do que ele chama “um dualismo de aspectos”, sob o véu da unidade da substância.

A referência aos dois atributos, a mente e o corpo, reconhece a distinção de duas ordens de fenômenos, formulação que preserva um dualismo de “aspectos”, mas não de substâncias. Pondo o pensamento e a extensão em pé de igualdade e ligando-os a uma substância única, Espinosa buscava superar um problema com que Descartes se confrontara e que não pudera resolver: a presença de duas substâncias e a necessidade de integrá-las. Face a isso, a solução de Espinosa não tinha mais necessidade de uma mente e de um corpo a integrar e a fazer interagir; a mente e o corpo derivam paralelamente da mesma substância, redobrando-se plena e mutuamente um ao outro através de suas diferentes manifestações (DAMASIO, 2003, pp. 209-210).⁸

É verdade que a formulação deixa a desejar, pois a mente e o corpo não são atributos, mas são modos. Eles também não derivam paralelamente da substância, do contrário estaríamos a lidar com dois seres espelhados e não com um e mesmo indivíduo. Todavia, seria injusto reprovar Damasio por um erro que a maior parte dos comentadores de Espinosa comete ao qualificar a sua doutrina como um paralelismo, na esteira de Martial Gueroult (*Cf.* GUEROULT, 2016).

Henri Atlan, que não somente leu Espinosa, como também a literatura secundária recente, evita essas armadilhas e defende a tese de um monismo que não seja nem materialista nem idealista. Para ele, a posição de Espinosa é a

8 Ver igualmente DAMASIO, 2003, p. 217.

“de um monismo ontológico expresso por um dualismo conceitual” (ATLAN, 2003, p. 204). Atlan se opõe assim a todas as formas de redução, sejam operadas por neurobiólogos ou por fenomenólogos, e mostra que as interpretações que pretendem arrastar Espinosa para esse sentido exclusivo são equivocadas. Assim, ele não dá razão aos adeptos de uma leitura estritamente materialista nem, ao contrário, idealista, mostrando que a visão deles é enviesada. Os materialistas geralmente sustentam que, em Espinosa, é dada prioridade ao corpo para compreender a mente e a formação de seus juízos, tomando como base dois textos. Eles citam *primo* a fórmula do Apêndice da parte I: “os homens julgam sobre as coisas conforme a disposição do seu cérebro” (ESPINOSA, 2015, p. 121). Eles evocam *secundo* o escólio da proposição XIII da Ética II, no qual Espinosa escreve a respeito da natureza da mente: “ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza de nosso Corpo adequadamente” (ESPINOSA, 2015, p. 149). Henri Atlan não nega o alcance desses textos, mas ele subverte o argumento dos exclusivamente materialistas. Ele destaca que se pode sustentar, por um lado, que o atributo pensamento tem uma superioridade sobre os outros, pois ele produz não somente ideias, mas também ideias das ideias; e, por outro lado, que só a mente é eterna, como demonstra a parte V da Ética, que se conclui com o exame de sua duração sem relação com o corpo. Essa conclusão dá condições para desnortear um materialista inveterado, que geralmente prefere fazê-la passar despercebida.

Mas um idealista triunfante com a leitura da parte V seria também denegado em suas pretensões, contanto que prestasse atenção à proposição XXXIX: “Quem tem um Corpo apto a muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna” (ESPINOSA, 2015, p. 571). Henri Atlan observa assim que o corpo regressa com força ali onde ele não era mais esperado e desempenha um papel importante na busca da eternidade da mente. Disso se conclui, então, que

o monismo de Espinosa é original por não ser nem materialista, nem idealista, sendo difícil de apreender no quadro das ontologias existentes, tanto

monistas quanto dualistas. Eis provavelmente a razão principal pela qual o espinosismo é apenas raramente considerado como uma alternativa válida para as soluções tradicionalmente propostas ao problema corpo/mente (ATLAN, 2003, p. 205).

A relevância da abordagem de Atlan é levar a sério a dualidade conceitual no seio de um monismo ontológico, sem contudo assimilá-lo a uma forma de paralelismo. Ele critica o suposto paralelismo de Espinosa, que tem como consequência manter um dualismo ontológico e destinar o corpo e a mente à repetição do mesmo em cada atributo. Longe de remeter a correlação a um conjunto de paralelos intercambiáveis, Henri Atlan se esforçou para pensar a unidade psicofísica sem reduzi-la à uniformidade e empenhou-se em lhe dar um sentido e um verdadeiro alcance. Para esclarecer como a mente e o corpo são uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras, ele se apoia em uma observação de Hilary Putnam, em *Razão, Verdade e História* (1992), no que concerne à identidade sintética de propriedades. O modelo de Putnam diz respeito à identidade de grandezas microfísicas e macrofísicas na física contemporânea. Seguindo Putnam, a noção de grandeza física em vigor nas ciências físicas implica a existência de uma identidade sintética de propriedades.

Por exemplo, a grandeza física “temperatura” é idêntica à “energia cinética média das moléculas”. No entanto, essa identidade não é analítica, pois ambos os enunciados “um gás tem uma temperatura T ” e “suas moléculas têm uma energia cinética média $3/2 kT$ ” não são sinônimos, embora aprendamos com a teoria cinética dos gases e com a termodinâmica estatística que tais enunciados são duas formas de exprimir a mesma propriedade (ATLAN, 2003, p. 212).

Embora expressem a mesma propriedade, esses enunciados não são redutíveis analiticamente um ao outro, pois eles não têm o mesmo significado e

não se situam no mesmo plano. Um diz respeito à temperatura, à experiência do calor e do frio e remete a um nível de estudos e de observação macroscópica, o outro relaciona-se ao movimento das moléculas e remete a um nível de estudos microscópico. Ainda que esses enunciados possam ser traduzíveis de um nível para o outro, eles não podem ser tidos como sentenças analiticamente equivalentes. Assim, propriedades, como a temperatura e a energia cinética média das moléculas, podem ser idênticas sinteticamente sem serem idênticas analiticamente.

Atlan propõe-se assim a transpor esse modelo ao corpo e à mente em Espinosa e a conceber a sua identidade sintética:

nada nos impede de admitir que tal identidade sintética possa existir entre estados mentais e estados cerebrais, ainda que nós não sejamos capazes de descrevê-la por um único enunciado inequívoco. Um estado cerebral pode ser idêntico a um estado mental, e também à sensação de um certo estado qualitativo, embora precisemos de expressões não sinônimas para descrever essa sensação, o estado mental e o estado cerebral” (ATLAN, 2003, p. 213).

O corpo e a mente seriam assim uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras, sem que a expressão corporal fosse analiticamente redutível à expressão mental.

A analogia entre a identidade espinosista do corpo e da mente e a identidade sintética de propriedades, tal como Putnam a concebe, é esclarecedora, pois ela permite conceber que se trata de uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras irredutíveis uma à outra. Ela coloca, entretanto, um problema, pois a identidade sintética de propriedades que está em questão em Putnam põe em jogo uma relação macrofísica e uma relação microfísica no seio do mesmo atributo, a extensão, e não concerne à relação entre um fenômeno físico que decorre do atributo extensão e um fenômeno mental que decorre do atributo pensamento. Atlan está perfeitamente ciente disso e alerta para

uma interpretação equivocada do tipo reducionista⁹. Apesar de seu limite, a analogia permite, todavia, compreender claramente a possibilidade de uma dupla expressão que não seja pura repetição mecânica

III. A RECUSA DA CAUSALIDADE RECÍPROCA

Quer tome a forma distorcida do paralelismo ou a forma da identidade sintética de propriedades, o reconhecimento de uma dupla expressão da unidade psicofísica tem por correlato a ausência de interação entre o corpo e a mente. A recusa da causalidade recíproca é partilhada pelos três pesquisadores que evocam a proposição II da Ética III a seu favor: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)” (ESPINOSA, 2015, p. 241).

Jean-Pierre Changeux exclui assim as interações e se mostra bastante prudente sobre esse assunto. As ideias não são produções do cérebro, ainda que elas dependam de suas disposições. O neurobiólogo evita assim empregar fórmulas como “o cérebro pensa” (CHANGEUX; RICOEUR, 1998, p. 25) e prefere dizer que a linguagem e o pensamento “mobilizam” ou “contribuem”

9 Cf. ATLAN, 2003, nota 9, p. 226: “essa analogia, como aliás é o caso em Putnam, não deve obviamente ser compreendida como uma redução da relação pensamento/extensão à relação microfísica-macrofísica no interior do só atributo extensão. A descoberta de uma identidade sintética de propriedades no interior da física contemporânea mostra somente que tal identidade é compatível com uma descrição científica da realidade física. Mas essa identidade micro-macrofísica permanece homogênea no mesmo atributo e a passagem quantitativa de um domínio a outro é possível por essa razão. O mesmo não se pode dizer da identidade psicofísica espinosista que decorre da identidade substancial de dois atributos. Nós encontramos aqui um auxílio para compreender a natureza dessa identidade em termos de identidade sintética, sem que se trate evidentemente de uma redução da união do corpo e da mente à união do microfísico e do macrofísico no corpo. Isso seria um evidente contrassenso materialista em relação à teoria espinosista, que não é materialista nem idealista”.

(CHANGEUX; RICOEUR, p. 28) para zonas específicas do cérebro. Ele se concentra na causalidade neuronal e deixa de lado a atividade mental e o modo de produção das ideias propriamente dito.

Damasio, por sua vez, percebe claramente que a unidade psicofísica, tal como Espinosa a concebe, implica a compreensão de uma só e mesma coisa através de duas expressões correlatas e exclui toda causalidade recíproca. “A rigor, a mente não causava o corpo e o corpo não causava a mente” (DAMASIO, 2003, pp. 209-210). Ele lembra igualmente que o modelo espinosista exclui toda gênese do corpo pela mente e da mente pelo corpo e põe termo à ideia de uma interação entre ambos.

Assim, não deixa de ser espantoso quando aparecem sob a sua pena fórmulas ambíguas que reintroduzem uma forma de causalidade entre o corpo e a mente. Segundo Damasio, “Espinosa teve a intuição do dispositivo anatômico e funcional global que o corpo deve executar para que a mente apareça com ele ou, mais precisamente, com ele e nele” (DAMASIO, 2003, p. 210). É claro que Espinosa não poderia literalmente subscrever a ideia de que o corpo põe em operação um dispositivo para que a mente apareça nele.

Damasio parte da definição espinosista da mente como ideia do corpo formulada na proposição XIII e cita as proposições XIV, XIX, XXIII e XXVI da parte II da *Ética*, insistindo no papel preponderante do corpo. “Menos corpo, mais mente” (DAMASIO, 2003, p. 213), escreve ele, recordando previamente que a mente tem por objeto o conhecimento do corpo, que sua natureza depende das aptidões corporais e que ela não conhece a si mesma senão por meio das afecções do corpo. A partir disso, o neurobiólogo deduzirá que o isomorfismo e a correspondência entre o corpo e a mente vão mais do corpo para a mente do que o inverso.

Espinosa não diz simplesmente que a mente nasce da substância em pé de igualdade com o corpo. Ele pressupõe um mecanismo que permite essa equivalência. Isso corresponde a uma estratégia: acontecimentos do corpo

são representados como ideias na mente. São essas “correspondências” representacionais que vão somente em uma direção, a saber, do corpo à mente (DAMASIO, 2003, p. 213)¹⁰.

Damasio considera que Espinosa estabeleceu uma correlação entre o cérebro e a mente, embora tenha permanecido cauteloso e tenha confessado a sua ignorância a respeito dos detalhes anatômicos e fisiológicos. Certamente, Espinosa não podia dizer que é por meio das vias químicas e neuronais que se estabelecem as ideias do corpo, mas ele escreveu, no Apêndice da parte I da *Ética*, que “os homens julgam sobre as coisas conforme a disposição do seu cérebro” (ESPINOSA, 2015, p. 121). É por isso que, segundo Damasio, “nós podemos doravante preencher as lacunas acerca dos detalhes e nos arriscar a enunciar por ele o que ele não podia evidentemente expressar” (DAMASIO, 2003, p. 213).

Essa empreitada conduz Damasio a considerar que a declaração segundo a qual a mente é formada de ideias do corpo equivale a dizer que ela é constituída por imagens, representações e pensamentos das partes do corpo que modificam ou são modificadas pelos objetos ao seu redor (*Cf.* DAMASIO, 2003, p. 214). Ele atribui, aliás, essa assimilação da ideia à imagem ao próprio Espinosa: “Espinosa utiliza a palavra ‘ideia’ como sinônimo de imagem, de representação mental ou de componente de pensamento” (DAMASIO, 2003, p. 211). Ora, as descobertas da neurobiologia moderna mostram que as ideias aparecem no cérebro e são em grande parte formadas por sinais oriundos do corpo. Ao reduzir a ideia à imagem, Damasio acentua assim o papel do corpo e dá a entender que a mente emana do cérebro e dos sinais corporais.

É aqui precisamente que reside o problema e que ele comete um erro sobre o pensamento de Espinosa. Pois a ideia, que é uma realidade mental,

¹⁰ Ver igualmente DAMASIO, 2003, p. 217: “O corpo molda os conteúdos da mente, mais do que a mente molda os do corpo, mesmo que em larga medida os processos mentais se reflitam no corpo”.

não poderia ser confundida com uma imagem, que decorre de fenômenos cerebrais e se explica em termos físicos por referência ao atributo extensão e não por referência ao atributo pensamento. Espinosa é categórico sobre esse ponto no escólio da *Ética* II, XLVIII: “por ideia não entendo imagens tais quais as que se formam no fundo do olho e, se quiseres, no meio do cérebro, mas conceitos do Pensamento” (ESPINOSA, 2015, p. 217). O autor da *Ética* toma o cuidado de distinguir imagem e ideia, como duas modalidades, uma física e outra mental, que exprimem uma só e mesma coisa, a saber, a percepção. A imaginação, enquanto gênero de conhecimento, é a ideia de uma imagem e não uma simples imagem formada no cérebro. Damasio efetua, portanto, uma passagem sub-reptícia das ideias às imagens e explica a formação de uma a partir da outra, o que Espinosa jamais poderia assumir. Essa confusão entre imagem e ideia não é anódina, pois ela permite a aproximação da mente e do cérebro e a redução progressiva da primeira ao segundo. Como as imagens são formadas pelo corpo, segue-se que ele está em grande medida na origem das ideias e que a mente emerge, na verdade, do cérebro. A mente torna-se assim uma emanção ou um epifenômeno do cérebro. Certas passagens são inequívocas sobre esse ponto. No capítulo V, Damasio escreve:

é preciso compreender que a mente emerge de um cérebro ou em um cérebro situado no próprio corpo com o qual ela interage; que, devido à mediação do cérebro, a mente tem por fundamento o corpo propriamente dito; que a mente se desenvolveu no curso da evolução porque ela ajuda preservar o corpo e porque ela emerge de um ou em um tecido biológico – as células nervosas partilham as características que definem os outros tecidos vivos do próprio corpo (DAMASIO, 2003, p. 191).

A mente aparenta-se assim a um tipo de emanção cerebral localizada nas células nervosas. Damasio não se limita a evocar de forma incidental a emergência da mente a partir do cérebro; ele não hesita em falar de um “nó causal entre o cérebro e a mente” (DAMASIO, 2003, p. 190), de “influência do corpo

na organização da mente” (DAMASIO, 2003, p. 204) ou de determinação das ideias pelo cérebro¹¹.

Com base nessas expressões, Damasio reintroduz entre o corpo e a mente uma interação e uma causalidade que Espinosa exclui. A demonstração é incontestável: todos os modos do pensamento e todas as ideias têm por causa Deus enquanto ele é coisa pensante e não se explica por outro atributo. Por isso, eles não podem em nenhum caso emanar do corpo e da extensão. Ao retomar a tese espinosista da ausência de causalidade recíproca, Damasio não deixa de buscar uma forma de interação que se exerce principalmente do corpo em relação à mente. O cérebro lhe serve assim de mediação entre o corpo e a mente. Tudo se passa, portanto, como se o corpo fosse a base primeira a partir da qual a mente se constitui. Nada disso existe em Espinosa, pois o corpo e a mente são expressões correlatas de uma mesma coisa concebida ora sob o atributo pensamento ora sob o atributo extensão. Damasio opera, portanto, um deslocamento indevido, pois ele atribui ao corpo o estatuto de coisa primeira, ao passo que o corpo é com a mente apenas uma dessas duas expressões.

É, portanto, evidente que a visão damasiana de um Espinosa protobiologista desemboca em uma certa forma de reducionismo e testemunha um desconhecimento da natureza singular da mente. Na realidade, sob o disfarce de um modelo espinosista, Damasio pretende realizar uma gênese da mente a partir do cérebro e lhe atribuir uma origem corporal.

Henri Atlan, por sua vez, se distingue totalmente desse tipo de abordagem. Ele insiste na ausência de relação causal entre o corpo e a mente e recusa toda interação psicofísica e causalidade recíproca (Cf. ATLAN, 2003, p. 221 e seguintes). Ele salienta que essa tese estabelecida na proposição II da Ética III se explica perfeitamente pela teoria dos atributos que se concebem por si. A

11 Cf. DAMASIO, 2003, p. 205: “O cérebro propicia um conhecimento inato e um *savoir-faire* automático que predeterminam numerosas ideias do corpo. [...] Ele determina as ideias baseadas nesses estados do corpo e esses comportamentos corporais”.

causalidade é, portanto, sempre intra-atributiva. Não são as determinações do corpo, as suas afecções e impulsões que causam as ideias da mente, as suas percepções e as suas concepções. Tampouco os decretos da mente e suas decisões causam os movimentos do corpo. O decreto da alma não precede a execução do movimento do corpo tanto quanto a afecção corporal não é a causa da percepção ou da vontade da mente. Essa tese permite superar as dificuldades ligadas à interação de duas realidades heterogêneas e incomensuráveis, tais como a substância pensante imaterial inextensa e uma substância material extensa, e evitar a ficção de um ponto de contato ou de um órgão mediano entre a mente e o corpo pelo qual ocorrem as suas trocas, como a famosa glândula pineal de Descartes.

Mas Henri Atlan vai ainda mais longe do que a simples restituição da tese de Espinosa. Ele vai lhe dar todo o seu alcance ao iluminá-la com as mais recentes pesquisas nesse assunto. Ele constata, com efeito, que o modelo espinosista, que rejeita radicalmente toda a interação, parece contraintuitivo e se choca contra a experiência comum.

Um dos inconvenientes evidentes dessa posição é que ela contradiz a experiência do senso comum, que nos diz que uma decisão de nossa vontade pode ser a causa de um movimento de nosso corpo e que uma modificação de nosso corpo pode ser a causa de uma de nossas percepções e de nossos pensamentos (ATLAN, 2003, p. 228).

Atlan pergunta-se, então, como contornar esse inconveniente e evitar que a correlação seja espontaneamente interpretada em termos de causalidade. Como compreender que o decreto da mente acompanha o movimento do corpo sem, contudo, ser a causa dele e que a decisão de levantar o braço não está na origem do movimento do corpo, mas que lhe é concomitante?

Para isso, Atlan se apoia nas experiências paradoxais de Benjamin Libet, que corroboram o modelo espinosista e permitem mensurar sua potência e

sua fecundidade. A prova, por assim dizer, de que Espinosa não erra quando sustenta que a decisão consciente de fazer um movimento não é a causa do gesto é que a experiência de Libet mostra que a decisão consciente não precede o movimento do corpo.

Numa série de experimentos com participantes voluntários, ao longo de intervenções cirúrgicas no cérebro que exigiam que eles permanecessem conscientes, Benjamin Libet observou repetidamente que uma decisão consciente de realizar um movimento correspondia a um evento elétrico que adivinha no cérebro algumas centenas de milissegundos após o início do movimento (ATLAN, 2003, p. 235).

A percepção consciente é, portanto, sistematicamente pré-datada (*Cf.* LIBET, 1987, pp. 271-275).

A causa do movimento do corpo não pode, portanto, ser buscada na mente ou em seu decreto, mas em estímulos neuronais inconscientes, conforme a asserção de Espinosa segundo a qual a causa do movimento do corpo só pode ser um evento físico e corporal.

Nossa observação consciente e a nossa representação-interpretação de nossa ação acompanham essa ação, mas não são a causa dela. Nós interpretamos habitualmente nossa ação como o resultado de um decreto que a determina porque nós não conhecemos os eventos inconscientes em nosso corpo que são a causa real dela (ATLAN, 2003, p. 236).

Com essa referência à experiência de Libet, Henri Atlan esclarece de forma magistral a intuição de Espinosa e confere à sua posição teórica um peso adicional ao colocar a serviço dela as mais recentes descobertas.

Em definitivo, as referências comuns dos três pesquisadores ao modelo

espinosista das relações corpo/mente correspondem a diferentes estratégias de pensamento. Elas obedecem a uma lógica tripla: uma lógica da garantia, uma lógica da filiação, uma lógica do diálogo póstumo. Ao mobilizar a teoria espinosista da explicação do corpo apenas pela extensão e pela prioridade do conhecimento dela para compreender a mente, Jean-Pierre Changeux busca antes de tudo garantias para legitimar o seu materialismo metodológico e fazer face às acusações de reducionismo que atormentam a sua abordagem. Em vez disso, Damasio saúda Espinosa mais como um protobiologista no prolongamento do qual ele próprio se inscreve. Embora permaneça problemática e ilegítima devido à reintrodução sub-reptícia da ação causal do corpo sobre a mente, essa filiação visa a assentar sua autoridade e lhe dar a aura filosófica de um neo-Espinosa, que explicita cientificamente o que o filósofo pressentira. Somente Atlan empreende um verdadeiro diálogo com Espinosa que enriquece mutuamente seu pensamento e fornece um modelo operacional para resolver o enigma do famoso *Mind and Body Problem*.

SPINOZA AND NEUROBIOLOGY: THE USES OF
THE BODY/MIND RELATIONSHIP
IN CHANGEUX, DAMASIO AND ATLAN

ABSTRACT: Spinoza's conception of the relationship between the body and the mind is often presented as a model and reference in contemporary biology and neurobiology, as evidenced by the works of Jean-Pierre Changeux, Antonio Damasio, and Henri Atlan. Despite their profound differences, these researchers similarly emphasize three theses that position Spinoza as a precursor: psychophysical monism, the duality of expression of the body/mind unity, and the absence of interaction and reciprocal causation. This article examines the reasons why Spinoza is invoked by these researchers to support their theories and explores the various ways in which they use his conception of the body/mind relationship. The goal is to scrutinize how they successively engage with these three theses and to assess the relevance of their approach.

KEYWORDS: Spinoza; Mind; Body; Unity; Psychophysical; Neurobiology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATLAN, HENRI. (2018). *Cours de philosophie biologique et cognitivisme : Spinoza et la biologie contemporaine*. Paris : Odile Jacob.

_____. (2003). *Les Etincelles de Hasard*. Tome II – Athéisme de l'écriture. Paris : Seuil.

CHANGEUX, JEAN-PIERRE; RICOEUR, PAUL. (1998). *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris : Odile Jacob.

DAMASIO, ANTONIO. (2003). *Spinoza avait raison. Le cerveau de la tristesse, de la joie et des émotions*. Paris : Odile Jacob.

GUEROULT, MARTIAL. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso editorial.

JAQUET, CHANTAL. (2015). *L'unité du corps et de l'esprit : affects actions passions*

- chez Spinoza*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LIBET, BENJAMIN. (1987). "Consciousness, conscious, subjective experience".
In : ADELMAN, GEORGE . *Encyclopedia of Neuroscience*. Boston : Birkhäuser.
- PUTNAM, HILARY. (1992). *Razão, verdade e história*. Lisboa: Dom Quixote.
- SPINOZA. (1999). *Éthique*. Traduction de Bernard Pautrat. Paris : Seuil.
- _____. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação de Marilena Chaui. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo.

LE COSMOPOLITISME EXCLUT-IL LA GUERRE? LEIBNIZ CRITIQUE DE L'IDÉE DE LA PAIX PERPÉTUELLE¹

Paul Rateau

Professor, Université Paris 1 Pnathéon-Sorbonne, Paris, França
paul.rateau@univ-paris1.fr

RESUMÉ : L'objet de cet article est d'examiner la nature du cosmopolitisme leibnizien et les fondements sur lesquels il repose. Il tente de résoudre la contradiction apparente, chez le philosophe allemand, entre, d'une part, la défense d'un cosmopolitisme scientifique et théologico-moral, d'autre part un certain « réalisme » politique, guidé par la connaissance précise des relations internationales, la prise en compte des intérêts particuliers des Etats et le souci de préserver la « balance de l'Europe ». L'article vise à montrer comment ce cosmopolitisme n'implique pas un rejet, par principe, de la guerre ni l'adhésion au projet de l'abbé de Saint-Pierre d'instaurer une paix perpétuelle.

Mots-clés : Guerre; paix perpétuelle; politique; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitisme; internationalisme.

1 Este texto foi inicialmente apresentado na *Jornada – Do Pró e do Contra? Ética e Política no Século XVII*, ocorrida em 07/11/2023, na FFLCH-USP, sob o título: *Le cosmopolitisme exclut-il la guerre? – Leibniz critique de l'idée de la paix perpétuelle*, organizado por Abel Beserra e Homero Santiago. Na presente edição dos *Cadernos Espinosanos* é também publicado o texto original. Assim, esta tradução em língua portuguesa visa sobretudo ampliar o acesso e a difusão das ideias do autor em solo brasileiro, bem como permitir uma maior colaboração acadêmica entre a Universidade de São Paulo e a Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, instituição de origem do professor convidado, conforme perfil mencionado a seguir. Cabe assinalar que ao longo do texto todas as notas que não são as do autor recebem ao fim a sigla (N. do T.) – nota do tradutor.

Leibniz est sans doute l'un des philosophes qui a porté le plus haut l'idée d'une *République des Lettres*, et même l'un de ceux qui l'a le mieux « pratiquée ». La nécessité d'un *commerce* entre les savants et les érudits, par-delà les frontières, les divergences confessionnelles et doctrinales, ce souci de partager et de transmettre les idées – en soumettant les siennes au jugement d'autrui –, sont soutenus, *d'une part*, par l'idée d'une unité fondamentale de la raison humaine (quel que soit le lieu où elle s'exerce), *d'autre part*, par l'idée selon laquelle le progrès de la science n'est jamais l'affaire ni l'œuvre d'un seul, mais une œuvre commune. Cette œuvre dépasse la gloire individuelle, mais aussi la gloire nationale (celle qu'un pays peut retirer des découvertes faites par l'un de ses ressortissants), dans la mesure elle concerne le genre humain, son perfectionnement, son bonheur et au-delà, ce que Leibniz appelle la « gloire de Dieu ».

Cette conception d'une science qui, par définition, intéresse tous les hommes, parce qu'elle est le fruit de leur raison et parce qu'elle est toujours ordonnée à une fin pratique (le bonheur commun), conformément à la devise leibnizienne *Theoria cum praxi* fait que le cosmopolitisme leibnizien, s'il existe, ne saurait être ou, en tout cas, d'abord *politique*. Il n'est pas un projet ni peut-être même un horizon politique, si l'on entend *politique* au sens étroit de ce qui concerne la conduite des affaires d'un Etat *particulier*. Il ne passe pas non plus par des traités, des conventions, une nouvelle organisation des sociétés et des rapports interétatiques : il est l'œuvre de la science, qui est transnationale et seule véritablement porteuse d'universalité. Les projets menés par Leibniz de fondation d'académies, dans les différents pays, répondent parfaitement à cette vocation.

Toute considération proprement politique n'est pourtant pas étrangère à ce cosmopolitisme que j'appellerai « scientifique », ne serait-ce d'abord parce qu'il faut l'aide des États pour promouvoir les sciences. Mais encore pour une raison plus fondamentale : si la recherche commune de la vérité unit tous les savants et les érudits (formant la *République des Lettres*), la raison unit tous les hommes, et au-delà même des hommes tous les esprits, c'est-à-

dire toutes les créatures raisonnables (génies, anges), dans la *République universelle des esprits* dont Dieu est le monarque. À l’instar des Stoïciens, et déjà comme Socrate², Leibniz aurait sans doute pu se déclarer « cosmopolite », c’est-à-dire « citoyen de l’univers »³. Pourtant il n’utilise pas l’expression, tout du moins telle quelle. Peut-être lui semble-t-elle trop imprécise. De quel univers et de quel citoyen s’agit-il ? L’univers dont l’homme fait partie est un univers non seulement organisé par les lois de la nature, mais encore gouverné comme une Cité, par Dieu, selon les lois de la justice universelle. Cette cité n’est pas pour autant extérieure à cette nature, mais toujours liée à elle⁴. Le cosmopolitisme leibnizien s’inscrit donc dans un cadre métaphysique, théologique et moral déterminé. Il est par conséquent distinct de celui que défendra Kant, par exemple, au siècle suivant et, plus encore, de ce que nous entendons aujourd’hui par « cosmopolitisme ». Leibniz ne pense pas l’homme comme un citoyen du monde qui serait libre de toute organisation politique et de tout rapport politique, mais comme un esprit membre de ce « monde moral » dirigé par Dieu, dans lequel il a des devoirs (et même des devoirs éminents). L’appartenance nationale, *sans être niée*, doit en effet toujours le céder à cette citoyenneté universelle, qui fait de nous des sujets du Monarque divin. Comme l’écrit Leibniz dans le brouillon d’une lettre au Tsar Pierre le Grand (16 janvier 1712) :

2 “Socrate richiesto di dire la sua cittadinanza, ripose: ‘son cittadino del mondo’, infatti, egli riteneva di essere abitante e cittadino di tutto il mondo” (CICERONE, 1997, V, XXXVII, p. 855). Selon Diogène Laërce, Diogène de Sinope fit la même réponse et fut à l’origine du terme « cosmopolite » (Κοσμοπολίτης) (LAËRCE, 1999, VI, 63, p. 733).

3 C’est ainsi que Louis Couturat qualifie Leibniz dans la *Logique de Leibniz* (COUTURAT, 1901, p. 528).

4 Voir *infra*, section 1.

je ne suis pas de ces hommes passionnés pour leur pays, ou encore pour une nation quelconque ; mais je vais pour le service du genre humain tout entier ; car je considère le Ciel comme la Patrie et tous les hommes de bonne volonté comme des concitoyens en ce Ciel (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 514).⁵

Cet autre passage extrait du *Mars Christianissimus, ou Apologie des Armes du Roy tres Chrestien contre les Chrestiens* (1683) mérite également d'être relevé :

Je leur fis comprendre que nous travaillons pour la cause de Dieu et de l'Eglise, que le nom de la Patrie est un épouvantail des idiots, qu'un homme de cœur trouve sa patrie partout, ou plutôt que le Ciel est la patrie commune des chrétiens et que le bien particulier de la nation allemande doit céder au bien général du christianisme et aux ordres du Ciel (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 2, p. 490).⁶

Qu'implique l'adoption d'une telle position dans le cours ordinaire des affaires humaines ? Certes, les hommes sont tous concitoyens dans la Cité de Dieu, mais comment doivent-ils agir les uns avec les autres, dans la situation où ils se trouvent, comme membres de sociétés particulières, comme ressortissants d'États historiques ? Il semble que Leibniz distingue le *savant* du *politique* (et du diplomate). Pour le *savant*, l'avancée générale des lumières doit primer sur les intérêts nationaux :

5 Œuvres de Leibniz [abrég. : FC]. Voir aussi la lettre à des Billettes du 11/21 octobre 1697, dans laquelle Leibniz se qualifie de « philanthrope » (LEIBNIZ, 1890, GP, VII, p. 456).

6 *Sämtliche Schriften und Briefe*, édition de l'Académie des Sciences, Berlin, Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin, 1923-... [abrég. : A, suivie du numéro de la série, du tome et de la page].

j'aimerais mieux de voir les sciences rendues fort florissantes chez les Russes que de les voir médiocrement cultivées en Allemagne. Le pays où cela ira le mieux sera celui qui me sera le plus cher, puisque tout le genre humain en profitera toujours, et ses vrais trésors en seront augmentés (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 503)⁷.

Telle est la version leibnizienne du fameux mot rapporté par Cicéron : « La patrie est partout où l'on est bien »⁸. Le philosophe qui travaille au progrès des connaissances et au bonheur humain n'est d'aucun pays, ou plutôt il est ou se sent du pays où ce progrès est encouragé et le mieux favorisé. Mais le *politique*, le conseiller des princes et tout simplement le citoyen loyal d'un État particulier voient les choses d'*un autre point de vue* – d'un point de vue qui, évidemment, n'est pas forcément inconciliable avec le premier (celui du savant).

Leibniz, par les fonctions publiques qu'il a occupées, de conseiller auprès des princes, de diplomate, a une connaissance très informée de l'état de l'Europe, des forces en présence, des intérêts et des ambitions des souverains de son temps. Ses écrits politiques et ses pamphlets, notamment dirigés contre la politique de conquête menée par Louis XIV et pour la défense du Saint-Empire Romain germanique, de son intégrité et de ses droits, témoignent de ce que certains commentateurs ont appelé le *patriotisme* de Leibniz⁹. Ce « patriotisme » ne s'exprimerait pas seulement par un appel à la résistance des

7 Projet d'une lettre au comte Golofkin (16 janvier 1712). En plein conflit européen, alors que la France s'attaque à l'Empire, Leibniz donne en 1694 à Germain Brice des conseils pour améliorer l'état sanitaire et la médecine à Paris et conclut : « Vous vous intéressez en tout ce qui sert à l'avantage de Paris, et moi je prends intérêt à tout ce qui contribue au bien du genre humain, dont le véritable trésor consiste dans l'accroissement des sciences » (LEIBNIZ, 1923, A, I, 10, p. 277).

8 “La patria è dovunque si sta bene” (CICERONE, 1997, V, XXXVII, p. 853).

9 Par exemple Couturat (1901, p. 528) ; Yvon Belaval (1969, p. 193-4) ; Michel Fichant (2016).

souverains germaniques contre l'envahisseur français, mais encore par cette exhortation faite aux Allemands à cultiver les lettres, leur langue autant que leur raison, afin de « surpasser autant les autres Nations en intelligence et en valeur, que la dignité et la gloire de leur chef [l'Empereur] est au-dessus des autres souverains » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 6, p. 532)¹⁰. Le partage de la même langue, des mêmes coutumes crée incontestablement une union particulière entre les hommes : « le lien de la langue, des mœurs, et même de l'appellation commune unit les hommes d'une manière très puissante quoiqu'invisible, et fait également une sorte de parenté » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 798)¹¹.

Cette volonté de préserver la singularité des nations et même d'entretenir en quelque sorte leur « génie » propre, par le développement d'écrits en langue vulgaire, d'études sur les langues et l'histoire des peuples, marquerait-elle une *inflexion* de ce cosmopolitisme théologique et moral ? Irait-elle jusqu'à remettre en cause l'unité du genre humain ? Et comment une guerre peut-elle être légitime (et justifiable d'un point de vue cosmopolitique) entre des hommes appartenant tous à la République universelle des esprits ? On sait que Leibniz réserva un accueil mitigé, et même critique, au projet de l'abbé de Saint-Pierre¹² d'établir une paix perpétuelle en Europe. Est-ce à dire que les intérêts particuliers des États historiques doivent, en dernière instance, primer sur la concorde entre les hommes, pourtant tous concitoyens dans la Cité de Dieu ? Le risque serait alors de devoir admettre une *scission* entre un cosmopolitisme théologico-moral affiché, mais finalement abstrait, lié aux fins extra-mondaines de l'homme, et un « réalisme » ou un pragmatisme politique indépassable ici-bas, fondé sur l'analyse des rapports concrets entre les États et la prise en compte de leurs intérêts respectifs.

10 *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697-1712).

11 *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben [...]* (1679).

12 Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743).

Dans cette conférence, mon but sera de montrer de quelle nature est le cosmopolitisme leibnizien et sur quels fondements il repose. Il sera ensuite de voir dans quelle mesure il est compatible avec la guerre et admet un certain « pragmatisme », qui s'appuie sur la nécessaire prise en compte de l'état concret des rapports de force entre puissances européennes. Enfin je verrai les raisons pour lesquelles ce cosmopolitisme ne peut reposer, pour Leibniz, sur l'idée d'une paix perpétuelle entre les nations.

1. LE FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGICO-MORAL DU « COSMOPOLITISME » LEIBNIZIEN

Le cosmopolitisme « scientifique », tel que le conçoit Leibniz, s'inscrit dans le cadre d'un cosmopolitisme plus large, qui pourrait être appelé « théologico-moral », suivant lequel les esprits appartiennent à un ordre qui leur est propre : le règne *de la Grâce*. Ce cosmopolitisme « théologico-moral » repose lui-même sur un fondement « métaphysique » qu'il faut ici brièvement rappeler. Chaque substance – *monade* à partir de 1695 – exprime ou représente tout l'univers à sa manière (selon sa perfection propre) et de son point de vue particulier. Ce point de vue, absolument singulier et unique, est incarné par le corps. C'est en effet par l'intermédiaire du corps et par le rapport qu'il entretient avec tous les autres corps du monde que se fait cette expression universelle. Le lien au corps, qu'il faut comprendre selon l'hypothèse de l'harmonie préétablie, explique que toute substance – donc aussi tout esprit créé – appartienne au règne de la nature et soit soumis à ses lois.

Dans le règne de la nature, Leibniz évoque une première harmonie : celle qui existe entre les causes efficientes et les causes finales, car la nature n'est pas seulement régie par le mécanisme et le « principe de la nécessité », mais également par la finalité et « le principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse », qui suppose l'existence d'un Être suprêmement intelligent,

Dieu¹³. Parmi les substances créées, certaines se distinguent des autres, parce qu'elles sont dotées de réflexion et de raison : les *esprits* (hommes, génies, anges). Ce privilège des esprits les rend capables d'entrer dans une sorte de société avec Dieu, d'être membres de la Cité dont Dieu est le monarque. Tel est le « règne de la grâce », qui est régi par les lois de la justice universelle, « où il n'y a point de crime sans châtement, point de bonnes actions sans récompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible » (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)¹⁴. Une seconde harmonie apparaît alors, cette fois entre le règne de la nature et ce « règne de la grâce », c'est-à-dire « entre Dieu comme Architecte¹⁵, et Dieu comme Monarque, en sorte que la nature même mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant » (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)¹⁶. Cet accommodement, notons-le, est réciproque : si le règne de la nature doit être au service du règne de la grâce, et donc lui est subordonné, le règne de la grâce doit aussi s'accorder à celui de la nature, de façon à préserver son ordre et sa beauté propres. En effet la perfection de l'univers vient des *deux* règnes pris ensemble¹⁷.

Dans cette « monarchie universelle »¹⁸, dirigée par Dieu – la seule monarchie de ce genre que Leibniz admette, puisqu'il rejette toute tentative hégémonique d'un roi terrestre¹⁹ –, plus les esprits seront de bonne volonté et

13 Voir *Principes de la Nature et de la Grâce* (LEIBNIZ, 1885, § 11, GP, VI, p. 603).

14 Voir aussi *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (1692) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

15 « Architecte de la machine de l'univers », précise Leibniz (1885, § 87, GP, VI, p. 622).

16 *Principes de la Nature et de la Grâce*. Voir aussi, par exemple, *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 112, p. 168); *Monadologie* (LEIBNIZ, 2004, § 87-89, p. 243).

17 Voir *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 118, p. 172). Ainsi « il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait tout l'ordre de la nature » (LEIBNIZ, 1885, GP, VI, p. 168).

18 L'expression est utilisée dans le *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

19 Voir *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV,

disposés à contribuer à la gloire de Dieu, c'est-à-dire au bonheur commun, plus ils prendront part à ce bonheur eux-mêmes. S'ils manquent, ils seront punis, « car dans une monarchie ou cité parfaitement bien gouvernée, il faut qu'il n'y ait point de bonne action interne ou externe qui n'ait sa récompense proportionnée, et point de mauvaise qui n'ait son châtement » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614)²⁰. La comparaison de l'univers à une grande cité ou république est récurrente chez Leibniz. Elle apparaît dès *De l'Art combinatoire* (1666), et est établie à partir d'un rapprochement entre la théologie et le droit. La théologie est définie comme une sorte de « jurisprudence spéciale » :

[...] elle est en effet comme une doctrine du droit public qui a cours dans la République de Dieu sur les hommes, où les *Infidèles* sont pour ainsi dire des rebelles ; l'Église comme les bons sujets ; les *ecclésiastiques* et même le *Magistrat politique* comme les magistrats subordonnés ; l'*excommunication* comme le bannissement ; la doctrine de l'Écriture sainte et de la parole de Dieu comme la doctrine des lois et de leur interprétation ; la doctrine du *Canon* comme celle des lois authentiques ; la doctrine des *erreurs fondamentales* pour ainsi dire celle des délits capitaux ; la doctrine du *Jugement dernier* et du *jour ultime* comme celle du procès judiciaire et du terme prescrit ; la doctrine de la *rémission des péchés* comme celle du droit de grâce ; la doctrine de la *damnation éternelle* comme celle de la peine capitale, etc. (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 1, § 47, pp. 190-1).²¹

Cette comparaison politique a une double origine, chrétienne et païenne. Elle est d'abord inspirée d'Augustin et des deux cités, terrestre et divine,

1, p. 273).

20 *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

21 Voir aussi *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) (LEIBNIZ, 1923, II, § 5, A, VI, 1, p. 294).

fondées respectivement sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi (AUGUSTIN, 2000, XIV, 28, p. 594). Elle est aussi, dans la même veine, inspirée de Luther et des deux Royaumes, en guerre l'un contre l'autre, celui de Satan « prince de ce monde » et celui du Christ (LUTHER, 1957, p. 183). Cependant, Leibniz ne décrit pas deux cités antagonistes, régies par des principes contraires, voire deux cités opposées dans le temps (le royaume de Dieu étant appelé à s'établir dans l'avenir), mais une seule et unique république, dirigée par le monarque divin, divisée en bons et mauvais sujets. Une seconde source d'inspiration, mêlée à la première, se dessine alors, stoïcienne celle-là. Suivant Cicéron, les dieux sont « en charge de gouverner un monde comme une république et une ville communes » (CICERONE, 2007, II, 78, p. 95).

Ils [les stoïciens] pensent que le monde est régi par la volonté des dieux, et qu'il est en quelque sorte la ville et la cité communes des hommes et des dieux, et que chacun de nous est membre de ce monde ; d'où il suit par nature que nous devons préférer l'utilité commune à la nôtre (CICERONE, 1997, p. 164)²².

Cette société commune se fonde sur le fait que hommes et dieux ont en partage la raison et sont donc soumis à la même loi (CICERONE, 1974, p. 431)²³.

22 “Quanto al mondo, essi [gli stoici] ritengono che sia retto dalla volontà divina, e costituisca per così dire la città e la patria comune degli uomini e degli dèi, e ciascuno di noi sia una parte di tale mondo; da ciò deriva quest'altra conseguenza naturale: noi anteponiamo l'utilità generale alla nostra particolare” (CICERONE, 1997, p. 164).

23 “Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa <si trova> nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere agli dèi anche dalla legge”. Voir aussi Marc-Aurèle (1945, IV, 4, pp. 31-2).

Soulignons que, dans le cosmopolitisme théologico-moral de Leibniz, cette *République spirituelle* n'est pas un Royaume futur qui n'advient ou ne sera réalisé qu'à la fin des temps. Elle existe déjà, puisqu'elle est en fait l'état dans lequel se trouvent naturellement tous les esprits : elle est la communauté ou société *première, naturelle* et *universelle*, régie par le droit naturel²⁴. Une telle conception a deux conséquences :

1. Elle exclut un état de nature entre les hommes qui soit sans règles ni ordre, où chacun aurait un droit sur toutes choses (contre Hobbes) : « L'existence de Dieu exclut un état brut ou bestial d'une nature laissée à elle-même, c'est-à-dire un droit de tous contre tous [...] » (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2895)²⁵. Les hommes, considérés avant ou indépendamment de tout rapport politique positif, sont déjà soumis à des lois, qui sont celle du droit naturel.

2. Cette communauté *naturelle* que forment tous les esprits (en raison de leur nature d'êtres raisonnables), sous la conduite de Dieu, n'est pas seulement première chronologiquement et logiquement, mais ses lois priment sur celles des autres sociétés dans lesquelles nous entrons ou que nous formons. Certes, notre appartenance à la Cité de Dieu ne saurait compromettre ni remettre en cause notre appartenance à ces autres sociétés, avec les devoirs qui y sont liés, à savoir : les sociétés « naturelles » comme celle qui existe entre l'homme et la femme, les parents et les enfants, la communauté domestique, puis la communauté artificielle, proprement politique, celle de l'Etat particulier dont nous sommes membres, mais aussi celle que forme cette « république commune des nations chrétiennes », reconnue avant la Réforme, et à la tête de laquelle sont le pape pour les affaires spirituelles et l'Empereur pour les affaires temporelles²⁶. Cependant notre statut de citoyen de la Cité divine impose une hiérarchie des règles et des obligations relatives à ces différentes participations et allégeances. Comme le résume Leibniz dans ses observations

24 Voir la lettre à Conring du 8 février 1671 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 131).

25 Voir aussi la lettre à Hobbes du 13/23 juillet 1670 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 91).

26 Voir *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 65).

sur Pufendorf (*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principia*, 1706) :

nous sommes obligés, non seulement par rapport à nous-mêmes, mais encore par rapport à la société, et surtout eu égard à celle que nous entretenons avec Dieu par la loi naturelle écrite dans nos cœurs, de remplir nos esprits d'opinions vraies, et de diriger constamment nos volontés à ce qui est droit (LEIBNIZ, 1768, IV, 3, p. 278).

Les trois degrés du droit (distingués par le jurisconsulte Ulpien) sont dès lors interprétés de la manière suivante : i) le droit strict, qui commande de « ne nuire à personne » (*neminem laedere*), détermine notre rapport à nous-mêmes et à notre prochain – mais aussi dans le cadre international le rapport d'un État à un autre ; ii) le droit large, qui commande de « rendre à chacun son dû » (*suum cuique tribuere*), s'applique dans la société aux rapports entre les citoyens ; iii) enfin le principe de l'honnêteté, qui commande de « vivre honnêtement » (*honeste vivere*) ou encore pour Leibniz « vivre pieusement » (*pie vivere*), est éminemment souhaitable dans un État particulier, mais vaut particulièrement dans la *République des esprits*. Ces trois degrés du droit correspondent respectivement à la justice commutative, la justice distributive, la justice universelle. Cette hiérarchie des principes suppose traditionnellement la possibilité de déroger à un principe au nom d'un principe plus haut, puisque l'intérêt de la société prime sur l'intérêt individuel et l'intérêt commun des esprits ou encore la gloire de Dieu l'emporte sur l'intérêt d'un État. En cas de conflit, la volonté ou l'utilité de Dieu doit être préférée à l'utilité du genre humain, l'utilité du genre humain à l'utilité de l'Etat, et l'utilité de l'Etat à l'utilité d'un particulier²⁷. En vérité, comme nous l'avons montré ailleurs²⁸, ces trois degrés convergent, se compénètrent pour Leibniz

27 Voir *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 14, A, VI, 1, p. 301).

28 Voir RATEAU, 2008, p. 339 et suivantes.

qui les pense moins selon une hiérarchie que comme trois expressions de la même justice universelle.

L'idée d'une telle communauté spirituelle, où tous les hommes sont concitoyens et sujets, sous le règne d'un Dieu tout-puissant et sage, qui gouverne les esprits suivant la justice, devrait, selon toute apparence, fonder un cosmopolitisme qui interdise formellement la guerre. Car toute guerre entre États (en particulier entre États chrétiens) devrait être considérée comme une guerre « civile » et même, dans la mesure où elle viole le commandement d'aimer et de secourir son prochain, comme une guerre « impie et insensée »²⁹. Or force est de constater que la conception que se fait Leibniz de la guerre et des rapports interétatiques en Europe, semble contredire ce cosmopolitisme théologico-moral, et par suite contrecarrer aussi le cosmopolitisme scientifique (s'il est vrai que la paix est favorable au développement des lumières).

2. LES CONDITIONS DE LA GUERRE JUSTE ET LA BALANCE DE L'EUROPE

1. La guerre est pour Leibniz un fléau, par le cortège de malheurs qu'elle ne manque pas d'apporter aux peuples, mais elle n'est pas *par principe* mauvaise ni injustifiable en soi. Et il est des situations où elle est même préférable à la paix, à une paix dont les conditions sont iniques, comme l'est par exemple la paix d'Utrecht de 1713³⁰. La guerre est à la fois un *fait* et un *droit*.

29 Voir *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 273). On sait que le projet d'expédition en Egypte proposé à Louis XIV avait pour but de faire que l'Europe se libère des guerres intestines, en orientant les nations vers des conquêtes extra-européennes, dont l'objectif devait être aussi religieux (lutter contre l'Infidèle) et « civilisateur ».

30 Leibniz cite ces vers de La Fontaine (tirés de la fable « Les loups et les brebis ») en exergue du libelle *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713) : « Jusqu'à la sûreté (c'est la loi)/ Il faut faire aux méchants une guerre immortelle/ La paix est fort bonne de soi/ J'en conviens,

Elle est un *fait* dont témoignent l'histoire et l'état présent des choses, mais qui ne doit pas autoriser de conclusion hâtive sur la nature prétendument mauvaise de l'homme. Comme le rappelle Leibniz dans *Sur la notion commune de la justice* (1703):

Rien n'est plus sûr que ces proverbes : *Homo homini Deus, [...] homo homini lupus*. Et rien ne peut plus contribuer au bonheur et au malheur de l'homme que les hommes. S'ils étaient tous sages et savaient se bien comporter entre eux, ils seraient tous heureux, autant qu'il se peut obtenir par la raison humaine (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 36).

Il y a des guerres, mais la guerre est évitable. Elle n'est pas l'état naturel des hommes, une nécessité qu'il faudrait mettre sur le compte de leur nature, contrairement à ce que pense Hobbes. Paix et guerre dépendent de la *volonté des hommes* et du degré de leurs lumières. On notera que Leibniz n'affirme pas que l'homme est bon ou qu'il est méchant, ou encore qu'il n'est ni bon ni méchant, mais plutôt, en se fondant sur l'expérience, qu'il est à la fois *bon et méchant* et jamais ni très bon ni très méchant³¹ ! L'homme est naturellement aussi tranquille et pacifique que belliqueux et querelleur. Cependant, la recherche de la paix ou de sa préservation est certainement en lui plus fondamentale, car elle s'appuie sur une tendance habituelle (*habitus*) de l'homme à l'amour universel. Contre Hobbes, Leibniz défend la *sociabilité naturelle* de l'homme, fondée sur son affection spontanée pour ceux de son espèce : « La

mais à quoi sert-elle/ Avec des ennemis sans foi ? » (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 1). Voir aussi (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 218).

31 L'état moral de l'homme se trouve donc habituellement dans une certaine moyenne : « on peut dire que les hommes ordinairement ne sont ni assez méchants ni assez bons ; et Machiavel a bien remarqué que les deux extrémités sont également rares, ce qui fait que les grandes actions le sont aussi » (Remarques sur trois volumes des œuvres de Shaftesbury) (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424). Voir aussi *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 148, p.205-206).

nature donne à l'homme et même à la plupart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce ». Il n'y a peut-être que les araignées qui fassent exception et s'entremangent.

Après cet *instinct général de société* qui se peut appeler *philanthropie* dans l'homme, il y en a de plus particuliers comme l'affection entre le mâle et la femelle, l'amour que les pères et les mères portent à leurs enfants [...] et autres inclinations semblables qui font ce droit naturel ou cette image de droit plutôt, que selon les jurisconsultes romains la Nature a enseigné aux animaux (LEIBNIZ, 1923, I, 2, § 9, A, VI, 6, p. 93)³².

La philanthropie est ce fondement *a-* ou *pré-juridique* du droit naturel. Elle implique la sociabilité, laquelle, cependant, ne conduit pas nécessairement à la formation d'un État :

Les Iroquois et les Hurons [...] ont renversé les maximes politiques trop universelles d'Aristote et de Hobbes : ils ont montré par une conduite surprenante que des peuples entiers peuvent être sans magistrats et sans querelles, et que, par conséquent, les hommes ne sont ni assez portés par leur bon naturel, ni assez forcés par leur méchanceté, à se pourvoir d'un gouvernement et à renoncer à leur liberté (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424).

La guerre est également un *droit*, et même un droit *naturel*. Elle relève du premier degré du droit (*jus strictum*), qui est identifié au « droit de la guerre et de la paix » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 373). Il commande de ne nuire à personne « afin de ne pas exciter en retour contre nous celui à qui

32 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

nous avons nui, ou d'autres » (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, pp. 2778-9)³³ et, ainsi, déclencher un conflit au nom du droit de guerre. Tout dommage en effet donne au lésé un droit de guerre³⁴. Ce droit est un droit de se défendre, de répliquer, d'obtenir réparation, mais encore d'exiger la sécurité. En effet, quand on a subi un dommage, il donne « le droit de se défendre et aussi d'agresser l'offenseur pour que le dommage cesse » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). En ce cas, l'agression est licite, car elle est une action réparatrice d'un dommage causé. Mais il y a plus : « la juste crainte d'un dommage imminent permet d'intenter une action pour dommage appréhendé (*damnum infectum*), c'est-à-dire le droit d'exiger la sécurité » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Il en est de même en cas de tromperie manifeste : nous sommes là encore en droit d'intenter une action contre l'auteur de la tromperie. C'est ainsi que, parfois, même l'honnête homme doit s'écarter des pactes, « quand la foi d'autrui est en droit suspecte et que la garantie contre un dommage appréhendé n'est pas fournie » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 50)³⁵. Hobbes jugeait qu'entre les cités ou les peuples il y a une guerre perpétuelle. Cela est vrai, reconnaît Leibniz, mais à cette condition : « si seulement cette doctrine n'est pas rapportée au droit de nuire, mais à la prudence de prendre ses précautions » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51), c'est-à-dire au sens de ce droit à la sécurité.

Leibniz reprend ainsi la notion traditionnelle de *guerre juste*, qui peut être *défensive*, mais également *offensive et préventive* : le droit naturel comme

33 La maxime selon laquelle il ne faut pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse (Matthieu VII, 12 ; Luc VI, 31) est une autre version du « *neminem laedere* ». Elle est la « règle de l'équité ou de l'égalité », et par conséquent Leibniz la rattache au deuxième degré du droit, dans *Sur la notion commune de la justice* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 34).

34 Voir *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 343). Voir aussi par exemple LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2811, p. 2813. Les exceptions à cette règle sont énoncées, par exemple, in LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2814 et dans la *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 62).

35 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

le droit romain veut que l'on puisse intenter une action dans la crainte d'un dommage appréhendé contre ceux qui ont donné sujet de se faire craindre. Cette action tend à les obliger à donner des garanties et des sûretés³⁶. C'est au nom des dommages prévisibles (argument du *jus damni infecti*), que Leibniz exhorte l'Empereur, dans la *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713), à continuer la guerre contre la France, parce qu'elle représente une menace pour l'Europe et que l'on ne peut se fier à la parole de Louis XIV³⁷. Comme le disait déjà Leibniz en réponse à la décision de la France d'attaquer l'Empire (1688) :

Cependant on ne saurait s'empêcher de rire, quand on entend les Français vanter le désir d'une paix stable, et se plaindre de notre peu d'inclination pour un si grand bien [...] Ils [les Français] ont sans doute fort bonne grâce de parler de paix perpétuelle, eux qui n'en connaissent aucune que celle d'un esclavage général à la Turque. *Ubi servitutem stabilierint, pacem vocant*³⁸. Mais il faut les renvoyer à l'enseigne d'une éternelle paix, c'est-à-dire au cimetière, que quelque plaisant avait pris pour enseigne de sa maison avec ce beau titre (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 131).³⁹

Aucune paix perpétuelle n'est possible avec des gens qui violent les traités, les serments et n'ont pas de parole : « en ce cas, une guerre déclarée ne vaut-elle pas mieux qu'une paix infidèle ? » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 132).

Aux yeux de Leibniz, une paix ne peut être durable si les conditions pour l'obtenir sont iniques et ont été extorquées à l'une des parties. Elle ne représente en fait qu'une trêve. L'humiliation de celui à qui elles sont imposées excite l'esprit de revanche, tout comme le triomphe du vainqueur excite son

36 Voir LEIBNIZ, 1861, FC, III, p. 268.

37 Voir LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 3 et suivantes.

38 « Là où ils auront établi l'esclavage, ils invoquent la paix ». La citation est librement inspirée de Tacite (1968, IV, 17, p. 749).

39 *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (outono de 1688-1689).

appétit de conquête⁴⁰. La paix ne suppose donc pas seulement l'absence de guerre ou la fin des hostilités, mais encore des garanties offertes que la guerre ne se produira pas ou ne reprendra pas.

Il faut cependant noter que les conditions pour qu'une guerre soit considérée comme « légitime » sont très strictes⁴¹ : elle doit être un dernier recours, quand tous les autres moyens ont été épuisés (la publication de manifestes, les efforts de la diplomatie), son but est toujours de rétablir le droit du lésé (ou de restituer la tranquillité d'esprit de celui qui est menacé d'un dommage imminent), et elle ne peut perdurer au-delà de la restauration de la situation antérieure au tort causé (ou à la menace avérée), sans perdre sa justification. De plus, le déroulement de la guerre lui-même doit être réglé (il n'y a pas seulement un droit à la guerre, mais aussi un droit *dans* la guerre) : droit des blessés, des prisonniers, des peuples vaincus, etc. La guerre juste, à la différence de la guerre injuste, doit veiller à respecter les traités (quand cela est possible) et les droits des personnes. Elle s'oppose à la guerre dite « barbare » : celle des Turcs, mais aussi la répression en France des protestants cévenols par le maréchal de Villars (en 1704)⁴². Enfin, la victoire comme la défaite ne rend pas, comme telle, la guerre juste ou injuste, et ne permet donc pas de se prononcer sur la volonté de Dieu. Car Dieu peut permettre à la cause injuste de triompher et à la cause juste d'échouer pour des raisons que l'on ignore (COUTURAT, 1903, p. 507).

2. Un second élément est à considérer pour comprendre la conception leibnizienne des relations internationales et sa position à l'égard de la guerre. C'est la notion de *balance de l'Europe*⁴³ qu'André Robinet a particulièrement

40 Voir *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Leibniz a ici en tête le traité de Nimègue (1678-1679).

41 Sur ce point, voir notamment André Robinet (1994, pp. 245-6) ; Griselda Gaia-da (2019).

42 Voir ROBINET, 1994, pp. 250-1.

43 Leibniz utilise l'expression par exemple dans *Paix d'Utrecht inexcusable* (LEIBNIZ, 1862, § 12, FC, IV, p. 24).

mise en valeur (1994, pp. 235-6). Cette notion n'est pas propre à Leibniz, puisqu'elle est courante dans la littérature politique de l'époque. Leibniz la conçoit comme un système de relations où des forces antagonistes variables s'exercent les unes *avec* ou *contre* les autres. Ce système n'est jamais fixe mais mouvant, car l'équilibre à trouver est toujours précaire. La paix est donc une tension permanente, elle exige des réajustements constants afin qu'aucune force ne prenne jamais le dessus sur les autres, au point de faire pencher la balance d'un seul côté, en contraignant les autres à sa loi. Leibniz évoque par exemple le danger de l'alliance des Maisons de France et d'Espagne (avec Philippe V), danger accru par l'éventuelle accession au trône d'Angleterre d'un Bourbon :

L'Europe se trouve dans un état qui n'a jamais été si dangereux depuis plusieurs siècles, et l'union fatale des grandes monarchies de France et d'Espagne dans la Maison de Bourbon élève une puissance qui n'a pas eu sa pareille, au moins en Europe, depuis la décadence des Romains. Car la Maison de Bourbon [...] sera incomparablement plus formidable que la Maison d'Autriche [...] d'où il s'ensuit que la Maison de Bourbon va tout engloutir surtout dans son voisinage, si Dieu n'y met ordre, et n'inspire à ceux qui gouvernent des sentiments pleins de toute la prudence et résolution nécessaire pour s'en garantir sans perdre du temps (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, pp. 175-6).

Il faut donc se précautionner contre le pire⁴⁴ – en suivant le *principe de la place d'autrui*, qui est « le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale » (GRUA, 1948, p. 699 ss.) – et s'employer à rééquilibrer la balance de l'Europe qui en quelque sorte tangué, en modérant la nouvelle puissance, qui risque de tout écraser.

44 « Quand la paix et la guerre sont incertaines, la prudence veut qu'on prenne les choses au pis, et qu'on agisse comme si la guerre était assurée » (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 148).

Une contradiction apparaît ainsi entre le modèle leibnizien du bon prince – un souverain dont la puissance est guidée par la sagesse, qui tire toute sa gloire non de batailles et de conquêtes, mais du progrès des sciences et des techniques dans son État et du bien-être qu'en retirent ses sujets – et la prise en compte lucide de « l'état des choses », de l'appétit et des passions des princes, qui conduit à considérer que, de fait, seule la force – et non la sagesse – peut modérer la force. Autrement dit, dans la politique concrète, il n'y a que la puissance qui puisse arrêter la puissance. Maxime leibnizienne avant que Montesquieu ne la fasse sienne. Telle est sans doute l'une des raisons, sinon la raison fondamentale, de cet accueil très réservé que le philosophe allemand fit au projet de paix perpétuelle de Castel de Saint-Pierre. Ce projet est, à ses yeux, au mieux une aimable fiction, une *utopie* généreuse (mais qui a peu de chance d'aboutir) au pire un *danger*, dans la mesure précisément où il remet en cause l'équilibre de la balance de l'Europe, en détruisant l'Empire.

3. LA CRITIQUE DU PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE

La réaction de Leibniz à la lecture du projet de l'abbé de Saint-Pierre⁴⁵ est d'abord marquée par la *circonspection*. Si, dans un premier temps, il ne semble pas mettre en cause la sincérité et la bonne volonté de l'abbé, Leibniz paraît convaincu du caractère peu réaliste de son dessein. Il écrit ainsi à Bignon dans une lettre datée du 4 juin 1712 : « Quoique le projet ait quelque rapport à l'*Utopie* de Thomas Morus, on est toujours bien aise de voir les pensées des gens d'esprit et bien intentionnés » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Il dit encore à de Grimarest : « [...] puisqu'il est permis de faire des romans, pourquoi trouverons-nous sa fiction mauvaise, qui nous ramènerait le siècle d'or ? » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 25)⁴⁶. Le rapprochement fait avec d'autres projets

45 Sur les différentes versions de son projet, voir *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* (abrev.: CLSP) (LEIBNIZ, 1995, CLSP, pp. 13-18).

46 Lettre à de Grimarest du 4 juin 1712.

de paix⁴⁷ montre aussi que Leibniz ne trouve pas l'idée neuve. La crédibilité du projet se trouve de surcroît entamée par le fait qu'il comporte certaines erreurs historiques (par exemple sur l'origine de l'Empire⁴⁸). Le défaut de connaissances historiques et diplomatiques – donc de l'état *réel* des relations internationales – est un reproche qui traverse l'ensemble des remarques de Leibniz et de sa correspondance avec l'abbé.

Au doute, Leibniz joint l'*ironie* dans la même lettre à de Grimarest :

J'ai vu quelque chose du projet de M. de S. Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière, avec ce mot, *pax perpetua* ; car les morts ne se battent point : mais les vivants sont d'une autre humeur ; et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 24).

Leibniz a déjà utilisé l'image du cimetière dans les *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (1688-1689)⁴⁹, mais aussi dans la préface au *Code diplomatique du droit des gens* (1693). Cette référence remplit chez lui une double fonction. i) Elle sert à dénoncer tous ceux qui ont le mot « paix » à la bouche et ne pensent en réalité qu'à conquérir par la force et à asservir (Louis XIV). La paix qu'ils veulent, c'est, sinon la paix des morts, tout du moins la paix des peuples réduits en esclavage. ii) Elle sert à montrer qu'une paix perpétuelle est impossible parmi les hommes, et que ceux qui la défendent sans ar-

47 Leibniz évoque *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde*, publié à Paris en 1623 par Emeric de la Croix et le projet du Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels. Voir (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Il mentionnera également dans ses *Observations sur le Projet de paix perpétuelle* les efforts de Henri IV, tout en mettant en doute sa sincérité (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 35-36). Sur le projet d'Henri IV, voir *Securitas publica* (1670) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 182).

48 Lettre du 14 juin à Bignon (LEIBNIZ, CLSP, 1995, p. 24).

49 Passage cité *supra*.

rière-pensées méconnaissent la réalité des choses et la « faiblesse des liens de papiers », du fait du caractère habituel des princes. Comme Lysandre disait que les enfants jouent avec des noix comme les vieillards avec les serments, « aujourd’hui on dirait sans tort au sujet de beaucoup de puissants qu’ils jouent chez eux aux cartes et dans la république avec les traités » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, p. 5)⁵⁰.

C’est pourquoi un plaisantin distingué en Hollande, comme il avait suspendu selon la coutume un insigne devant son domicile avec inscrit *Paix Perpétuelle*, avait placé en dessous de ce beau tire la représentation d’un cimetière. Assurément dans cet endroit, la mort a apporté la tranquillité (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51)⁵¹.

La paix ne se trouve que dans la tombe. Leibniz souligne alors le paradoxe suivant : « [...] il arrive parfois qu’en raison de la situation des territoires ou bien de la conformation des temps, un prince doit toujours être en guerre, et cependant toujours conclure des traités de paix et des alliances » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Il subsiste ainsi tant de traités entre Charles Quint et François Ier, « qu’on croirait qu’il n’est resté nul temps pour combattre ; mais on se souvient de tant d’actes hostiles qu’il semble qu’ils n’ont jamais fait de paix » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

La correspondance qui s’engage avec l’abbé de Saint-Pierre à partir du début 1714 (l’abbé sollicitant directement l’avis de Leibniz sur son projet) permet à Leibniz d’entrer plus avant dans le sujet et d’opposer des objections

⁵⁰ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Voir Plutarque (1971, Lysandre, VIII, 5, p. 182).

⁵¹ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Leibniz cite plus loin l’épithète de Lieuwe van Aitzema (1600-1669) : « Qui pacem quaeris libertatemque, Viator, / Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies » (« Voyageur qui cherche la paix et la liberté / Tu ne les trouveras ou bien jamais ou bien dans ce tombeau ») (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

précises. Leibniz ne se montre jamais hostile au projet, se déclare même prêt à le soutenir et propose des améliorations. Son désaccord porte cependant sur des questions où se mêlent le *droit* et le *fait*. Elles ont trait à la nature de la souveraineté, aux droits historiques acquis par les puissances européennes, au caractère des princes, mais encore à cet équilibre des puissances ou balance de l'Europe, qui fournit, à ses yeux, l'assurance de la paix, ou tout moins, la meilleur garantie contre la guerre perpétuelle.

Dans sa lettre à l'abbé de Saint-Pierre du 7 février 1715, Leibniz reconnaît les qualités et même la solidité du projet, mais insiste sur les obstacles qui s'opposent à la réalisation d'un tel dessein. Ce projet, pour se réaliser, ne dépend pourtant que de la volonté des hommes. Mais là est justement le problème ! Car les conditions à réunir sont très difficiles : il faudrait 1. que les princes le veuillent, et pour cela y trouvent leur intérêt, et 2. qu'ils soient suffisamment nombreux à le vouloir ou, en tout cas, que les plus puissants y souscrivent – c'est-à-dire ceux qui ont justement le moins d'intérêt à voir leur puissance limitée par des traités. Il est certainement plus facile de faire cesser le grand Schisme d'Occident (il est besoin seulement de 5 ou 6 personnes, selon Leibniz), de réunir les Églises, ou encore pour un souverain d'éradiquer la peste ou la famine dans son État que de mettre définitivement fin à la guerre. Un Ministre ne pourrait recommander à son prince un tel projet que s'il se trouvait (lui le Ministre) « à l'article de la mort, surtout si des intérêts de famille ne l'obligeaient pas de continuer sa politique jusqu'au tombeau et au-delà » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 31). Il faudrait donc qu'il se trouve dans une situation qui le dégagerait de tout intérêt. Mais « il n'y a point de Ministre maintenant qui voudrait proposer à l'Empereur de renoncer à la succession de l'Espagne et des Indes », pour simplement éviter la guerre.

Dans sa réponse (lettre du 3 mars 1715), l'abbé accuse Leibniz d'insincérité voire de duplicité : le philosophe allemand feindrait d'approuver le projet, mais le jugerait en vérité irréalisable, puisqu'il prétend qu'un Ministre ne saurait le conseiller à son prince, sinon à l'article de la mort. Enfin, l'abbé de-

mande ce qu'il répondrait si son prince (le Roi d'Angleterre) lui demandait publiquement son avis sur ce projet.

Leibniz répond, dans sa lettre du 4 avril 1715, en précisant sa pensée : dire qu'il n'est pas facile de convaincre un ministre de soutenir un tel projet ne veut pas dire que le projet n'est pas solide (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 54). Le projet est solide, mais difficile à soutenir, pour deux raisons principales, qui tiennent 1. à la position du ministre 2. au caractère et à l'ambition des princes.

1. Le Ministre qui conseillerait à son Prince de signer le traité de paix perpétuelle outrepasserait ici sa fonction. Ce qui touche au pouvoir lui-même, à son exercice et à son indépendance ne regardent pas les Ministres. Un Prince dirait au Ministre : « vous sortez de votre sphère, je ne vous ai point pris à mon service pour me lier les mains » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 55). Un ministre n'a pas à se prononcer sur les prérogatives d'un Prince, sur l'usage qu'il fait de son pouvoir qu'il doit se contenter de servir.

2. Un prince est ambitieux. Son ambition lui fera toujours préférer « l'indépendance de sa couronne ». Un prince a en vue sa gloire, il est très attaché à son pouvoir et l'on voit mal ce qui pourrait le convaincre d'en abandonner une part, en renonçant formellement et de son plein gré au droit de la guerre et de la paix. Ce droit est un attribut de la souveraineté et, quoique Leibniz ne le dise pas explicitement, il est clair qu'à ses yeux y renoncer porterait atteinte à l'essence même de la souveraineté.

Un Ministre ne pourrait conseiller un tel projet qu'à l'article de la mort, car c'est le seul moment où il pourrait sans danger sortir de sa « sphère », car il n'aurait plus rien à craindre : « [...] souvent on n'ose point combattre les passions de ceux dont on veut conserver la faveur, que lorsqu'on croit de n'en avoir plus besoin » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 56).

Leibniz se déclare prêt à soutenir un projet « approchant du [sien] » devant le Roi d'Angleterre (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 58). Une telle déclaration revient à approuver le projet de l'abbé, moyennant certaines modifications et

corrections dont il donne la liste. La lettre du 2 octobre 1716 avance encore de nouvelles objections (qu'il n'est pas utile de rapporter ici).

Sans doute parce qu'il sent chez Leibniz des réticences tenaces à l'égard de son projet, l'abbé de Saint-Pierre regrette, dans sa réponse, que le philosophe allemand, à l'instar de Descartes, ne se soit pas suffisamment intéressé à la politique, et ait privilégié le progrès des autres sciences (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 69)⁵². La réponse que fait Leibniz à ce dernier reproche, dans sa dernière lettre à Saint-Pierre, permet de mieux comprendre le rôle véritable que doit avoir, selon lui, la politique et ceux qui l'exercent. Il écrit :

Vous avez raison, Monsieur, de juger que la philosophie civile est encore plus importante que la naturelle. Elle enseigne de rendre les hommes heureux autant qu'il se peut par leurs présentes connaissances et pouvoirs ; mais la philosophie naturelle cherche à augmenter leurs lumières et pouvoirs : ce qui va lentement, au lieu que le premier peut aller vite, si nous voulons (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 92).⁵³

Les princes, s'ils le voulaient, pourraient faire cesser toute guerre et ne s'occuper que du bien-être de leurs peuples. Cela dépend d'eux, mais le veulent-ils ? La politique est certes plus importante que la philosophie naturelle, car son but est le bonheur des hommes. Mais ce bonheur est lui-même conditionné par l'état des connaissances et des capacités actuelles de l'homme. Or ces connaissances et ces capacités ne peuvent augmenter que par les progrès de la philosophie naturelle. D'où en réalité la dépendance, et même la subordination de la politique à l'égard de cette dernière. La philosophie naturelle et la métaphysique dont elle tire ses principes deviennent finalement aussi importantes voire plus importantes encore que la philoso-

52 Lettre de l'abbé de Saint-Pierre du 14 septembre 1716.

53 Lettre de Leibniz du 19 octobre 1716.

phie civile, au moins à titre de *moyens* pour la fin que celle-ci vise. Travailler à l'avancée des lumières est donc certainement pour Leibniz une voie plus sûre qu'un projet politique de paix perpétuelle, qui heurte de front les intérêts et les habitudes de puissances européennes rivales et ambitieuses. C'est une voie plus sûre pour atteindre cette fin à laquelle tendent toutes les sciences, naturelles aussi bien civiles : *la félicité de l'homme*⁵⁴.

Cela ne signifie pas, évidemment, que Leibniz considère qu'il n'y a rien à attendre de la politique et de ceux qui exercent le pouvoir. Bien au contraire : la science a besoin de la politique pour se développer et pour que s'instaure l'*Empire de la raison*, but ultime de la science politique (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 277). Elle a besoin du soutien du prince, et le prince sage est celui qui aura compris tout le bénéfice qu'il peut retirer de son développement – comme de celui des arts et des lettres – dans son État : une gloire plus solide et plus durable que celle qu'il pourrait tirer de batailles et de conquêtes, avec des citoyens plus heureux et plus vertueux (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 617)⁵⁵. L'avancée des connaissances, les bénéfices retirés de leur application pratique profitent d'abord à l'État où ces progrès sont favorisés, mais pas seulement. Par l'échange entre savants, par la diffusion des techniques nouvelles, ces progrès dépassent les frontières nationales et profitent en vérité à tout le genre humain.

Le cosmopolitisme *scientifique* est pour Leibniz au service du cosmopolitisme *théologico-moral*, car celui qui travaille à l'accroissement des connaissances, fait mieux connaître « les merveilles de la souveraine substance » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 615)⁵⁶, contribue au perfectionnement de l'homme, à la félicité publique, au bien général et à la gloire de Dieu – en quoi consiste, pour Leibniz, la véritable *piété*. C'est donc du progrès des lumières

54 Sur ce point, voir Paul Rateau (2018).

55 *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

56 Voir aussi *Dialogue entre Théophile et Polidore* (1679) (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2240).

que peut venir la paix, la tranquillité, le bonheur, et non, sans doute, de projets de paix supranationaux, dont la réalisation se heurtera nécessairement à des difficultés insurmontables et aux ambitions de souverains jaloux de leurs prérogatives. En définitive, seule la science est capable de surmonter l'écart entre les fins posées par le cosmopolitisme théologico-moral et les exigences d'une politique concrète qui doit tenir compte des rapports de force réels, et de ce que Leibniz appelle « la condition des choses humaines » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51)⁵⁷. Il n'y a ainsi ni contradiction, ni duplicité chez Leibniz, lorsque celui-ci défend un point de vue cosmopolite en même temps que la sauvegarde des intérêts des princes allemands, dans une Europe en proie à la domination et à l'expansionnisme français.

4. CONCLUSION : COSMOPOLITISME OU INTERNATIONALISME

Dans son livre *La pensée politique de Leibniz*, Émilienne Naërt distingue, d'une part, l'*internationalisme* qui « reconnaît et admet la multiplicité et la variété des Nations et des États [...] comme les éléments distincts d'un ensemble plus vaste qui les unirait dans l'harmonie de leur diversité », et, d'autre part, le *cosmopolitisme*, « par définition, unitaire » qui « envisage l'humanité tout entière comme un seul groupement social » (NAËRT, 1964, pp. 70-1). Si l'on accepte ces définitions, il est vrai que, sur le plan politique, Leibniz se rattache davantage à l'*internationalisme* qu'au *cosmopolitisme*. Il défendrait un cosmopolitisme théologique, moral, scientifique et religieux⁵⁸, mais un internationalisme en matière politique. Quant à la paix, on l'a vu,

57 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

58 La question de la réunion des Églises n'est pas séparée d'enjeux politiques. De ce point de vue, elle se situe à l'intersection du cosmopolitisme et de l'internationalisme : si les Églises doivent pouvoir s'accorder sur un certain nombre de dogmes fondamentaux communs, et tendre à une forme d'unité doctrinale, il leur est permis de conserver leurs spécificités propres (rites, cérémonies, coutumes particulières), de sorte que l'identité chrétienne ne doit pas conduire à abolir la diversité des confessions et des manières d'honorer Dieu.

seul le progrès des lumières, progrès transnational, pourrait la favoriser. Le projet de Castel de Saint-Pierre part sans doute d'une bonne intention, mais invite à se demander : la paix, oui, mais à quel prix ? À quelles conditions ? Est-il possible – et même souhaitable – d'en conclure une *défnitive* ? Un prince peut-il, et acceptera-t-il, de se lier les mains, en renonçant au droit de la guerre ? Leibniz, si au fait de la réalité politique de son temps, ne pouvait regarder qu'avec un certain scepticisme le dessein de l'abbé. Il pensait certainement que, plutôt qu'œuvrer à une utopique paix perpétuelle, il valait mieux travailler à empêcher la guerre perpétuelle, en dépassant les conflits religieux et en assurant, le plus qu'il est possible, un équilibre des puissances européennes, de manière à ce qu'aucune, quelle que soit sa force, n'ait intérêt à risquer un affrontement avec les autres.

Il y a, chez Leibniz, à la fois l'idée d'une communauté humaine, par-delà les frontières, elle-même partie de la République universelle des esprits sous le Monarque divin, et la nécessaire prise en compte de la diversité des États concrets, qui sont autant de formes singulières et historiquement constituées dans lesquelles les hommes vivent et s'organisent. Leibniz reconnaît à chaque nation (que rassemble le lien de la langue, des mœurs, des coutumes) son « génie » propre, irréductible à tout autre, et par conséquent sa particularité qu'il ne s'agit pas de gommer au nom d'un universalisme abstrait. L'*harmonie* – ici comme ailleurs – consiste précisément dans l'équilibre, la compensation entre l'unité et la pluralité, l'identité et la diversité : la diversité et la pluralité des États concrets ne doivent pas faire oublier l'identité du genre humain, ni l'unité fondamentale du droit naturel et des règles de la justice universelle. À l'inverse, une « Monarchie universelle », comme celle dont rêvait le Roi Soleil, un « État mondial » serait contraire au principe de variété et introduirait de l'uniforme, en niant ces individualités historiques, linguistiques et « culturelles » – dirions-nous aujourd'hui – que sont les nations. Car celles-ci font la richesse du monde, à l'instar des substances individuelles qui regardent l'univers chacune à sa manière, depuis son point de vue propre et, par là, le multiplient et le font varier à l'infini.

DOES COSMOPOLITISM EXCLUDE WAR? LEIBNIZ'S CRITICISM OF THE IDEA OF PERPETUAL PEACE

ABSTRACT: The purpose of this article is to examine the nature of Leibnizian cosmopolitanism and the foundations upon which it rests. It seeks to resolve the apparent contradiction in the German philosopher between, on the one hand, the defense of a scientific and theo-moral cosmopolitanism, and on the other hand, a certain political “realism” guided by precise knowledge of international relations, consideration of the particular interests of states, and the concern to preserve the “balance of Europe.” The article aims to demonstrate how this cosmopolitanism does not imply a rejection, in principle, of war nor an endorsement of the project of Abbé de Saint-Pierre to establish perpetual peace.

KEYWORDS: War; perpetual peace; politics; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitanism; internationalism.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUGUSTIN, SAINT. (2000). *La cité de Dieu*. Paris : Gallimard.
- BELAVAL, Y. (1969). *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- CICERONE, M. T. (1974). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo stato, Le leggi, I doveri*. (volume primo). Torino: UTET.
- _____. (1997). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*. (volume secondo). Torino: UTET.
- _____. (2007). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. De natura deorum. De senectute. De amicitia*. (volume terzo). Torino: UTET.
- COUTURAT, L. (1901). *Logique de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- _____. (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- FICHANT, M. (2016). *Leibniz : l'allemand, le français, l'universel*. Paris: Société d'études leibniziennes de langue française. En ligne: Société d'études leib-

- niziennes de langue française.
- GAIADA, G. (2019). *Leibniz et la justification de la guerre : une reconstruction selon les modalités déontiques et le droit naturel*. In. *Studia Leibnitiana*, 51/1, Hannover, pp. 42-75.
- GRUA, G. (1948). *Textes inédits*. Paris: PUF.
- LAËRCE, DIÒGENES. (1999). *Vies e doctrines des philosophes illustres*. Paris : Le livre de poche.
- LEIBNIZ, G. W. (1768). *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*. Edited by L. Dutens. vol IV. Geneve: De Tournes.
- _____. (1859-1875). *Œuvres de Leibniz* – publiées par Alexandre Foucher de Careil. Paris: Didot.
- _____. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), 7 tomes, Berlin.
- _____. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe* – édition de l'Académie des Sciences. Berlin: Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin.
- _____. (1955). *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* – édition de André Robinet. Paris: CNRS.
- _____. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établi, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Gallimard.
- _____. (2023). *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e origem do mal*. Tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- LUTHER, M. (1957). *De servo arbitrio "On the enslaved will" or the The bondage of the will*. New York: Revell.
- MARC-AURÈLE. (1945). *Pensées pour moi-même; suivies du manuel d'épictète et du tableau de cebes*. Paris : Garnier Frères.
- NAËRT, E. (1964). *La pensée politique de Leibniz*. Paris: PUF.
- PLUTARQUE. (1971). *Vies. Pyrrhos-Marius – Lysandre-Sylla*. Tome VI. Paris: Société d'Édition Les belles Lettres.
- RATEAU, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaborations*.

- tion de la Théodicée*. Paris: H. Champion.
- _____. (2018) « La philosophie et l'idée d'encyclopédie universelle des connaissances selon Leibniz », *Archives de Philosophie* 2018/1 (Tome 81), pp. 115-141.
- ROBINET, A. (1994). *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: PUF.
- TACITO, CORNELIO. (1968). *Opere. Annali, Storie, Germania, Agricola, Dialogo degli oratori*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

O COSMOPOLITISMO EXCLUI A GUERRA? LEIBNIZ CRÍTICO DA IDEIA DE PAZ PERPÉTUA¹

Paul Rateau
Professor, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, França
paul.rateau@univ-paris1.fr

Abel Beserra² (tradutor)
Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar a natureza do cosmopolitismo leibniziano e os fundamentos sobre os quais ele repousa. Procura-se resolver a aparente contradição entre, por um lado, a defesa de um cosmopolitismo científico e teológico-moral e, por outro, um certo “realismo” político,

¹ Este texto foi inicialmente apresentado na *Jornada – Do Pró e do Contra? Ética e Política no Século XVII*, ocorrida em 07/11/2023, na FFLCH-USP, sob o título: *Le cosmopolitisme exclut-il la guerre? – Leibniz critique de l'idée de la paix perpétuelle*, organizado por Abel Beserra e Homero Santiago. Na presente edição dos *Cadernos Espinosanos* é também publicado o texto original. Assim, esta tradução em língua portuguesa visa sobretudo ampliar o acesso e a difusão das ideias do autor em solo brasileiro, bem como permitir uma maior colaboração acadêmica entre a Universidade de São Paulo e a Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, instituição de origem do professor convidado, conforme perfil mencionado a seguir. Cabe assinalar que ao longo do texto todas as notas que não são do autor recebem ao fim a sigla (N. do T.) – nota do tradutor.

² Este trabalho foi desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

orientado pelo conhecimento preciso das relações internacionais, com a consideração dos interesses particulares dos Estados e a preocupação de preservar o “equilíbrio da Europa”. O artigo busca mostrar como esse cosmopolitismo não implica uma rejeição, por princípio, da guerra nem a adesão ao projeto do abade de Saint-Pierre de instaurar uma paz perpétua.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; paz perpétua; política; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitismo; internacionalismo.

Leibniz é, sem dúvida, um dos filósofos que mais enalteceu a ideia de uma *República das Letras* e mesmo um dos que melhor a “praticou”. A necessidade de um *intercâmbio* entre estudiosos³ e eruditos, para além de fronteiras, de divergências religiosas e doutrinárias, esta preocupação em partilhar e transmitir ideias – submetendo as suas próprias ao julgamento dos outros – é apoiada, *de um lado*, pela ideia de uma unidade fundamental da razão humana (onde quer que ela se exerça), e, *de outro*, pela ideia de que o progresso da ciência nunca é obra de uma única pessoa, mas sim uma obra comum. Esta obra ultrapassa a glória individual, mas também a glória nacional (aquela que um país pode obter por meio das descobertas realizadas por um de seus cidadãos), na medida em que ela concerne ao gênero humano, ao seu aprimoramento, à sua felicidade e, mais ainda, ao que Leibniz chama de “glória de Deus”.

Essa concepção de uma ciência que, por definição, interessa a todos os homens, porque é fruto de sua razão e sempre ordenada para um fim prático (a felicidade comum), consoante o lema leibniziano *Theoria cum praxi*, faz com que o cosmopolitismo de Leibniz, se existir, em todo caso, não possa ser, ou ser antes de mais nada, *político*. Ele não é um projeto, talvez nem mesmo um horizonte político, se nós entendermos *política* no sentido estrito daquilo que diz respeito à condução dos assuntos de um Estado *particular*. Ele também não passa por tratados, convenções ou uma nova organização das sociedades e relações interestatais: ele é obra da ciência, que é transnacional e a única verdadeiramente portadora de universalidade. Os projetos encaminhados por Leibniz para a fundação de academias, em diferentes países, correspondem perfeitamente a tal vocação.

3 No presente parágrafo consideramos que está em pauta a troca de ideias entre os doutos, os *eruditos*, e aqueles que *pesquisam*, fazem ciência, filosofia. Daí a adoção da palavra *estudiosos* para traduzir o vocábulo francês *savant*. Nas próximas ocorrências será mantida esta mesma opção, dado o objetivo desse termo para a argumentação. Cabe ressaltar ainda que não se optou pelo uso da palavra *cientista*, na medida em que contemporaneamente ela remete a uma significação mais restritiva, volta-se tanto para uma atividade como para um grupo específico de pessoas, em comparação àquela presente no século XVII e XVIII (N. do T.).

Qualquer consideração propriamente política não é, porém, estranha a esse cosmopolitismo que chamarei de “científico”, justamente porque é necessário o apoio dos governos para promover as ciências. Mas também por uma razão mais fundamental: se a busca comum pela verdade une todos os estudiosos e os eruditos (formando a *República das Letras*), a razão une todos os seres humanos e, ademais, todos os espíritos⁴, ou seja, todas as criaturas racionais (gênios, anjos), na *República universal dos espíritos* da qual Deus é o monarca. À semelhança dos Estoicos⁵, e já como Sócrates, Leibniz poderia ter se declarado “cosmopolita”, isto é, “cidadão do universo”⁶. Contudo, ele não utiliza esta expressão, pelo menos não tal como ela era usada. Talvez lhe pareça muito imprecisa. De que universo e de que cidadão se trata? O universo do qual o ser humano faz parte não é somente organizado pelas leis da natureza, mas ainda é governado como uma Cidade, por Deus, de acordo com as leis da justiça universal. Essa cidade, todavia, não está separada dessa natureza, está mesmo ligada a ela⁷. O cosmopolitismo de Leibniz está inscrito então em um quadro metafísico, teológico e moral determinado. Ele é, dessa forma, distinto do cosmopolitismo que Kant defenderá, por exemplo, no século seguinte e, ainda mais, do que designamos hoje por “cosmopolitismo”. Leibniz não pensa o homem como um cidadão do mundo que seria livre de toda organização e relação política, mas como um espírito que é membro desse “mundo moral” dirigido por Deus, no qual ele tem deveres (e mesmo

4 O termo francês *esprit* será vertido para o seu homólogo em português, *espírito*. Trata-se de um importante ponto da argumentação de Leibniz, como será melhor desenvolvido logo mais, e por essa razão consideramos mais adequado mantermos uma maior literalidade, no que pese a fluidez textual em português (N. do T.).

5 “Perguntaram a Sócrates de qual país ele era. ‘Do mundo’, ele respondeu, pois acreditava ser habitante e cidadão do mundo inteiro” (CÍCERO, 2014, V, XXXVII, p. 485). Segundo Diógenes Laércio, Diógenes de Sinope ofereceu a mesma resposta e deu origem ao termo “cosmopolita” (Κοσμοπολίτης). Cf. Diógenes Laércio (1988, *Vies et opinions des philosophes illustres*, VI, 63, p. 68).

6 É assim que Louis Couturat qualifica Leibniz na *Logique de Leibniz* (COUTURAT, 1901, p. 528).

7 Ver *infra*, seção 1.

deveres eminentes). A filiação nacional, *sem ser negada*, deve sempre de fato dar lugar a essa cidadania universal, que nos torna súditos do Monarca divino. Como Leibniz escreveu no esboço de uma carta ao Czar Pedro, o Grande (em 16 de janeiro de 1712):

eu não sou um desses homens apaixonados por sua pátria, ou ainda por qualquer nação em particular; mas eu estou a serviço de todo o gênero humano, pois considero o Céu como a Pátria e todos os homens de boa vontade como concidadãos neste Céu (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 514).⁸

Outro trecho do *Mars Christianissimus*, ou *Apologie des Armes du Roy tres Chrestien contre les Chrestiens* (1683) também merece destaque:

Eu lhes fiz entender que estamos trabalhando pela causa de Deus e da Igreja, que o nome da Pátria é um espantalho para os idiotas, que um homem de coração encontra sua pátria em todos os lugares, ou melhor, que o Céu é a pátria comum dos cristãos e que o bem particular da nação alemã deve ceder lugar ao bem geral do cristianismo e às ordens do Céu (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 2, p. 490).⁹

O que implica a adoção de uma tal posição nas questões humanas comuns? Certamente, os homens são todos concidadãos na Cidade de Deus, mas como devem agir uns com os outros, na situação em que se encontram, como membros de sociedades particulares, cidadãos de Estados históricos?

8 Œuvres de Leibniz [abrev.: FC]. Ver também a carta aos *Billetes* de 11/21 de outubro de 1697, na qual Leibniz se descreve como “filantropo” (LEIBNIZ, 1890, GP, VII, p. 456).

9 Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, edição da Academia de ciências – Berlin, Darmstadt, depois Leipzig, enfim Berlin, 1923-... [abrev.: A., seguido do número da série, do tomo e da página].

Parece que Leibniz distingue o *estudioso* do *político* (e do diplomata). Para o *estudioso*, o avanço geral do esclarecimento¹⁰ deve prevalecer sobre os interesses nacionais:

eu preferiria ver as ciências florescendo muito na Rússia do que vê-las cultivadas mediocrementemente na Alemanha. O país onde isso acontecerá melhor será aquele mais querido por mim, pois todo o gênero humano sempre se beneficiará disso, e seus verdadeiros tesouros serão aumentados (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 503)¹¹.

Essa é a versão leibniziana da famosa frase atribuída a Cícero: “A pátria está onde quer que se esteja bem” (CÍCERO, 2014, v, XXXVII, p. 485). O filósofo que trabalha para o progresso do conhecimento e a felicidade humana não pertence a nenhum país, ou melhor, ele é ou se sente do país onde esse

10 No original *l'avancée générale des lumières*. No quadro geral do presente texto consideramos apropriado verter o termo *lumières* para *esclarecimento*, em português, pois o sentido em causa é bastante próximo daquele do movimento Iluminista que ganhará impulso ao longo do século XVIII. E é notória a influência de Leibniz sobre o Iluminismo. Cabe apontar também que a relação entre a filosofia da primeira Modernidade e o movimento iluminista ulterior apresenta pontos de continuidade e de ruptura em um campo de tensões conceituais que preserva em seu interior um programa essencial. Por exemplo, em ambos é atribuído um papel central tanto para a *razão humana* quanto para a *ciência moderna*, no que pesem significativas diferenças, tais como sobre o lugar da *metafísica* ou da *ideia de Deus*, as quais emergem como alguns dos elementos intensamente criticados por parte dos pensadores do século XVIII e que os afastam, via de regra, dos seus antecessores seiscentistas (N. do T.)

11 Projeto de uma carta para o Conde Golofkin (16 de janeiro de 1712). Em pleno conflito europeu, enquanto a França atacava o Império, Leibniz deu conselhos a Germain Brice, em 1694, sobre como melhorar as condições de saúde e a medicina em Paris e concluiu: “Você se interessa por tudo o que é benéfico para Paris, e eu me interesso por tudo o que contribui para o bem do gênero humano, cujo tesouro verdadeiro reside no crescimento das ciências” (LEIBNIZ, 1923, A, I, 10, p. 277).

progresso é encorajado e mais favorecido. No entanto, o *político*, o conselheiro dos príncipes e basicamente todo cidadão leal de um Estado específico veem as coisas de *um outro ponto de vista* – de um ponto de vista que, claro, não é forçosamente inconciliável com o primeiro (aquele do estudioso).

Leibniz, por meio das funções públicas que ocupou, como conselheiro junto aos príncipes, como diplomata, tinha um conhecimento bem informado do estado da Europa, das forças em ação, dos interesses e das ambições dos soberanos de sua época. Seus escritos políticos e panfletos, especialmente direcionados contra a política de conquista liderada por Luís XIV e em defesa do Sacro Império Romano Germânico, de sua integridade e direitos, testemunham o que alguns comentadores chamaram de *patriotismo* de Leibniz¹². Esse “patriotismo” não se exprimiria somente por meio de um apelo à resistência dos soberanos germânicos para resistir ao invasor francês, mas também por meio da exortação aos alemães para cultivar as letras, sua língua, bem como sua razão, a fim de “superar as outras nações em inteligência e valor, assim como a dignidade e a glória de seu líder [o Imperador] estão acima da dos outros soberanos” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 6, p. 532)¹³. O compartilhamento da mesma língua, dos mesmos costumes, cria incontestavelmente uma união particular entre as pessoas: “o laço da língua, dos hábitos e até mesmo da denominação comum une os homens de uma maneira muito poderosa, embora invisível, e também forma uma espécie de parentesco” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 798)¹⁴.

Essa vontade de preservar a singularidade das nações e mesmo de manter seu “gênio” próprio, por meio do desenvolvimento de escritos em língua vernácula, estudos sobre os idiomas e a história dos povos, marcariam uma inflexão neste cosmopolitismo teológico e moral? Ela iria até o ponto de pôr

12 Por exemplo, conforme: Couturat, (1901, p. 528); Yvon Belaval (1969, pp. 193-4); Michel Fichant (2016).

13 *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697-1712).

14 *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben [...]* (1679).

em causa a unidade do gênero humano? E como uma guerra pode ser legítima (e justificável de um ponto de vista cosmopolita) entre homens pertencentes, todos, à República universal dos espíritos? Sabemos que Leibniz recebeu de maneira morna, e até crítica, o projeto do abade de Saint-Pierre¹⁵ de estabelecer uma paz perpétua na Europa. Isso significa que os interesses particulares dos Estados históricos devem, em última instância, prevalecer sobre a concórdia entre os seres humanos, conquanto todos sejam concidadãos na Cidade de Deus? O risco seria então admitir uma *cisão* entre um cosmopolitismo teológico-moral explícito, mas, por fim, abstrato, relativo aos fins extramundanos do homem, e um “realismo” ou pragmatismo político inultrapassável aqui na Terra, fundado na análise das relações concretas entre Estados e na consideração de seus interesses respectivos.

Neste trabalho, meu objetivo será mostrar qual é a natureza do cosmopolitismo leibniziano e sobre quais fundamentos ele repousa. Em seguida, veremos de que modo ele é compatível com a guerra e admite um certo “pragmatismo” que se apoia na necessidade de ter em conta o estado concreto das relações de poder entre as potências europeias. Enfim, veremos as razões pelas quais esse cosmopolitismo não pode se basear, para Leibniz, na ideia de uma paz perpétua entre as nações.

1. O FUNDAMENTO METAFÍSICO E TEOLÓGICO-MORAL DO “COSMOPOLITISMO” DE LEIBNIZ

O cosmopolitismo “científico”, conforme concebido por Leibniz, faz parte de um cosmopolitismo mais abrangente, que poderia ser chamado de “teológico-moral”, segundo o qual os espíritos pertencem a uma ordem própria: o *reino da Graça*. Esse cosmopolitismo “teológico-moral” repousa ele mesmo sobre um fundamento “metafísico” que é preciso brevemente retomar aqui. Cada substância – *mônada* a partir de 1695 – expressa ou representa o uni-

15 Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743).

verso à sua maneira (em acordo com sua perfeição própria) e de seu ponto de vista particular. Esse ponto de vista, absolutamente singular e único, é encarnado pelo corpo. É por intermédio do corpo e da relação por ele mantida com todos os outros corpos do mundo que ocorre essa expressão universal. A ligação com o corpo, que deve ser entendida segundo a hipótese da harmonia preestabelecida, explica que toda substância – e, assim, todo espírito criado – pertence ao reino da natureza e está submetido às suas leis.

No reino da natureza, Leibniz evoca uma primeira harmonia: aquela que existe entre as causas eficientes e as causas finais, posto que a natureza não é governada apenas pelo mecanismo e pelo “princípio da necessidade”, mas igualmente pela finalidade e pelo “princípio da conveniência, ou seja, da escolha da sabedoria”, que pressupõe a existência de um Ser supremamente inteligente, Deus¹⁶. Entre as substâncias criadas, algumas se destacam das outras porque são dotadas de reflexão e razão: os *espíritos* (homens, gênios, anjos). Este privilégio dos espíritos os torna capazes de entrar em uma espécie de sociedade com Deus, de serem membros da Cidade cujo monarca é Deus. Tal é o “reino da graça”, que é regido pelas leis da justiça universal, “onde não há crime sem punição nem boas ações sem recompensa proporcional e, por fim, tanta virtude e felicidade quanto possível” (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)¹⁷. Uma segunda harmonia aparece então, desta vez entre o reino da natureza e este “reino da graça”, ou seja, “entre Deus como Arquitecto¹⁸ e Deus como Monarca, de sorte que a própria natureza conduz à graça e a graça aperfeiçoa a natureza servindo-se dela” (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)¹⁹. Essa acomodação, note-se, é recíproca: se o reino da natureza deve servir ao

16 Ver *Principes de la Nature et de la Grâce* (LEIBNIZ, 1885, § 11, GP, VI, p. 603).

17 Ver também *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (1692) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

18 “Arquitecto da máquina do universo”, pontua Leibniz na *Monadologia* (1885, § 87, GP, VI, p. 622).

19 *Principes de la Nature et de la Grâce*. Ver também, por exemplo, *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 112, p. 168); *Monadologie* (LEIBNIZ, 2004, § 87-89, p. 243).

reino da graça e, dessa forma, ser subordinado a ele, o reino da graça também deve concordar com o da natureza, a fim de preservar a sua ordem e beleza próprias. Com efeito, a perfeição do universo provém dos *dois* reinos juntos²⁰.

Nesta “monarquia universal”²¹, dirigida por Deus – a única monarquia desse tipo que Leibniz admite, visto que ele rejeita toda tentativa de hegemonia por parte de um rei terreno²² – quanto mais os espíritos forem de boa vontade e dispostos a contribuir para a glória de Deus, ou seja, para a felicidade comum, mais eles próprios participarão dessa felicidade. Se falharem, serão punidos, “pois em uma monarquia ou cidade perfeitamente bem governada não deve haver nenhuma boa ação, interna ou externa, que não tenha sua recompensa proporcional e nenhuma má ação que não tenha seu castigo” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614)²³. A comparação do universo a uma grande cidade ou república é recorrente em Leibniz. Ela aparece desde *De l’Art combinatoire* (1666) e é estabelecida a partir de uma conexão entre a teologia e o direito. A teologia é definida como uma espécie de “jurisprudência especial”:

ela é de fato como uma doutrina de direito público que vigora na República de Deus sobre os homens, onde os *Infieis* são, por assim dizer, os rebeldes; a *Igreja*, como os bons súditos; os *eclesiásticos* e mesmo o *Magistrado político*, como os magistrados subordinados; a *excomunhão*, como o banimento; a doutrina da *Sagrada Escritura* e da Palavra de Deus, como a doutrina das leis e de sua interpretação; a doutrina do *Cânone*, como a das leis autênticas; a doutrina dos *erros fundamentais*, por assim dizer, como a dos crimes capi-

20 Ver *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 118, p. 172). Assim “Não há razão para julgar que Deus, por causa de um mal moral menor, derrubaria toda a ordem da natureza” (LEIBNIZ, 1885, GP, VI, p. 168).

21 A expressão é utilizada em *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

22 Ver *Consilium Aegyptiacum*, “Justa Dissertatio”, (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 273).

23 *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

tais; a doutrina do *Juízo Final* e do último dia, como a do processo judicial e do prazo prescrito; a doutrina da *remissão dos pecados*, como a do direito à graça; a doutrina da *danação eterna*, como a da pena capital, etc. (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 1, § 47, pp. 190-1)²⁴

Essa comparação política tem uma dupla origem, cristã e pagã. Em primeiro lugar, ela é inspirada por Agostinho e pelas duas cidades, terrena e divina, fundadas respectivamente sobre o amor próprio, até o desprezo de Deus, e sobre o amor a Deus, até o desprezo por si mesmo (AGOSTINHO, 2000, XIV, 28, p. 1319). Ela também é, na mesma linha, inspirada por Lutero e pelos dois Reinos, em guerra um contra o outro, o de Satanás, “príncipe deste mundo”, e o de Cristo (LUTHER, 1957, p. 183). Contudo, Leibniz não descreve duas cidades antagonistas, governadas por princípios contrários, ou mesmo duas cidades opostas no tempo (o reino de Deus sendo chamado a se estabelecer no futuro), mas apenas uma e única república, comandada pelo monarca divino, dividida em bons e maus súditos. Uma segunda fonte de inspiração, mesclada à primeira, desenha-se também, esta é a estoica. Seguindo Cícero, os deuses são “encarregados de governar o mundo como uma república e uma cidade comum” (CICERONE, 2007, II, 78, p. 95)²⁵.

Eles [os estoicos] pensam que o mundo é orientado pela vontade dos deuses e que ele é, de certa maneira, a cidade comum dos homens e dos deuses, bem como que cada um de nós é membro deste mundo; daí se segue, por natureza, que devemos preferir a utilidade comum à nossa própria (CICERONE, 1997, p. 164)²⁶.

24 Ver também *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) (LEIBNIZ, 1923, II, § 5, A, VI, 1, p. 294).

25 “Gli dèi, dotati di ragione, formano un unico governo del mondo, come per uno Stato o una città”.

26 “Quanto al mondo, essi [gli stoici] ritengono che sia retto dalla volontà divina, e costi-

Essa sociedade comum é fundamentada no fato de homens e deuses compartilharem a razão e, por isso, estarem sujeitos à mesma lei (CICERONE, 1974, p. 431)²⁷.

Sublinhamos que, no cosmopolitismo teológico-moral de Leibniz, essa *República espiritual* não é um reino futuro que só virá ou se realizará no final dos tempos. Ela já existe, uma vez que é o estado em que todos os espíritos se encontram naturalmente: é a comunidade ou sociedade *primeira, natural e universal*, regulada pelo direito natural²⁸. Tal concepção tem duas consequências:

1. Ela exclui um estado de natureza entre os homens que seja desprovido de regras ou ordem, onde cada um teria direito sobre todas as coisas (contra Hobbes): “A existência de Deus exclui um estado bruto ou bestial de uma natureza deixada a si mesma, isto é, um direito de todos contra todos (...)” (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2895)²⁹. Os homens, considerados antes ou independentemente de qualquer relacionamento político positivo, já estão sujeitos a leis, que são as do direito natural.

2. Essa comunidade *natural* formada por todos os espíritos (em razão de sua natureza de seres racionais), sob a condução de Deus, não é só a primeira cronológica e logicamente, mas suas leis prevalecem sobre as de outras sociedades nas quais entramos ou que formamos. Certamente, o nosso pertencimento à Cidade de Deus não deve comprometer nem pôr em questão a nossa

tuisca per così dire la città e la patria comune degli uomini e degli dèi, e ciascuno di noi sia una parte di tale mondo; da ciò deriva quest'altra conseguenza naturale: noi anteponiamo l'utilità generale alla nostra particolare”.

27 “Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa <si trova> nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere agli dèi anche dalla legge”. Ver também Marco Aurelio (1973, IV, 4, p. 283).

28 Ver a carta a Conring de 8 de fevereiro de 1671 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 131).

29 Ver também a carta a Hobbes de 13/23 de julho de 1670 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 91).

pertença a essas outras sociedades, com os deveres a elas associados, a saber: as sociedades “naturais”, como a que existe entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, a comunidade doméstica, depois a comunidade artificial, propriamente política, a do Estado particular do qual somos membros, mas também a que forma essa “república comum das nações cristãs”, reconhecida antes da Reforma, que é encabeçada pelo papa quanto aos assuntos espirituais e pelo Imperador no que se refere aos assuntos temporais³⁰. Todavia, nossa condição enquanto cidadãos da Cidade divina impõe uma hierarquia de regras e obrigações relativas a essas diferentes participações e alianças. Como Leibniz resume em suas observações sobre Pufendorf (*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi principia*, 1706):

nós somos obrigados, não apenas em relação a nós mesmos, mas igualmente em relação à sociedade, e sobretudo no que diz respeito à relação que mantemos com Deus por meio da lei natural escrita em nossos corações, a preencher nossos espíritos com opiniões verdadeiras e constantemente dirigir nossas vontades para aquilo que é correto (LEIBNIZ, 1768, IV, 3, p. 278).

Os três graus do direito (distintos pelo jurista Ulpian) são interpretados então da seguinte maneira: i) o direito estrito, que ordena “não prejudicar a ninguém” (*neminem laedere*), determina a nossa relação com nós mesmos e com nosso próximo – mas também, no contexto internacional, a relação de um Estado com outro; ii) o direito amplo, que ordena “dar a cada um o que lhe é devido” (*suum cuique tribuere*), aplica-se na sociedade às relações entre os cidadãos; iii) por fim, o princípio da honestidade, que ordena “viver honestamente” (*honeste vivere*) ou, para Leibniz, “viver piedosamente” (*pie vivere*), é eminentemente desejável em um Estado particular, mas sobretudo é válido para a *República dos espíritos*. Esses três graus do direito corres-

30 Ver *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 65).

pondem respectivamente à justiça comutativa, à justiça distributiva e à justiça universal. Tal hierarquia de princípios supõe tradicionalmente a possibilidade de renunciar a um princípio em nome de um princípio mais elevado, dado que o interesse da sociedade prevalece sobre o individual e o interesse comum dos espíritos, ou mesmo a glória de Deus, prevalece sobre o de um Estado. Em caso de conflito, a vontade ou utilidade de Deus deve ser preferida à do gênero humano, a utilidade do gênero humano à do Estado e a utilidade do Estado à de um particular³¹. Na verdade, como demonstramos em outro lugar³², para Leibniz esses três graus convergem e se interpenetram, que os pensa menos em termos de uma hierarquia do que como três expressões da mesma justiça universal.

A ideia dessa comunidade espiritual, na qual todos os homens são concidadãos e súditos, sob o reino de um Deus todo-poderoso e sábio, que governa os espíritos de acordo com a justiça, deveria, aparentemente, fundar um cosmopolitismo que interditaria expressamente a guerra. Posto que toda guerra entre Estados (em particular entre Estados cristãos) deveria ser considerada como uma guerra “civil” e até, na medida em que violasse o mandamento de amar e socorrer o próximo, como uma guerra “ímpia e insensata”³³. Entretanto, é preciso admitir que a concepção que Leibniz tem da guerra e das relações interestatais na Europa parece contradizer esse cosmopolitismo teológico-moral e, em virtude disso, também contrariar o cosmopolitismo científico (se for mesmo verdade que a paz é favorável ao desenvolvimento do esclarecimento).

31 Ver *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 14, A, VI, I, p. 301).

32 Ver RATEAU, 2008, p. 339 e ss.

33 Ver *Consilium Aegyptiacum*, “Justa Dissertatio”, (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, I, p. 273). Sabemos que o projeto de uma expedição ao Egito proposto a Luís XIV tinha como objetivo fazer com que a Europa se libertasse das guerras internas, direcionando as nações para conquistas fora da Europa, com o objetivo também religioso (de lutar contra os Infieis) e “civilizador”.

2. AS CONDIÇÕES DA GUERRA JUSTA E O EQUILÍBRIO NA EUROPA

1. A guerra, para Leibniz, é um flagelo devido à sequência de infortúnios que ela costuma trazer aos povos, mas ela não é *por princípio* má ou injustificável em si mesma. Há situações em que a guerra é inclusive preferível à paz, a uma paz cujas condições sejam de iniquidade, como foi o caso da Paz de Utrecht em 1713³⁴. A guerra é ao mesmo tempo um *fato* e um *direito*.

Ela é um *fato* cujo testemunho é dado pela história e pela situação presente, mas isso não deve autorizar conclusões precipitadas acerca de uma natureza supostamente maldosa do homem. Como Leibniz lembra em *Sur la notion commune de la justice* (1703):

Nada é mais certo do que esses provérbios: *Homo homini Deus, (...) homo homini lupus*³⁵. E nada pode contribuir mais para a sua felicidade e infelicidade do que os próprios homens. Se todos fossem sábios e soubessem se comportar bem uns com os outros, todos seriam felizes, tanto quanto é possível alcançar pela razão humana (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 36).

Há guerras, mas a guerra é evitável. Ela não é o estado natural dos seres humanos, uma necessidade atribuível à sua natureza, ao contrário do que pensa Hobbes. Paz e guerra dependem da *vontade das pessoas* e do grau de seu esclarecimento. Deve-se observar que Leibniz não afirma que o homem é bom ou

34 Leibniz cita os seguintes versos de La Fontaine em destaque (tirados da fábula *Os Lobos e os Cordeiros*) no panfleto *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713): “Até a segurança (é a lei) / É preciso travar contra os ímpios uma guerra imortal / A paz por si mesma é muito boa / De acordo, mas de que ela serve / Com inimigos sem fé?” (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 1). Ver também LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 218.

35 Tradução das expressões em latim: “O homem é um Deus para o homem (...) O homem é o lobo do homem” (HOBBS, 2002, p. 3). Estas asserções, por exemplo, são citadas por Hobbes e constam na carta dedicatória da versão em latim do texto *Do Cidadão – De cive*, por exemplo (N. do T.).

mau, ou que não é nem bom nem mau, mas, com base na experiência, que ele é ao mesmo tempo *bom e mau*, e jamais muito bom ou muito mau³⁶! O homem é naturalmente tão tranquilo e pacífico quanto belicoso e contendedor. No entanto, a busca da paz ou de sua preservação é certamente nele mesmo algo mais fundamental, pois se vale de uma tendência habitual (*habitus*) do homem ao amor universal. Contra Hobbes, Leibniz defende a *sociabilidade natural* do ser humano, baseada em sua afeição espontânea por aqueles de sua espécie: “A natureza dá ao homem e até à maioria dos animais a afeição e a doçura por aqueles de sua espécie”. Talvez somente as aranhas sejam a exceção e se devorem mutuamente.

Depois desse *instinto geral de sociedade*, que pode ser chamado de *filantropia* no homem, há outros mais específicos, como a afeição entre o macho e a fêmea, o amor que os pais e as mães têm por seus filhos (...) e outras inclinações semelhantes que constituem este direito natural, ou melhor, esta imagem do direito, que, conforme os juriconsultos romanos, a Natureza ensinou aos animais (LEIBNIZ, 1923, I, 2, § 9, A, VI, 6, p. 93).³⁷

A filantropia é esse fundamento *a-* ou *pré*-jurídico do direito natural. Ela implica a sociabilidade, a qual, porém, não necessariamente conduz à formação de um Estado:

36 O estado moral do homem geralmente se encontra em uma certa mediana: “pode-se dizer que, ordinariamente, os homens não são nem tão maus nem tão bons; e Maquiavel observou corretamente que os dois extremos são igualmente raros, o que torna as grandes ações também raras” (Remarques sur trois volumes des œuvres de Shaftesbury) (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424). Veja também *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 148, p.205-206).

37 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

Os iroqueses e os hurões³⁸ (...) derrubaram os princípios políticos excessivamente universais de Aristóteles e Hobbes: eles mostraram, por meio de uma conduta surpreendente, que povos inteiros podem viver sem magistrados e sem disputas, e, por conseguinte, que os homens não são suficientemente inclinados por sua boa natureza nem são suficientemente forçados por sua maldade para estabelecer um governo e renunciar à sua liberdade (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424).³⁹

A guerra igualmente é um *direito*, e até um direito *natural*. Ela pertence ao primeiro grau do direito (*jus strictum*), identificado como o “direito da guerra e da paz” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 373). Ele ordena que não se prejudique a ninguém “para não provocar de volta contra nós aquele a quem prejudicamos, ou outros” (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, pp. 2778-9)⁴⁰, e assim incitar um conflito em nome do direito de guerra. De fato, qualquer dano dá ao prejudicado o direito de guerra⁴¹. Tal direito é um direito de autodefesa, de retaliação, de obter reparação e também de exigir a segurança. Com efeito, quando se sofre um dano, ele concede “o direito de se defender e também de agredir o ofensor para que o dano cesse” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Nesse caso, a agressão é lícita, pois ela é uma ação reparadora de um dano causado. Mas há mais: “o temor justo de um dano iminente permite mover uma ação por dano temido (*damnum infectum*), isto é, o direito de exigir segurança” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Isso também se

38 Ambos são povos originários, populações indígenas, da América do Norte (N. do T.).

39 Observações sobre três volumes das obras de Shaftesbury.

40 A máxima segundo a qual não se deve fazer aos outros o que não gostaríamos que fizessem a nós (Mateus VII, 12; Lucas VI, 31) é outra versão do *neminem laedere*. Ela é a “regra da equidade ou igualdade”, e, portanto, Leibniz a relaciona ao segundo grau do direito, em *Sur la notion commune de la justice* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 34).

41 Ver *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 343). Ver também por exemplo: LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2811, p. 2813. As exceções a esta regra são enunciadas, por exemplo, em LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2814 e em *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 62).

aplica em caso de manifesto logro: mais uma vez, temos o direito de mover uma ação contra o autor da fraude. É assim que, às vezes, até o homem honesto precisa se afastar dos acordos, “quando a fé do outro está justamente sob suspeita e a garantia contra um dano temido não é fornecida” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 50)⁴². Hobbes julgava que entre cidades ou povos havia uma guerra perpétua. Isso é verdade, admite Leibniz, mas sob esta condição: “somente se tal doutrina não for relacionada ao direito de prejudicar, mas à prudência de tomar precauções” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51), ou seja, na acepção deste direito à segurança.

Leibniz retoma assim a noção tradicional de *guerra justa*, que pode ser *defensiva*, mas também *ofensiva e preventiva*: o direito natural, como o direito romano, permite mover uma ação por conta do receio de um dano temido, contra aqueles que deram motivo para serem temidos. Esta ação procura obrigá-los a fornecer garantias e seguranças⁴³. É em nome de danos previsíveis (argumento do *jus damni infecti*) que Leibniz exorta o Imperador, na *Paix d’Utrecht inexcusable* (1713), a continuar a guerra contra a França, porque esta representa uma ameaça para a Europa e não se pode confiar na palavra de Luís XIV⁴⁴. Como Leibniz já havia dito em resposta à decisão da França de atacar o Império (1688):

Contudo, não podemos deixar de rir quando ouvimos os franceses elogiarem o desejo de uma paz duradoura e reclamarem de nossa pouca inclinação para um bem tão grande (...). Eles [os franceses] têm sem dúvida muita boa vontade em falar sobre paz perpétua, eles que só conhecem uma que é a escravidão geral à maneira turca. *Ubi servitutem stabilierint, pacem vocant*⁴⁵.

42 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

43 Ver LEIBNIZ, 1861, FC, III, p. 268.

44 Ver LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 3 et suivantes.

45 “Onde estabeleceram a escravidão, eles invocam a paz”. A citação é livremente inspirada em Tácito (1968, IV, 17, p. 749).

Mas é preciso enviá-los de volta ao signo da paz eterna, isto é, ao cemitério, que algum brincalhão havia escolhido como emblema de sua casa com esse bonito título (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 131).⁴⁶

Nenhuma paz perpétua é possível com pessoas que violam tratados, juramentos e não têm palavra: “nesse caso, uma guerra declarada não é melhor do que uma paz infiel?” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 132).

Aos olhos de Leibniz, uma paz não pode ser duradoura se as condições para obtê-la forem injustas e extorquidas de uma das partes. Ela representa na verdade apenas uma trégua. A humilhação daquele a quem são impostas tais condições excita o espírito de vingança, bem como o triunfo do vencedor excita seu apetite pela conquista⁴⁷. A paz, logo, não pressupõe somente a ausência de guerra ou o fim das hostilidades, mas também a oferta de garantias de que a guerra não mais ocorrerá ou não será retomada.

Entretanto, deve-se notar que as condições para que uma guerra seja considerada “legítima” são muito rigorosas⁴⁸: ela deve ser o último recurso, quando todos os outros meios foram esgotados (a publicação de manifestos, os esforços da diplomacia); seu objetivo é sempre restaurar o direito do lesado (ou restaurar a tranquilidade de espírito daquele que é ameaçado por um dano iminente); e ela não pode durar para além do restabelecimento da situação anterior ao dano causado (ou da ameaça comprovada), sem perder a sua justificação. Ademais, o desenrolar da guerra em si deve ser regulamentado (não se trata apenas de um direito à guerra, mas também de um direito *na* guerra): direito dos feridos, dos prisioneiros, dos povos vencidos, etc. A guerra justa, em contraste com a guerra injusta, deve se esforçar para respeitar

46 *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (outono de 1688-1689).

47 Ver *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Leibniz tem em mente aqui o Tratado de Nijmegen (1678-1679).

48 Sobre esse ponto, ver sobretudo André Robinet (1994, pp. 245-6); Griselda Gaiada (2019).

os tratados (quando isso for possível) e os direitos das pessoas. Ela se opõe à guerra dita “bárbara”: a dos turcos, mas também a repressão na França dos protestantes cévenois pelo marechal de Villars (em 1704)⁴⁹. Enfim, a vitória ou a derrota não torna, como tal, a guerra justa ou injusta, e, desse modo, não permite fazer um julgamento sobre a vontade de Deus. Pois Deus pode permitir que a causa injusta triunfe e que a causa justa fracasse por razões desconhecidas (COUTURAT, 1903, p. 507).

2. Um segundo elemento a ser considerado para compreender a concepção leibniziana das relações internacionais e sua posição a respeito da guerra é a noção de *equilíbrio da Europa*⁵⁰ que André Robinet destacou em particular (1994, pp. 235-6). Esta noção não é exclusiva de Leibniz, pois era corrente na literatura política da época. Leibniz a concebe como um sistema de relações em que forças antagônicas variáveis se exercem umas *com* ou *contra* as outras. Esse sistema nunca é fixo, mas sim mutável, porque o equilíbrio a ser alcançado é sempre precário. Portanto, a paz é uma tensão permanente que exige adaptações constantes a fim de garantir que nenhuma força prevaleça sobre as outras a ponto de desequilibrar seu balanceamento, impondo sua lei às demais. Leibniz evoca, por exemplo, o perigo da aliança das Casas da França e da Espanha (com Filipe V), perigo aumentado pela eventual ascensão de um Bourbon ao trono da Inglaterra:

A Europa se encontra em um estado que não era tão perigoso há vários séculos, e a união fatal das grandes monarquias da França e da Espanha na Casa de Bourbon cria um poder que não tem paralelo, pelo menos na Europa, desde a decadência dos Romanos. Pois a Casa de Bourbon (...) será incomparavelmente mais formidável do que a Casa da Áustria (...), do que se conclui que a Casa de Bourbon irá engolir tudo, sobretudo em sua vizinhança,

49 Ver ROBINET, 1994, pp. 250-1.

50 Leibniz utiliza a expressão, por exemplo, em *Paix d'Utrecht inexcusable* (LEIBNIZ, 1862, § 12, FC, IV, p. 24).

se Deus não intervier e não inspirar aqueles que governam com sentimentos repletos de toda a prudência e resolução necessárias para se protegerem sem perder tempo (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, pp. 175-6).⁵¹

Logo, é necessário se precaver contra o pior⁵² – seguindo o *princípio do lugar do outro*, que é “o verdadeiro ponto de vista na política, assim como na moral” (GRUA, 1948, p. 699 ss.) – e trabalhar para reequilibrar o balanceamento da Europa, que está de alguma forma oscilante, moderando o novo poder que ameaça esmagar tudo.

Uma contradição emerge, assim, entre o modelo leibniziano do bom príncipe – um soberano cujo poder é guiado pela sabedoria, que não obtém glória apenas por meio de batalhas e conquistas, mas sim pelo progresso das ciências e técnicas em seu Estado, bem como pelo bem-estar de seus súditos – e a consideração lúcida do “estado das coisas”, do apetite e das paixões dos príncipes, que leva a crer que, na prática, apenas a força – e não a sabedoria – pode moderar a força. Em outras palavras, na política concreta, somente o poder pode conter o poder. Máxima leibniziana antes que Montesquieu a tornasse sua. Tal é, sem dúvida, uma das razões, senão a razão fundamental, pela qual o filósofo alemão recebeu com grande reserva o projeto de paz perpétua de Castel de Saint-Pierre. Esse projeto é, em sua opinião, na melhor das hipóteses, uma agradável ficção, uma *utopia* generosa (mas com poucas chances de sucesso), e na pior das hipóteses, um *perigo*, na medida em que põe em questão o equilíbrio da balança de poder na Europa, ao destruir o Império.

51 *Lettre d'un patriote à la Sérénissime République de Venise* (1713).

52 “Quando a paz e a guerra são incertas, a prudência sugere que se assumo o pior cenário, e que se aja como se a guerra fosse certa” (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 148).

3. A CRÍTICA AO PROJETO DE PAZ PERPÉTUA

A reação de Leibniz à leitura do projeto do abade de Saint-Pierre⁵³ é inicialmente marcada pela cautela. A despeito dele, em um primeiro momento, não parecer questionar a sinceridade e a boa vontade do abade, Leibniz se mostra convencido da falta de realismo de seu plano. Dessa forma, ele escreve a Bignon em uma carta datada de 4 de junho de 1712: “Apesar do projeto ter alguma semelhança com a *Utopia* de Thomas Morus, é sempre bom ver as ideias de pessoas inteligentes e bem-intencionadas” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Ele também diz a Grimarest: “(...) uma vez que é permitido escrever romances, por que considerariamos sua ficção ruim, se ela nos trouxesse de volta à era de ouro?” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 25)⁵⁴. A comparação com outros projetos de paz⁵⁵ também mostra que Leibniz não vê a ideia como algo inovador. Além disso, a credibilidade do projeto é prejudicada pelo fato de conter erros históricos (por exemplo, sobre a origem do Império⁵⁶). A falta de conhecimento histórico e diplomático – ou seja, da situação *real* das relações internacionais – é uma crítica que perpassa todas as observações de Leibniz e sua correspondência com o abade. Às dúvidas, Leibniz acresce a *ironia* na mesma carta a Grimarest:

Vi algo do projeto do Sr. de Saint-Pierre para manter a paz perpétua na Europa. Lembro-me do lema de um cemitério com esta palavra, *pax perpetua*;

53 Sobre as diferentes versões de seu projeto, ver a *Correspondência Leibniz-Castel de Saint-Pierre* (abrev.: CLSP) (LEIBNIZ, 1995, CLSP, pp. 13-18).

54 Carta a Grimarest de 4 de junho de 1712.

55 Leibniz evoca *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde*, publicado em Paris em 1623 por Emeric de la Croix, e o projeto do Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Ele também mencionará em suas *Observations sur le Projet de paix perpétuelle* os esforços de Henri IV, embora questione sua sinceridade (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 35-36). Sobre o projeto de Henri IV, ver *Securitas publica* (1670) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 182).

56 Carta de 14 de junho a Bignon (LEIBNIZ, CLSP, 1995, p. 24).

porque os mortos não lutam: mas os vivos têm outro temperamento, e os mais poderosos dificilmente respeitam os tribunais (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 24).

Leibniz já havia usado a imagem do cemitério em *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (1688-1689)⁵⁷ e no prefácio do *Code diplomatique du droit des gens* (1693). Essa referência exerce para ele uma dupla função. i) Ela serve para denunciar todos aqueles que têm a palavra “paz” na boca e, na realidade, somente pensam em conquistar pela força e subjugar (como Louis XIV). A paz que eles desejam é, se não a paz dos mortos, pelo menos a paz dos povos reduzidos à escravidão. ii) Ela serve para mostrar que uma paz perpétua é impossível entre as pessoas e que aqueles que a defendem sem segundas intenções ignoram a realidade das coisas e a “fraqueza dos acordos no papel”, devido ao caráter habitual dos príncipes. Como dizia Lisandro⁵⁸, as crianças brincam com nozes tal como os velhos com juramentos, “hoje se diria, sem equívoco, de muitos poderosos que eles brincam em casa com cartas e na república com tratados” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, p. 5)⁵⁹.

É por isso que um ilustre gaiato na Holanda, por ter o costume de pendurar um emblema na frente de sua casa com a inscrição *Paz Perpétua*, posicionou logo abaixo desse belo título a representação de um cemitério. Seguramente, neste endereço, a morte trouxe tranquilidade (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).⁶⁰

57 Passagem supracitada.

58 Lisandro, ou ainda Lysandre, em francês, viveu na Grécia da Antiguidade. Ele foi um proeminente general de Esparta que contribuiu decisivamente para a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.), após liderar a vitória da frota naval espartana na Batalha de Egospótamos (em 405 a.C.). Ele morreu uma década depois (em 395 a.C.). Seu nome em grego antigo dórico é Λύσανδρος (N. do T.).

59 Ver Plutarco (1971, Lysandre, VIII, 5, p. 182).

60 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Leibniz cita ainda o epitáfio de Lieuwe van

A paz só pode ser encontrada no túmulo. Leibniz sublinha o seguinte paradoxo: “acontece por vezes que, devido à situação dos territórios ou à conformação dos tempos, um príncipe deva estar sempre em guerra e, contudo, sempre celebrar tratados de paz e alianças” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Restam tantos tratados entre Carlos V e Francisco I “que poderíamos pensar que não sobrou tempo algum para que combatessem; mas nos lembramos de tantos atos de hostilidade que parece que eles jamais fizeram paz” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

A correspondência que se inicia com o abade de Saint-Pierre a partir do começo de 1714 (com a direta solicitação do abade para que Leibniz avaliasse o seu projeto) permite que Leibniz se aprofunde mais nesse tema e levante objeções específicas. Leibniz nunca se mostra hostil ao projeto, chega a se declarar disposto a apoiá-lo e até propõe melhorias. A sua divergência emerge, não obstante, de questões nas quais o *direito* e o *fato* se misturam. Elas dizem respeito à natureza da soberania, aos direitos históricos adquiridos pelas potências europeias, ao caráter dos príncipes, bem como a esse equilíbrio dos poderes ou do balanço de forças na Europa, que fornece, aos seus olhos, a melhor garantia de paz ou, pelo menos, a melhor garantia contra a guerra perpétua.

Na missiva ao abade de Saint-Pierre, em 7 de fevereiro de 1715, Leibniz reconhece as qualidades e até a solidez de seu projeto, mas insiste nos obstáculos que se opõem à sua consecução. O plano, para se concretizar, depende apenas da vontade dos homens. Mas este é justamente o problema! Na medida em que obter o conjunto de seus requisitos é extremamente difícil: 1. é imprescindível que os príncipes o queiram, que isso seja do seu interesse, e 2. que se chegue a um número suficiente de príncipes que concordem com isso ou, em todo o caso, que os mais poderosos o subscrevam, ou seja, é necessá-

Aitzema (1600-1669): “*Qui pacem quaeris libertatemque, Viator, / Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies*” (“Tu que procuras a paz e a liberdade, Viajante, / Ou as encontrarás em lugar nenhum ou sob este túmulo”) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

rio o acordo precisamente por parte daqueles que têm pouco interesse em ver o seu poder limitado por meio de tratados. Decerto é mais fácil pôr fim ao Grande Cisma do Ocidente (bastariam 5 ou 6 pessoas para isso, segundo Leibniz), unir as igrejas, até mesmo um soberano erradicar a peste ou a fome em seu estado do que acabar definitivamente com a guerra. Um ministro só poderia recomendar a seu príncipe um projeto desse tipo se ele, o ministro, estivesse “à beira da morte, sobretudo se interesses familiares não o obrigassem a continuar a sua política até o túmulo e além” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 31). Por conseguinte, ele teria que estar em uma situação que o liberasse de qualquer outro interesse. Contudo, “não há nenhum ministro que queira propor ao Imperador a renúncia à sucessão da Espanha e das Índias” somente a fim de evitar a guerra.

Em sua resposta (na carta de 3 de março de 1715), o abade acusa Leibniz de não ser sincero, mesmo de ser propositalmente ambíguo: o filósofo alemão fingiria aprovar o projeto, mas o julgaria na verdade irrealizável, pois tenciona que um ministro não poderia aconselhar seu próprio príncipe, exceto à beira da morte. Por fim, o abade indaga o que ele responderia se seu governante (no caso, o Rei da Inglaterra) publicamente lhe pedisse para avaliar esse projeto.

Leibniz responde, na carta de 4 de abril de 1715, explicitando melhor seu pensamento: alegar que não é fácil convencer um ministro a sustentar tal programa não quer dizer que o projeto não seja sólido (LEIBNIZ, 1995, , CLSP, p. 54). A proposta é consistente, mas difícil de apoiar, por duas razões principais, relacionadas tanto 1. à posição do ministro; quanto 2. ao caráter e à ambição dos soberanos.

1. O ministro que aconselhasse o seu príncipe a assinar o tratado de paz perpétua ultrapassaria a sua função. Aquilo concernente ao próprio poder, ao seu exercício e à sua independência, não é da competência de nenhum ministro. Um príncipe responderia a este ministro: “Você extrapolou a sua esfera, eu não o tomei ao meu serviço para que atasse as minhas mãos” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 55). Um ministro não deve se pronunciar sobre as prerrogativas de um príncipe, sobre o uso que ele faz de seu poder, deve contentar-se em servir.

2. Um príncipe é ambicioso. Sua ambição sempre o levará a preferir “a independência de sua coroa”. Um príncipe tem em vista sua glória, é muito apegado a seu poder, e é difícil enxergar aquilo que o convenceria a renunciar formalmente, de livre e espontânea vontade, ao direito de guerra e de paz. Esse direito é um atributo da soberania e, ainda que Leibniz não o diga explicitamente, está claro que, em sua visão, renunciar a ele prejudicaria a própria essência da soberania.

Um ministro só poderia aconselhar um projeto desse tipo à beira da morte, porque é o único momento em que poderia sair de sua “esfera” sem risco, uma vez que não teria mais nada a perder: “frequentemente, não ousamos combater as paixões daqueles de quem desejamos manter o favor, salvo quando acreditamos não precisar mais deles” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 56).

Leibniz se declara disposto a apoiar um projeto “próximo [daquele apresentado pelo abade]” diante do Rei da Inglaterra (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 58). Uma tal asserção equivale a aprovar o projeto do abade, desde que existam certas mudanças e correções, as quais ele lista depois. Como na carta de 2 de outubro de 1716, na qual desenvolve novas objeções, mas cuja indicação, por ora, não é oportuna.

Sem dúvida por sentir em Leibniz uma tenaz hesitação quanto ao seu projeto, o abade de Saint-Pierre lamenta, em sua resposta, que o filósofo alemão, como Descartes⁶¹, não seja suficientemente interessado pela política e tenha privilegiado o progresso das outras ciências (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 69)⁶². A resposta de Leibniz a esta última censura, em sua derradeira carta a Saint-Pierre, permite aprofundar o verdadeiro papel que, em sua perspectiva, a

61 Cumprir indicar que Descartes jamais dedicou uma obra ao tema da política, e em seus textos publicados as passagens sobre este tópico são lacônicas ou colaterais. Não obstante, este assunto foi abertamente discutido em sua correspondência, como mostram algumas cartas trocadas com a princesa Elisabeth da Boêmia, nas quais ele é instado por ela a comentar as ideias de Maquiavel (N. do T.).

62 Carta do abade de Saint-Pierre de 14 de setembro de 1716.

política e aqueles que a exercem devem ter. Ele escreve:

Você está certo, senhor, em julgar que a filosofia civil⁶³ é ainda mais importante do que a filosofia natural. Ela ensina a tornar os homens tão felizes quanto possível por meio dos seus atuais conhecimentos e poderes; mas a filosofia natural busca ampliar o esclarecimento e os poderes deles: o que segue devagar, ao passo que a primeira pode seguir rapidamente, se nós quisermos (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 92).⁶⁴

Os príncipes, se quisessem, poderiam pôr fim a todas as guerras e se ocupar apenas com o bem-estar de seus povos. Isso depende deles, mas eles o desejam? A política é certamente mais importante do que a filosofia natural, posto que seu objetivo é a felicidade dos homens. Mas essa felicidade é condicionada pelo estado atual do conhecimento e das capacidades humanas. Tais conhecimentos e habilidades só podem aumentar por meio dos avanços da filosofia natural. Daí a dependência e mesmo a subordinação da política a esta última. A filosofia natural e a metafísica, da qual a primeira extrai os seus princípios, tornam-se, em última análise, tão importantes ou até mais relevantes do que a filosofia civil, pelo menos como *meios* para o fim que esta última almeja. Trabalhar pelo avanço do esclarecimento é, portanto, certamente para Leibniz um caminho mais seguro do que um projeto político de paz perpétua, que colide frontalmente com os interesses e hábitos de potências europeias rivais e ambiciosas. É uma via mais segura para atingir o fim para o qual confluem todas as ciências, naturais e também civis: *a felicidade do homem*⁶⁵.

63 Embora tenhamos optado por verter *philosophie civile* por *filosofia civil*, dado serem palavras correspondentes em francês e em português, nesse caso é possível a tradução por *filosofia política*, a qual se desloca um pouco o sentido, também explora, interpreta, os pontos em debate (N. do T.).

64 Carta de Leibniz de 19 de outubro de 1716.

65 Nesse ponto, ver Rateau (2018).

Isso não significa, evidentemente, que Leibniz considere que não há nada a esperar da política e daqueles que exercem o poder. Muito pelo contrário: a ciência precisa da política para se desenvolver e para instaurar o *Império da razão*, objetivo último da ciência política (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 277). Ela precisa do apoio do príncipe, e o príncipe sábio é aquele que entende todos os benefícios que pode obter de seu desenvolvimento – assim como com o das artes e letras – em seu Estado: uma glória mais consistente e duradoura do que a que ele poderia obter em batalhas e conquistas, com cidadãos mais felizes e virtuosos (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 617)⁶⁶. O avanço do conhecimento, os benefícios obtidos de sua aplicação prática, beneficiam primeiro o Estado onde tais progressos são incentivados, mas não apenas. Por meio da troca entre estudiosos, pela disseminação de novas técnicas, esses avanços ultrapassam as fronteiras nacionais para o proveito, na verdade, de todo o gênero humano.

O cosmopolitismo *científico* está a serviço do cosmopolitismo *teológico-moral*, pois aquele que trabalha para aumentar o conhecimento torna também mais bem conhecidas “as maravilhas da substância soberana” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 615)⁶⁷, contribui para o aperfeiçoamento do homem, para a felicidade pública, para o bem geral e a glória de Deus – na qual consiste, segundo Leibniz, a verdadeira *piedade*. Logo, é do progresso do esclarecimento que pode vir a paz, a tranquilidade, a felicidade, e não, com efeito, dos projetos de paz supranacionais, cuja realização irá necessariamente se deparar com dificuldades intransponíveis e a ambição de soberanos ciosos de suas prerrogativas. Ao fim e ao cabo, apenas a ciência é capaz de superar a lacuna entre os objetivos do cosmopolitismo teológico-moral e as exigências de uma política concreta que deve levar em conta as correlações reais de poder e o que Leibniz denomina “a condição das coisas humanas” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5,

66 Ver *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

67 Ver também *Dialogue entre Théophile et Polidore* (1679) (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2240).

p. 51)⁶⁸. Assim, não há contradição nem ambiguidade⁶⁹ em Leibniz quando ele defende uma visão cosmopolita ao mesmo tempo em que protege os interesses dos príncipes alemães, em uma Europa pressionada pela dominação e pelo expansionismo francês.

4. CONCLUSÃO: COSMOPOLITISMO OU INTERNACIONALISMO

Em seu livro *La pensée politique de Leibniz*, Émilienne Naërt distingue, por um lado, o *internacionalismo* que “reconhece e admite a multiplicidade e a variedade das nações e dos Estados (...) como elementos distintos de um conjunto mais vasto que os uniria na harmonia de sua diversidade”; e, por outro lado, o *cosmopolitismo*, “por definição, unitário”, que “estabelece toda a humanidade como somente um único agrupamento social” (NAËRT, 1964, pp. 70-1). Se aceitarmos essas definições, é verdade que, no plano político, Leibniz está mais próximo do *internacionalismo* do que do *cosmopolitismo*. Ele defendia um cosmopolitismo teológico, moral, científico e religioso⁷⁰, mas um internacionalismo em questões políticas. Quanto à paz, como vimos, apenas o progresso do esclarecimento, das luzes, um progresso transnacional, poderia promovê-la. O projeto de Castel de Saint-Pierre parte sem dúvida de uma boa intenção, porém nos leva a questionar: paz, sim, mas a que preço? Sob quais condições? É possível – e mesmo desejável – chegar a uma paz *definitiva*? Pode um príncipe, e ele aceitará, ter as suas mãos amarradas, renunciando ao direito à guerra? Leibniz, que estava a par da realidade política

68 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

69 Ao contrário de uma ideia de *duplicidade*, de *ambiguidade*, que o abbade Saint-Pierre tenta atribuir à posição de Leibniz, conforme mencionado (N. do T.).

70 A questão da unificação das Igrejas não está separada de desafios políticos. Desse ponto de vista, ela se situa na intersecção do cosmopolitismo e do internacionalismo: se as Igrejas devem ser capazes de concordar sobre um certo número de dogmas fundamentais comuns e de tender a uma forma de unidade doutrinária, é permitido a elas preservar suas próprias especificidades (ritos, cerimônias, costumes particulares), de sorte que a identidade cristã não deve conduzir à abolição da diversidade de confissões e de maneiras de honrar a Deus.

de sua época, somente poderia enxergar com certo ceticismo o projeto do abade. Ele certamente pensava que, em vez de trabalhar por uma utópica paz perpétua, era melhor trabalhar para evitar a guerra perpétua, superando os conflitos religiosos e assegurando, tanto quanto possível, um equilíbrio entre as potências europeias, de maneira que nenhuma delas, qualquer que fosse a sua força, tivesse interesse em arriscar um confronto com as outras.

Há, em Leibniz, tanto a ideia de uma comunidade humana além das fronteiras, que faz parte da República universal dos espíritos, sob o Monarca divino, quanto a necessidade de observar a diversidade dos Estados concretos, que são formas singulares e historicamente constituídas nas quais os homens vivem e se organizam. Leibniz reconhece a cada nação (que colige os laços da língua, das práticas, dos costumes) seu “gênio” próprio, irreduzível a qualquer outro, e, por consequência, sua particularidade, a qual não deve ser apagada em nome de um universalismo abstrato. A *harmonia* – aqui e em outros lugares – consiste precisamente no equilíbrio, na compensação entre a unidade e a pluralidade, a identidade e a diversidade: a diversidade e a pluralidade dos Estados concretos não devem fazer esquecer a identidade do gênero humano nem a unidade fundamental do direito natural e das regras da justiça universal. Pelo contrário, uma “Monarquia universal”, como a aquela sonhada pelo Rei Sol, um “Estado mundial”, seria algo contrário a esse princípio de variedade e introduziria a uniformidade, negando tais individualidades históricas, linguísticas e “culturais” – como diríamos hoje – que são as nações. Na medida em que elas são a riqueza do mundo, como as substâncias individuais que miram o universo cada uma à sua maneira, a partir de seu próprio ponto de vista e, desse modo, o multiplicam e o fazem variar infinitamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, SANTO. (2000). *A cidade de Deus*. 2 vol. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BELAVAL, Y. (1969). *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- CÍCERO, M. T. (2014). *Discussões tusculanas*. Uberlândia: EDUFU.
- CICERONE, M. T. (1974). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo stato, Le leggi, I doveri*. (volume primo). Torino: UTET.
- _____. (1997). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*. (volume secondo). Torino: UTET.
- _____. (2007). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. De natura deorum. De senectute. De amicitia*. (volume terzo). Torino: UTET.
- COUTURAT, L. (1901). *Logique de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- _____. (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- FICHANT, M. (2016). *Leibniz : l'allemand, le français, l'universel*. Paris: Société d'études leibniziennes de langue française. En ligne: Société d'études leibniziennes de langue française.
- GAIADA, G. (2019). *Leibniz et la justification de la guerre : une reconstruction selon les modalités déontiques et le droit naturel*. In: *Studia Leibnitiana*, 51/1, Hannover, pp. 42-75.
- GRUA, G. (1948). *Textes inédits*. Paris: PUF.
- HOBBS, T. (2002). *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- LAÉRCIO, DIÓGENES. (1988). *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNB.
- LEIBNIZ, G. W. (1768). *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*. Edited by L. Dutens. vol IV. Geneve: De Tournes.
- _____. (1859-1875). *Œuvres de Leibniz – publiées par Alexandre Foucher de Careil*. Paris: Didot.
- _____. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), 7 tomes, Berlin.

- _____. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe* – édition de l'Académie des Sciences. Berlin: Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin.
- _____. (1955). *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* – édition de André Robinet. Paris: CNRS.
- _____. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Gallimard.
- _____. (2023). *Ensaios de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e origem do mal*. Tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- LUCRÉCIO, TITO CARO; CÍCERO, MARCO TÚLIO; SÊNECA, LÚCIO ANEU. MARCO AURÉLIO. (1973). *Coleção Os pensadores. Antologia de textos de Epicuro. Da Natureza. Da República. Consolação a minha mãe Hélvia. Da tranquilidade da alma. Medeia. Apocoloquintose do divino Cláudio. Meditações*. São Paulo: Abril Cultural.
- LUTHER, M. (1957). *De servo arbitrio “On the enslaved will” or the The bondage of the will*. New York: Revell.
- MARC-AURÈLE. (1945). *Pensées pour moi-même; suivies du manuel d'épictète et du tableau de cebes*. Paris : Garnier Frères.
- NAËRT, E. (1964). *La pensée politique de Leibniz*. Paris: PUF.
- PLUTARQUE. (1971). *Vies. Pyrrhos-Marius – Lysandre-Sylla*. Tome VI. Paris: Société d'Édition Les belles Lettres.
- RATEAU, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris: H. Champion.
- _____. (2018) « La philosophie et l'idée d'encyclopédie universelle des connaissances selon Leibniz », *Archives de Philosophie* 2018/1 (Tome 81), pp. 115-141.
- ROBINET, A. (1994). *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: PUF.
- TACITO, CORNELIO. (1968). *Opere. Annali, Storie, Germania, Agricola, Dialogo degli oratori*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

ESPINOSA E A DIVERSIDADE ENTRE ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO

Benito Maeso
Professor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
prof.maeso@gmail.com

RESUMO: Dentro do programa curricular da Base Nacional Comum para o Ensino Médio, a promoção da ética e dos direitos humanos é uma categoria constitutiva do programa das Ciências Humanas, no geral, e da Filosofia, em particular. Com base neste pressuposto, o artigo relata uma experiência de abordagem sobre questões de etnia, gênero e sexualidade em turmas do 2º ano do Ensino Médio do IFPR, campus Colombo, a partir de uma leitura de elementos selecionados da Ética e do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. O fundamento teórico para a abordagem temática a partir do espinosismo consistiria em uma interpretação dos conceitos de Modo, Atributo e Substância, esta entendida como perfeitíssima. Se, para o autor, a Substância se mostra em diversos modos e com diversos atributos, e cada ser é modo diverso da mesma Substância, ou seja, Deus, logo: a) se o ser humano é modo da Substância e esta é perfeitíssima, não se pode dizer que aquele incorra em falta perante Deus por ser como é, e; b) se a ordem da Natureza também é perfeitíssima (pois *Deus, sive Natura*), diferenças de gênero, etnias, corpos e sexualidades são apenas modos do atributo extensão: afirmá-las como pecados ou falhas é dizer que a Substância não é Perfeita.

PALAVRAS-CHAVE: Diversidade; Espinosa; Substância; Modo; Perfeição.

*I'm beautiful in my way 'cause God makes no mistakes
I'm on the right track, baby, I was born this way*

Lady Gaga

INTRODUÇÃO: A RAZÃO DA ESTRATÉGIA – DADOS, CENÁRIOS E DESCRIÇÃO DA BASE DA EXPERIÊNCIA

No Brasil, dados coletados pelo IBGE¹ divulgados em 2022 apontam que, oficialmente, cerca de 2% da população brasileira se identifica como LGBTQIAPN+, ainda que na mesma pesquisa cerca de 3,5% ou não soube ou recusou-se a responder e outras estimativas apontam que cerca de 10% da população pode ser identificada desta forma². Porém, a advogada e ativista Márcia Rocha, em entrevista ao portal Terra em 31/05/2022, aponta diversas causas para o que é chamado por ela de “subnotificação”, como o medo de punições, hostilidades e julgamentos sociais, a ignorância sobre o tema – fruto, por exemplo, da não-discussão sobre educação sexual nas escolas – e fatores como vergonha e repressão interna, visto que sexualidade ainda é um tabu social. “Quanto mais liberal o país é, ou seja, quanto mais direitos humanos

1 PNS – Pesquisa Nacional de Saúde: Orientação Sexual autoidentificada da população adulta. Cfe. ROCHA, M. (2022) População LGBT no Brasil é maior do que os números divulgados. *Terra Nós. Portal Terra - Opinião*. (vídeo). Disp. In <https://www.terra.com.br/nos/opiniao/marcia-rocha/videos/populacao-lgbt-no-brasil-e-maior-do-que-numeros-divulgados,3594376d50bc1171f5bb2b2843289fd40f31d38n.html>

2 Estimativas da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transsexuais, de acordo com dados constantes no site do STJ sobre a decisão da 4ª Turma do Tribunal a respeito da união estável de um casal no Rio de Janeiro. Cfe. ROCHA. (2022) Idem, ibidem.

ele tem, quanto mais autonomia os seres humanos têm em um país para ser, para viver e para expor aquilo, a forma como são e se sentem, maiores são estes números” (ROCHA, 2022, s/n).

Dentre estes fatores limitantes, é possível supor que o medo causado pela censura, violência e opressão sociais façam com que, principalmente entre adolescentes, não haja registros exatos – apenas estimativos – de seu percentual na sociedade como também dos casos de violência contra este segmento populacional (cfe. pesquisa realizada pelo SUS³). No Ensino Médio, este tema é especial foco de tensão, visto a fase conflituosa que define a adolescência e a crescente ocorrência de casos de *bullying*⁴ e de intolerância no ambiente escolar. As discussões e a abordagem sobre gênero nas escolas – e na prática docente – esbarram em práticas diárias de preconceito, intolerância e opressão, seja por parte de alunos e alunas como de famílias. Dados da Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil⁵ (2016) mostram que 73% do total de estudantes LGBTQIAPN+ já sofreram agressões verbais e 36% agressões físicas no ambiente escolar.

E uma das maiores fontes da opressão contra estas populações tem origem em dogmas e superstições, filhas diretas do medo daqueles que oprimem em

3 Cf. PUTTI. (2020) Um LGBT é agredido no Brasil a cada hora. *Carta Capital*. Disp. <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/um-lgbt-e-agredido-no-brasil-a-cada-hora-revelam-dados-do-sus/> Acesso 13 abr 2023 11:43

4 BORGES (2019) Casos de bullying e discriminação aumentam entre alunos e professores nas escolas de SP, diz pesquisa. *GI São Paulo*. Disp. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/12/18/casos-de-bullying-e-discriminacao-aumentam-entre-alunos-e-professores-nas-escolas-de-sp-diz-pesquisa.ghtml> Acesso 11 abr 2023 17:00

5 MATUOKA (2018) Por que a escola brasileira precisa discutir gênero e orientação sexual. *Centro de Referência em Educação Integral – EI*. Disp. <https://educacaointegral.org.br/reportagens/por-que-a-escola-brasileira-precisa-discutir-genero-e-orientacao-sexual/> Acesso 04 jan 2023 15:09

e TOKARNIA (2016) Mais de um terço de alunos LGBT sofreram agressão física na escola, diz pesquisa. Agência Brasil. Disp. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-11/mais-de-um-terco-de-estudantes-lgbt-ja-foram-agredidos-fisicamente-diz> Acesso 23 mar 2023 11:00

relação ao objeto de sua opressão. A ascensão do discurso teológico, embebido de dogmatismo, no cenário social e político brasileiro atual, traz consigo a tentativa de validação dos preconceitos por meio da ameaça de punição de uma ou mais entidades sobrenaturais. Ao mesmo tempo, é um dos assuntos que maior engajamento gera no corpo discente, até pelo fato da pouca ou nenhuma discussão sobre tais temas no ambiente familiar ou religioso ao qual tais adolescentes pertencem.

Teoriza-se que a ausência de discussões e acolhimento em tais instâncias pode estar diretamente associada ao medo, que, para Espinosa, é a causa que dá origem, mantém e amplifica a superstição e o preconceito, visto que os seres humanos, em sua grande maioria, procuram a Deus não por causa Dele, mas sim com seus próprios objetivos em mente. É possível depreender tal raciocínio a partir do seguinte trecho do Escólio da Proposição XLI do Livro V da Ética (“é principalmente pelo medo de serem punidos com terríveis suplícios após a morte que eles são induzidos, tanto quanto o suporta sua fragilidade e seu ânimo impotente, a viver segundo a prescrição da lei divina” – ESPINOSA, 2015, E V, PROP XLI, ESC.) e de uma leitura atenta do prefácio do *TTP*, notadamente no trecho abaixo:

Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas de mulher, chamam cega à razão (porque não pode indicar-lhes um caminho certo para as coisas vãs que eles desejam) e vã à sabedoria humana; em contrapartida, os delírios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que os seus decretos não estão inscritos na mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos; os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela (ESPINOSA, 2019, p. 126).

Em nome dessa doutrina finalista, a própria ideia de um Deus supremo e perfeitíssimo é profanada, servindo como desculpa para os desejos de poder destes humanos, que O concebem à sua imagem e semelhança. Como Espinosa já mostrava no Apêndice do Livro I da *Ética*,

[...] todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo (ESPINOSA, 2015, E I Apêndice, p. 111).

A prática docente traz a experiência de que a busca de uma estratégia para a abordagem dos temas de gênero, igualdade, diferença e multiplicidade de identidades entre @s discentes muitas vezes esbarra em um uso instrumental do sagrado, que funciona como um escudo contra ferramentais teóricos contemporâneos maldosamente associados à infame “ideologia de gênero⁶”. No intuito de desviar de tais barreiras – e levando em conta as exigências da Base Nacional Curricular Comum – BNCC sobre habilidades e competências que envolvam o estudo da *Ética* como campo filosófico e social – escolheu-se o recurso a elementos do Livro I da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*⁷ de Espinosa para trazer as temáticas delicadas relacionadas a preconceitos de

6 Cfe. REIS e EGGERT (2017, *passim*), o termo consiste numa falácia para desqualificar estudos de gênero na academia, induzindo a pensar que debater diversidade e diferença envolveria escolha ou convencimento de indivíduos sobre manifestações de sexualidade. Também seria uma estratégia para vetar debates sobre sexualidade no Ensino Fundamental e Médio, ocultando diferenças sob uma suposta “igualdade” como valor universal.

7 A serem citados como *E* e *TTP*, conforme a convenção mais comum dentro dos estudos espinosanos.

etnia, crença, gênero e sexualidade em turmas do segundo ano do Ensino Médio do Instituto Federal do Paraná – Campus Colombo, no ano de 2022.

As turmas dos cursos Técnico em Administração, Técnico em Informática e Técnico em Alimentos, somadas, abarcam um número de 95 discentes (48 alunos e 47 alunas) de diversas classes sociais, visto que o Instituto Federal tem, como sistemas de admissão, a prova de seleção e o sorteio de vagas remanescentes, com o compromisso de reserva de cota social e étnica de no mínimo 50% dos estudantes. O público estudantil, portanto, é bastante heterogêneo tanto em perfil socioeconômico como em sua origem e formação anterior.

Entre as turmas também é possível observar uma maioria de discentes que seguem religiões ligadas ao cristianismo (entre católicos, pentecostais, batistas, neopentecostais, etc.), existindo também volume significativo de discentes praticantes de religiões afro-brasileiras, espíritas e discentes que se manifestam agnósticos ou ateus (em uma proporção aproximada de 70-30% entre as categorias citadas na soma das turmas).

Neste grupo de estudantes, em específico, o número aproximado de discentes que se posiciona abertamente sobre questões envolvendo sua própria identidade de gênero é significativamente alto (cerca de 24 integrantes nas três turmas assumem-se como LGBTQIAPN+). Do ponto de vista étnico-racial do universo em questão, 19 discentes declaram-se pretos, pardos ou não-brancos.

Deixa-se claro, no entanto, que esta tática de abordagem tem mais a função de permitir uma entrada no tema, levantando um paradoxo no argumento de que haveria uma suposta condenação divina às questões de gênero – discurso que domina tal argumentação instrumentalizada – do que impor ou apontar uma resposta definitiva aos debates que, inapelavelmente, surgem em sala de aula. A defesa dos valores da multiplicidade, da diferença e da liberdade pressupõem o combate ao dogmatismo por meio da razão não-dogmática.

No roteiro do conteúdo pedagógico a ser aplicado pelo docente, seguin-

do as ementas constantes nos PPC – Projetos Pedagógicos dos Cursos do IFPR Campus Colombo, o debate sobre o conceito de Ética na Idade Moderna se situa entre a ética tomista, os debates sobre Liberdade, Necessidade e Contingência da ação humana (exemplificados a partir do estudo de Maquiavel) e a análise dos preceitos contidos nas formulações do Imperativo Categórico kantiano. Todas as abordagens, de acordo com as diretivas do IFPR e com os postulados da BNCC, devem conjugar a fidelidade conceitual com a chamada transposição didática, ou seja, trazer conceitos, problemas e conteúdos para a realidade discente, visando que as e os estudantes estabeleçam relações entre os conteúdos e seu cotidiano. Ainda assim, a carga horária destinada ao ensino de Filosofia é bastante reduzida na somatória geral do horário discente (01 hora-aula por semana nos cursos técnicos de Informática e Alimentos, cuja duração total é de quatro anos, e 02 horas-aula semanais no técnico em Administração, de duração total de três anos). As escolas técnicas federais exerceram sua autonomia perante a implantação verticalizada e sem debates da primeira versão do Novo Ensino Médio, não eliminando disciplinas ou itinerários; porém, a carga de matérias técnicas muitas vezes estrangula a necessária expansão da carga horária destinada ao chamado Núcleo Comum.

Os passos da aplicação da estratégia serão descritos ao final do relato. Neste momento, torna-se mister apresentar a justificativa conceitual para a abordagem do problema por meio do recurso à filosofia espinosana. É importante ressaltar na abordagem docente, para maior eficácia da estratégia e antecipar possíveis pontos de atrito com o corpo discente⁸, que: a) o ponto de vista abordado é o de Espinosa, que considera que a divindade existe; b) que há um contexto no conceito de divindade e na nomenclatura divina adotada pelo autor luso-holandês, e; c) a visão espinosana não acolhe de forma dogmática

8 Principalmente se a sala de aula tiver estudantes ateus ou que professem outras crenças de matrizes diferentes, inclusive porque a visão espinosana passa muito longe da matriz judaico-cristã e suas derivadas. Isso visa construir um terreno dialógico no qual o desconforto que a posição de Espinosa causa possa gerar situações produtivas do ponto de vista do ensino e da aprendizagem.

certos postulados da divindade tidos como senso comum, ao contrário, os contesta veementemente. Isto posto, além da discussão sobre a existência e natureza de Deus conforme a Ética, os conceitos de modo, substância e atributo são os pontos chaves para construir este trabalho.

A SUBSTÂNCIA DA ESTRATÉGIA

Para Espinosa, a existência da divindade é necessária e dedutível do conhecimento que temos de nossa própria existência, conforme o enunciado e a Demonstração da Proposição XI do Livro I (ESPINOSA, 2015, p. 59). A totalidade da divindade e sua manifestação de diferentes formas em toda a existência, que só pode ocorrer ou ser concebida nel@ mesm@, é exposta no enunciado da Proposição XV (“Tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” – ESPINOSA, 2015, E I P XV, p.69), reforçada pelo enunciado (“Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos”) e pelo corolário da Proposição XVI, “Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito” (ESPINOSA, 2015, E I P XV, p.73). Tais ideias reaparecem na Demonstração e no escólio da proposição XXIX (ESPINOSA, 2015, p. 95 e 97) e no apêndice do Livro I.

Na experiência docente, é possível notar que partir de tal ponto (a existência de Deus) é exitoso em diminuir resistências de discentes, infelizmente existentes como fruto tanto da doutrinação religiosa como de um preconceito, fruto do apego a valores questionáveis, de que o estudo da Filosofia promoveria o ateísmo ou um sentimento antirreligioso. Sabe-se que não é isso que está em disputa.

Mas estes pontos salientados por Espinosa, que para fins de estratégia docente já deverão ter sido apresentados à turma, levam a outras constatações (por dedução) que começam a dinamitar a falsa segurança fornecida pelos velhos dogmas. Dizer que Deus existe e opera *sob a necessidade de sua natureza* é descartar de pronto sua suposta natureza antropomórfica masculina, já que,

se assim fosse, não haveria Razão para a existência de outras formas de vida. É negar também que Deus possa ser concebido, por analogia, como um Rei ou um Juiz, visto tais papéis somente existirem nas sociedades humanas e não no mundo dito natural – como referido no *TTP* e apontado por Deleuze (2002).

Desde de que se conceba assim a liberdade de Deus, como a de um tirano ou a de um legislador, vinculamo-la à contingência física ou então à possibilidade lógica: introduzimos então a inconstância na potência de Deus, uma vez que ela poderia ter criado outra coisa, ou, pior ainda, introduzimos a impotência, já que a sua potência se encontra limitada por modelos de possibilidade. Além disso, fazemos existir abstrações tais como o nada na criação *ex nihilo*, ou o Bem e o Melhor na liberdade esclarecida (DELEUZE, 2002, p. 88).

Assim, Deus também não opera pela liberdade da vontade (Cfe. ESPINOSA, 2015, E I P XXXII, C II, p. 101), nem o sumo intelecto ou vontade dizem respeito à natureza de Deus (Cf. ESPINOSA, 2015, E I P XVII, esc., p. 77-81) e, mais importante de tudo, Deus não se alegra ou se entristece, não ama nem odeia ninguém (Cfe. ESPINOSA, 2015, E V P XVII, C, p. 595). Ou seja, crer na Ira de Deus contra os humanos é absurdo.

Em seu enunciado mais conhecido, *Deus, sive natura* (ESPINOSA, 2015, E IV P IV, D, p. 386), Espinosa demarca que a divindade é Natureza (*Natura*) naturante e natureza naturada simultaneamente, ou seja, substância e modos (*Deus sive substantia sive modii*). Deus é a natureza infinita e absoluta, e todas as coisas que são, assim o são – e são tornadas naturais (naturalizadas) por ele. Isto é, os modos, embora pertençam à natureza realizada, resultam da natureza divina. Sendo Deus absolutamente infinito e tudo nele sumamente perfeito, toda coisa existente se segue necessariamente da essência perfeita desta Substância.

Do que precede segue que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, visto que seguiram necessariamente da natureza perfeitíssima dada. E isso não imputa a Deus nenhuma imperfeição; sua própria perfeição, com efeito, nos obriga a afirmar isso (ESPINOSA, 2015, EI PXXXIII, Esc. 2, p. 103).

Para Espinosa, tanto as coisas particulares como os modos infinitos e eternos seguem de Deus e são determinados por ele tanto em sua existência como em sua essência, visto ser Deus a causa imanente e eficiente do real e não transitiva (ESPINOSA, 2015, E I P XVIII, D, pp. 81-83). Se a Substância se apresenta em diversos modos e possui diversos atributos, e cada ser é um modo diverso da mesma Substância, ou seja, Deus, é possível afirmar que “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015, E I P XXV, Corolário. p. 91). Logo, as coisas particulares não podem ter em si, como propriedades, atributos como bem e mal, ou bondade e maldade ou certo e errado.

Como dito por Espinosa no prefácio do Livro IV da *Ética*,

Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso; no entanto, nem boa nem má para o surdo (ESPINOSA, 2015, E IV, Prefácio, p. 377).

A projeção feita pelo ser humano entre o que é estritamente referente ao âmbito pessoal para algo fora do seu ser e, logo após, tais julgamentos pessoais para a totalidade da realidade acaba por deformar o julgamento sobre as coi-

sas, visto que leva o humano a conceber, conforme seu engenho, a existência de uma realidade extra-humana aos conceitos de bem e mal. Ainda que as palavras bem e mal possam evocar questões positivas como utilidade, não há, em Espinosa, uma separação ontológica entre tais conceitos ou predicados, sendo bem e mal dependentes apenas dos juízos dos homens, ou, melhor dizendo, a partir da construção de um juízo ou modelo, que os homens formam e preservam, em suas representações, como arquétipo das coisas, é que estes nomeiam as coisas da natureza como perfeitas ou imperfeitas de forma ignorante, o que inclui aos próprios seres humanos e à própria divindade, como é possível concluir a partir do *TTP*, com a ideia de que a natureza em si é o poder de Deus com outro nome, e a ignorância humana a respeito do poder de Deus é coextensiva à ignorância sobre a natureza. Em Espinosa,

De facto, tudo é feito pela potência de Deus e, além disso, como a potência da natureza não é senão a própria potência de Deus, nós não compreenderemos esta enquanto ignorarmos as causas naturais. É, portanto, insensato recorrer a ela quando ignoramos a causa natural de qualquer coisa, que o mesmo é dizer, a própria potência de Deus (ESPINOSA, 2019, p. 146).

Assim, Deus é suma perfeição não por não ter “erros”, por ser “bom” ou por “atender” os desejos daqueles que pedem os milagres, conceitos que só fazem sentido aos humanos, mas por ser *completo*, ou seja, ser em si a plenitude e ser feito da forma mais completa. E isso, em princípio, estende-se a tudo que o *constitui* (e este termo tem função nesta estratégia, visto que a repetição da ideia de Criador e Criatura, tão comum nas leituras das Escrituras feitas pelo vulgo, hierarquiza e separa Deus de seus modos, o que na mente do vulgo abre espaço para a soberba de crer que seu lugar por direito é o de arbitrar o que seria a vontade ou o desejo de Deus). O que mais interessa, para a estratégia docente, é ressaltar que, em Espinosa,

as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de Deus, os quais implicam sempre eterna verdade e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus [...] A potência de todas as coisas naturais não é outra coisa senão a própria potência de Deus. (ESPINOSA, 2019, pp. 166-167).

Assim, toda manifestação natural (o que inclui sexualidade, gênero e etnia, como será explorado posteriormente neste artigo) está conforme tais decretos e governo de Deus: se existe na Natureza, é potência divina. Ainda no *TTP*, lemos que

se a virtude e a potência da natureza são as próprias virtude e potência divinas, se as leis e regras da natureza são os próprios decretos de Deus, então temos absolutamente de admitir que a potência da natureza é infinita e que as suas leis são tão amplas que se estendem a tudo o que é concebido pelo próprio entendimento divino. De outro modo teríamos de admitir *que Deus criou uma natureza de tal maneira impotente e que as suas leis e regras são tão ineficazes que ele se vê frequentemente obrigado a vir de novo em seu auxílio se quer que ela se conserve e que as coisas se passem conforme deseja*, o que presumo ser completamente contrário à razão (ESPINOSA, 2019, p. 205-206, grifos nossos).

OS MODOS DE ESTRATÉGIA

Os modos, por sua vez, têm suas determinações a partir da Substância, pois se eles existem em Deus estão submetidos às suas causas e determinações. Os modos não são livres da mesma maneira que a substância, tendo sua liber-

dade determinada por ela. O próprio ser humano é, para o autor holandês, constituído por modos de dois dos infinitos atributos de Deus, o pensamento e a extensão, ou a ideia e seu objeto, o corpo, respectivamente. A mente humana, enquanto essencialmente uma ideia, e o objeto desta ideia, o corpo, pressupõem uma relação não causal entre um modo finito do atributo pensamento e do atributo extensão.

O corpo é uma relação composta ou complexa que subsiste através de todas as mudanças que afetam suas partes, estando continuamente sujeito ao impacto dos múltiplos e variados corpos à sua volta. A mente reflete tais relações e através delas, ou das afecções corporais, conhece os corpos externos, ainda que, ao final, todas as coisas sejam modos da Substância e perseverem para manter sua existência: “[...] as coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas” (ESPINOSA, 2015, E I P XXXIII. p. 101).

Assim, analisar a natureza humana é analisar a essência das pessoas, pois, por definição, essência é “[...] aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida” (ESPINOSA, 2015, E II, Definição II, p. 125 – e retomada em E II, P X, esc. II, p. 145). Conforme FRAGOSO (2009) observa,

se a natureza humana é constituída de modos dos atributos de Deus, se estes atributos são concebidos por si e o conhecimento de um não pode ser deduzido do outro, ainda que existam infinitos atributos, segue-se que só podemos conhecer dois dos atributos divinos: o atributo extensão e o atributo pensamento (FRAGOSO, 2009, pp. 86-87).

Logo, pode-se concluir que a chamada natureza ou condição humana só pode ser definida como uma forma necessária destes dois atributos. Não seria o humano, por uma “escolha”, que diria algo de forma rotunda sobre seus afetos, desejos ou busca do perseverar.

O próprio entendimento do que é ser um ser humano e das ações promovidas por tais seres envolve perceber que a humanidade, enquanto modo, recebe determinações de fora por outra coisa, que por sua vez, também sofre determinações pela infinidade dos modos infinitos da Substância. Assim, pode-se entender que ainda que a escolha de ações possa conter liberdade, há um certo escopo no qual tal liberdade ocorreria – o escopo da Substância. Espinosa expõe na Proposição XXVIII da Parte I da Ética:

Ora, também não pôde seguir de Deus ou de algum atributo dele enquanto afetado por uma modificação que é eterna e infinita (*pela Prop. 22*). Logo, deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada; o que era o primeiro. Ademais, por sua vez, esta causa, ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual demonstramos, há pouco, a primeira parte desta), deve também ter sido determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada, e por sua vez esta última (pela mesma razão) o é por outra, e assim sempre (pela mesma razão) ao infinito C.Q.D. (ESPINOSA, 2015, E II, P XXVIII, p. 93).

A perfeição da Substância pressupõe, nestes casos, que nenhum modo (animal, humano ou natural) pode ser compreendido como imperfeito por ser como é, pois derivado dos atributos extensos e de pensamento da própria Substância. De forma análoga, nada relacionado à mente ou aos afetos e desejos humanos é condenável *de pronto*, visto que fazem parte do ser e de sua liberdade determinada, também modo do atributo pensamento, e são *necessários* para a perseverança do *conatus*.

As afecções do corpo e as ideias das afecções na mente não são representações cognitivas desinteressadas e fragmentadas. Se o fossem, seriam apenas experiências dispersas e sem sentido. São modificações da vida do corpo e

significações psíquicas dessa vida corporal, fundadas no interesse vital que, do lado do corpo, o faz mover-se (afetar e ser afetado por outros corpos) e, do lado da mente, a faz pensar. Qual é o interesse vital? A existência e tudo quanto contribua para mantê-la (CHAUI, 2000, s/p).

Perseverar é, ao fim, buscar o viver da forma que mais apraz ao ser, pois isso parece ser o mais coerente inclusive do ponto de vista da Substância. Se buscamos viver da melhor forma possível, a questão que surge, conforme Marcos Ferreira de Paula (2021, p. 312) é “o que convém desejar antes e acima de tudo”? Aquilo que pode aumentar nossa potência de existir, nosso *conatus*, os afetos alegres. Conforme Espinosa, “o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (ESPINOSA, 2015, E III Def., p. 339). Da mesma maneira, Marcos Ferreira de Paula (2021) observa que, para Espinosa, todo afeto, alegre ou triste, é um tipo de conhecimento, pois

é uma ideia, uma expressão psíquica que exprime a variação da potência de agir da mente simultânea a uma afecção do corpo pela qual a potência deste igualmente varia. O afeto, em Espinosa, é um acontecimento do corpo (afecção) e da mente que dele é ideia, simultaneamente, pois é da essência da mente ser uma ideia da totalidade do seu corpo (as relações de proporção de movimento e repouso que o definem) e do que nele se passa (as variações de sua potência de agir). Se essa ideia for confusa, parcial, a qual só se explica por nossa relação com a exterioridade, o afeto é passivo, é uma paixão; porém, se for uma ideia adequada do que se passa em nós, que depende unicamente de nossa potência de pensar para ser explicada, o afeto é ativo, é uma ação (PAULA, 2021, p. 304).

O pensamento espinosano traz à baila a ideia já presente nos estoicos de que a busca pelo conhecimento e a ação de como chegar a tal estado operam

como uma “medicina” (CICERO *apud* CHAUI, 2020, p. 245) na qual o viver, o mundo, a vida e a experiência da Natureza e dos afetos alegres são os caminhos deste processo.

O filósofo, ao conhecer a natureza de sua mente e de seus afetos a partir de suas causas reais e do conhecimento da *Causa prima*, torna-se médico de si mesmo: seu conhecimento, que lhe proporciona a ideia verdadeira da união que a mente tem com a Natureza inteira, constitui ao mesmo tempo uma terapêutica e a cura, isto é, a felicidade enquanto exercício mesmo do intelecto sob a perspectiva da eternidade (CHAUI, 1999, p. 664).

E por qual razão o amor é central neste ponto da análise? É necessário desbaratar a confusão reinante, intencional ou não, associada entre o “amor que não ousa dizer seu nome” (DOUGLAS *apud* WILDE, 1998, p. 23) e a lascívia, considerada pecaminosa (PAULO DE TARSO, I GAL 5:19), ou à reprovação contida em Levítico 18:22 e 20:13, entre outras passagens. Tal tipo de polêmica se estende a certas interpretações dos textos sagrados judaico-cristãos que poderiam advogar uma reprovação de relações inter-raciais – como em Deuteronômio 7: 3-4, que reprova o casamento de israelitas com gentios de outras etnias – ou uma censura das relações entre cristãos e praticantes de outras religiões expressa por Paulo de Tarso em II CORÍNTIOS 6:14 (“Não vos prendais a um jugo desigual com os infiéis; porque, que sociedade tem a justiça com a injustiça? E que comunhão tem a luz com as trevas?”). Tais passagens, entre outras, historicamente têm sido utilizadas para infundir o medo e a superstição no âmago dos e das que seguem estas crenças, associando uma reprovação humana a jeitos diferentes de ser com uma hipotética reprovação divina a seus filhos.

Ora, basta relembrar a Proposição XVII da Ética v (*Deus é isento de paixões e não é afetado por nenhum afeto de Alegria ou Tristeza* – ESPINOSA, 2015, p. 545) e seu corolário, já citado anteriormente, para tornar o conceito de

pecado (o agir de modo a *desagradar* ou *não agradar* a Deus), da forma como arguido pelos que se dizem representantes da divindade, incompatível com a visão espinosana, sendo o mote do pecado apenas um exemplo daquilo que este autor condena com tanta veemência no *TTP*: o uso da superstição, do preconceito e do medo como ferramenta coercitiva e manipulativa em uma sociedade.

Ainda mais, a leitura espinosana permite afastar dois preconceitos comuns a respeito do Amor: o de que amar alguém ou uma coisa seria uma escolha, sem que sejamos tocados por algo externo – ou seja, afetados pela coisa amada – e de que o amor seria sinônimo de sofrer ou de devassidão, devendo ser evitado. Sobre a primeira questão, o autor nota que modos de pensar como amor, desejo, “ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar” (ESPINOSA, 2015, E II. Axioma III. pp. 127-8). E, a partir da interpretação da Definição VI do Livro III, uma das definições dadas por Espinosa ao amor é a de ser “uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa exterior como causa da alegria experimentada (ESPINOSA, 2015, p. 343 *apud* PAULA, 2021, p. 313).

Também seria ilógico alguém escolher, de caso pensado, um amor ou paixão sabendo que tal afecção traria o sofrimento (por exemplo, o preconceito social), pois quanto maior o afeto por nós com que imaginarmos ser a coisa amada afetada, tanto mais nos glorificaremos (ESPINOSA, 2015, E III, P XXXIV, p. 291). Ainda que o amar tenha uma dimensão passional e que uma paixão, em Espinosa, seja “uma ideia confusa sobre o que se passa em nós, quando nosso corpo afeta ou é afetado por algo (pessoa ou coisa) exterior” (PAULA, 2021, p. 312), tal paixão ainda assim é seguida pela ideia da existência e da presença do objeto exterior, seja outra pessoa ou Deus. O amor é constituído desta forma, e caracteriza-se como alegria passiva ou paixão alegre que aumenta o *conatus*, visto que

se, nesse caso, a potência do corpo é aumentada, a alegria experimentada determina a afirmação do desejo desse objeto, ainda que apenas esta ou aquela parte do corpo seja afetada, em detrimento de outras partes ou da totalidade complexa do corpo. E, no limite, se nenhum afeto mais forte e contrário surgir, tendemos aos esforços de repetição do mesmo afeto, tendemos a desejar sempre e mais, sob as mesmas circunstâncias, o mesmo objeto, considerado como causa do aumento da potência (PAULA, 2021, p. 313).

A segunda questão, considerando que o perseverar é fonte de felicidade, pode ser abordada pela Proposição XLII do Livro V da Ética (enunciado e demonstração): ninguém goza de felicidade por coibir ou interditar os afetos, mas a felicidade, este perseverar em si e no amor a Deus, dá o poder de coibir a lascívia. Portanto, ao ser nominada diretamente, esta não deve ser entendida como afeto equivalente a nenhum tipo de amor, muito menos ao amor que nos une à Substância, e certamente não pode ser considerada atributo indissociável de algum tipo específico do amar, seja às manifestações (modos) da divindade ou a outro ser humano (de gênero ou etnia igual ou diferente a si). Logo, o amor, como afeto alegre, é incompatível com o conceito abstrato e humano de pecado, visto que este último não encontra eco em Deus. Já o Amor, visto que é natural e passível de ser tocado pelo conhecimento das Causas, é atributo da Substância. Nesta chave, a mensagem do Cristo em João 13:34-35⁹ e João 15 (o *Mandamento do Amor*) ganha nova potência: “Um mandamento novo vos dou, que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei a vós, que também vós uns aos outros vos ameis. Nisto conhecerão todos que são meus Discípulos, se vós tiverdes amor uns entre os outros”.

9 Outras versões da mesma mensagem estão em Mateus 22: 36-39, Marcos 12:28-31 e Lucas 10:25-28: “Amarás o Senhor teu Deus com todo teu coração, e com toda tua alma, e com todo teu *entendimento*. Este é o primeiro e grande mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (grifos nossos). Estas passagens do Novo Testamento coadunam-se formidavelmente com as Proposições XV, XVIII e XX do Livro V da Ética.

COMO QUERÍAMOS DEMONSTRAR: A EXECUÇÃO E
O PASSO FINAL DA ESTRATÉGIA

Ainda que, por uma questão de tempo (a reduzida quantidade de horas-aula semanais) e de currículo escolar (a necessidade de cobrir um volume de conhecimentos extenso para a abordagem dos problemas histórico-conceituais do conceito de Ética, conforme as exigências da BNCC), não seja possível neste texto esmiuçar todas as observações e análises que surgiram da interação didática e da abordagem de tais temas em sala de aula, reforça-se que a sequência lógica exposta acima foi seguida experimentalmente nas atividades docentes com @s estudantes durante duas a três semanas de encontros pedagógicos.

Os passos executados nas três turmas seguiram a seguinte disposição:

1) Em um momento inicial, partiu-se da famosa referência a Einstein, na qual o físico alemão diz que crê no Deus de Espinosa, e da questão lógica subsequente: que Deus é esse ou no que tal divindade consiste? Para tal, foi exibido em sala um trecho do seriado *Cosmos: Mundos Possíveis* no qual o apresentador, o físico Neil de Grasse Tyson, apresenta em linhas muito gerais – e com recurso a animações – o pensamento espinosano e a ideia de que a divindade é cognoscível pelas leis da Natureza.

2) O desdobramento se dá a partir de um aprofundamento na discussão e interpretação da expressão *Deus sive Natura* – abrindo espaço para o corpo discente pesquisar e manifestar seu entendimento sobre o significado da expressão – trazendo à baila o questionamento sobre a dimensão da afirmação espinosana e sobre o pretensão primado humano dentre os seres da dita Criação, assim como da pretensão contida na ideia de que tais leis, sendo a própria expressão da divindade, poderiam ser alteradas a pedido dos humanos para satisfazer suas requisições (ou seja, a problemática do conceito de milagre, tido como uma violação das leis naturais). Afinal, por que razão uma Suma Razão criaria leis apenas para mostrar que pode descumpri-las a pedido humano?

3) O passo seguinte é a apresentação dos conceitos de Modo, Atributo e Substância, tecendo a relação dos dois primeiros com a ideia da Substância em sua perfeição. No movimento final, que ocupa o último encontro pedagógico, busca-se levar @s discentes à seguinte sequência de interrogações:

Se a Substância consta e consiste de infinitos atributos e se modifica em diversos modos, sendo cada ser um modo diverso da mesma Substância, ou seja, Deus, é possível afirmar que:

a) se o ser humano pode ser considerado como modo de dois atributos da Substância, pensamento e extensão, e a Substância é perfeitíssima, isto é, feita em sua totalidade e completude, não há nenhuma possibilidade de que um ser humano possa “agradar” ou “desagradar” a Deus por ser do jeito que é, ou seja, como pensamento e extensão derivados da divindade;

b) se a ordem da Natureza também é perfeitíssima, visto que o Ser de Deus é o Universo e as leis de Deus são as leis naturais, diferenças de espécies, gênero, etnias, corpos e sexualidades são apenas *modos* do atributo extensão, e não pecados ou falhas, visto que supor que uma corporeidade é naturalmente “errada” ou condenável – ou que Deus tenha arrependimento por tê-la criado assim – seria dizer que haveria falhas na Substância. E àquele que crê, é possível acreditar que Deus “errou” sem que tal pensamento caracterize um pecado capital?, e;

c) imaginar que a Substância pode ser *conhecida* pela crença (ou por uma crença apenas) e que, por tal razão, a interpretação de passagens de um livro estabeleceria hierarquias a serem seguidas sobre quem *crê* melhor é negar (mais que isso, é profanar) a possibilidade do *conhecimento* de Deus, pois equivaleria a dizer que os juízos humanos sobre a Escritura possuiriam verdade acima dos postulados da própria, das leis da Natureza ou dos decretos do próprio Deus.

Tais questões podem ser deduzidas a partir da interpretação da Demonstração da proposição XXXVIII do Livro II da Ética como uma afirmação de que, sendo alma e corpo outras formas de dizer Pensamento e Extensão, a

própria ideia que a Substância teria de tais atributos é, necessariamente, adequada, visto que pensada pela Substância perfeitíssima, assim como a ideia que a própria Mente tem de si ou do mundo. Corpos são como devem ser, peles têm a tonalidade que devem ter, afetos e afeições são como devem ser sentidas e entendidas pela Mente, ou seja, *como a Substância as pensou*.

Seja A algo que é comum a todos os corpos e que está igualmente na parte e no todo de qualquer corpo. Digo A não poder ser concebido senão adequadamente. Pois a sua ideia (*pelo Corol. da Prop. 7 desta parte*), será necessariamente adequada em Deus, tanto *enquanto tem a ideia do Corpo humano, como enquanto com as ideias das afecções do mesmo*, as quais (*pelas Prop. 16, 25 e 27 desta parte*) envolvem parcialmente tanto a natureza do Corpo humano, como a dos corpos exteriores, isto é (*pelas Prop. 12 e 13 desta parte*), *essa ideia será necessariamente adequada em Deus* enquanto constitui a Mente humana, ou seja, enquanto tem as ideias que estão na Mente humana; portanto (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*), a Mente necessariamente percebe A adequadamente, e tanto enquanto percebe a si mesma, como enquanto percebe o seu ou qualquer corpo externo, e *A não pode ser concebido de outra maneira* C. Q. D. (ESPINOSA, 2015, E II P XXXVIII D, pp. 193 e 195, grifos nossos).

As experiências de sala na aplicação de tal estratégia provocaram reações que oscilaram do choque e contemplação, reflexão e questionamento profundos daqueles que se abraçavam à imagem tradicional do Deus vingativo ao júbilo dos e das que, mesmo pertencendo a outras denominações ou crenças, sentiram-se acolhidos e defendidos por postulados ao mesmo tempo racionais, fundamentais para o conhecimento filosófico e a medicina dos modos da substância, e embebidos de profunda espiritualidade, fundamental para a medicina da alma dos que abraçam esta forma de ver o mundo.

Negar a pertinência da argumentação espinosana como resposta e solução que abre *ao menos a possibilidade* de retirar tais temas das brumas da intolerância obrigaria a quem se mantivesse eivado e encastelado em seus preconceitos – o que poderia ocorrer com alun@s ou com responsáveis recalcitrantes – a negar exatamente os pressupostos que muitas vezes são usados para justificar a crença em Deus, a saber: a Onipresença, a Onipotência e a Onisciência.
Q. E. D.

SPINOZA'S PHILOSOPHY AS A WAY TO START A DIALOGUE ABOUT DIVERSITY BETWEEN HIGH SCHOOL STUDENTS

ABSTRACT: In the curriculum of the Common National Base for Secondary Education in Brazil, the promotion of ethics and human rights is a constituent category of the Human Sciences program in general and in Philosophy in particular. In light of this directive, this article reports on an experience of approaching to issues of ethnicity, gender and sexuality in 2nd year high school classes at the IFPR Colombo campus (state of Paraná, Southern Brazil). The experience was based on a reading of selected elements from Spinoza's *Ethics* and *Theological-Political Treatise*. The theoretical foundation for the thematic approach based on Spinoza consists of an interpretation of the concepts of Mode, Attribute and Substance, the latter understood as the most perfect. If, for the author, the Substance shows itself in different modes and with different attributes, and each being is a different mode of the same Substance, that is, God, then: a) if the human being is a mode of the Substance and the Substance is most perfect, it cannot be said that he or she is at fault before God for being as he or she is, and; b) if the order of Nature is also most perfect (because God, sive Natura), gender differences, ethnicities, bodies and sexualities are only modes of the attribute extension: to affirm them as sins or faults is to say that Substance is not Perfect.

KEYWORDS: Diversity; Spinoza; Substance; Mode; Perfection.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA SAGRADA. (2023). Disp. <https://www.bibliacatolica.com.br/>
- BORGES, B. (2019). Casos de bullying e discriminação aumentam entre alunos e professores nas escolas de SP, diz pesquisa. *GI São Paulo*. Disp. <https://gi.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/12/18/casos-de-bullying-e-discriminacao-aumentam-entre-alunos-e-professores-nas-escolas-de-sp-diz->

- pesquisa.ghtml Acesso 11 abr 2023 17:00.
- BRASIL. (2018). Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC.
- CHAUÍ, M. (1999). *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____, (2020). “Anatomia e terapia da mente humana: o *De intellectus emendatione* de Espinosa”. In: *Discurso*, v. 50, n. 2, pp. 239–250. DOI 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.181250
- _____, (2000). *Paixão, ação e liberdade em Espinosa*. Caderno +Mais. Folha de São Paulo, 20 de agosto de 2000. Disp. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2008200006.htm>
- COSMOS: MUNDOS POSSÍVEIS. (2020) *Ladder to the Stars*. (Temporada 2 Ep. 1). 44 min. Dir. Ann Duryan; Brannon Braga. EUA: National Geographic.
- DELEUZE, G. (2002). *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta.
- PAULA, M.A. (2021). “Amor e conhecimento: Freud e Espinosa”. *Trans/Form/Ação*, V. 44 n. 4. Out-dez 2021. Pp 291-319. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.24.p291>
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP
- _____, (2019). *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. Lisboa: Casa da Moeda.
- FRAGOSO, E.A.R. (2009). “A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza”. *Cadernos Espinosanos*, v.21, pp. 83-95. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2009.89371>
- MATUOKA, I. (2018). Por que a escola brasileira precisa discutir gênero e orientação sexual. *Centro de Referência em Educação Integral – EI*. Disp. <https://educacaointegral.org.br/reportagens/por-que-a-escola-brasileira-precisa-discutir-genero-e-orientacao-sexual/> Acesso 04 jan 2023 15:09
- PUTTI, A. (2020). Um LGBT é agredido no Brasil a cada hora. *Carta Capital*. Disp. <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/um-lgbt-e-agredido-no-brasil-a-cada-hora-revelam-dados-do-sus/> Acesso 13 abr 2023 11:43

- REIS, T.; EGGERT, E. (2017). Ideologia de Gênero: uma falácia construída sobre os Planos de Educação Brasileiros. *Educação & Sociedade*, v.38, n.138, pp.09-26
- ROCHA, M. (2022). População LGBT no Brasil é maior do que os números divulgados. *Terra Nós. Portal Terra - Opinião*. (vídeo) Disp. <https://www.terra.com.br/nos/opiniaio/marcia-rocha/videos/populacao-lgbt-no-brasil-e-maior-do-que-numeros-divulgados,3594376d50bc1171f5bb2b-2843289fd4of31d38n.html>. Acesso 22 fev 2023 00:26
- TOKARNIA, M. (2016) Mais de um terço de alunos LGBT sofreram agressão física na escola, diz pesquisa. Agência Brasil. Disp. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-11/mais-de-um-terco-de-estudantes-lgbt-ja-foram-agredidos-fisicamente-diz> Acesso 23 mar 2023 11:00

A MÁQUINA S'IMAGINANTE DE SPINOZA

Diego Lanciote

Doutor, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil
di_lanciote@hotmail.com

RESUMO: Esse texto propõe a hipótese da “máquina s’imaginante” como sendo o constructo fundamental da teoria da imaginação de Spinoza e pretende justificar certa leitura que permita tal denominação. Para tanto, parte-se da noção de *contemplari externè* para, em seguida, explicar a noção interpretativa de *simul desconcertante*, a qual desempenha importante papel a fim de forjar a noção de *centramento em si*, noção que permite captar os efeitos de interioridade e exterioridade relativas ao indivíduo humano e cujo engendramento faz a natureza das coisas ser apreendida teleologicamente. A partir do *centramento em si* são examinadas e interpretadas categorias relevantes da imaginação, sendo a mais importante delas a *concatenatio*. Por fim, são indicados alguns desdobramentos da hipótese de leitura proposta.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação; *Simul desconcertante*; Centramento em si; Concatenação; Teleologia.

I. INTRODUÇÃO

Denominar “máquina s’imaginante” o constructo basilar da *teoria da imaginação* spinozana não é sem efeitos nem sem propósito. Já o uso da partícula “se” provoca, com toda sua ambiguidade, muitíssima estranheza, sobretudo pelo seu tom talvez arcaico. Spinoza escrevera na *Ethica* o verbo *imaginor* no lugar de sua forma ativa, *imagino*. Certamente, trata-se de um detalhe, no entanto, se o levarmos adiante, enfatiza-se a ideia geral de que o ato de imaginar é passivo: aquele que imagina algo s’imagina este algo pela própria imaginação. Todavia, essa passividade é posta como ativa, pois quem imagina vive o próprio ato de imaginar como se fosse produzido por si mesmo, de maneira autoestante (tal como um “sujeito” de ações), mas, contrariamente, ele é apenas um ator destas ações. Ele simplesmente encena tais ações produzidas pela própria imaginação. Todavia, ao fazê-lo, não meramente crê que seja autor (o que poderia nos levar para algo como uma “hipótese cínica”), ele as vive efetivamente como autor do agir, e é por isto que se diz aqui que ele é imaginado pela imaginação. Se essa ideia for correta, se ações imaginativas produzem um ator de ações que, de fato, as vive como seu autor, e assim podemos dizer que este autor/ator verdadeiramente produz tais ações (e mesmo delas é consciente [*consciuis esse*], recordando a diferença acentuada com respeito ao *conhecer* [*cognosco*]¹); se isto for correto, então a ambivalência entre autor/ator referida ao verbo *imaginor* pode ser expressa justamente pela partícula “se” como denotando a incidência da ação verbal passivamente no sujeito da ação, contudo, preservando a fórmula verbal ativa segundo a qual “alguém s’imagina isto ou aquilo”.

E se é um fato que Spinoza não escrevera *machina* explicitamente com respeito à imaginação, ele escrevera, porém, *fabrica* em referência ao corpo. Como derivado do verbo *faber*, um termo no espectro semântico de “forjar”, “arquitetar”, “estruturar”, *fabrica* circula no campo semântico de “construção”. Mais ainda, podemos achar uma interessante equivalência entre ambos os

1 Sobre a questão da *conscientia*, cf: BALIBAR, 2013, pp.125-148.

termos, *fabrica* e *machina*, justamente no *Appendix* da EI, no qual Spinoza escreve:

Assim também, quando vêem a fábrica do corpo humano, espantam-se, & através disto, porque ignoram as causas de tanta arte, concluem que ela se fabrica não por mecânica, mas por divina, ou sobrenatural, arte, e de tal modo se constitui que uma parte não dana a outra (SPINOZA, 2008, EI, Ap., p. 37)².

Assumo que a imaginação é tal construção, uma máquina. E também, sugerindo denominá-la *máquina s'imaginante*, pretendo impedir qualquer aproximação entre a escritura de pensamento de Spinoza e alguma sorte de humanismo, provocando, pois, uma aproximação anti-humanista da imaginação. Assim também podemos observar a imaginação de maneira *tópica*, e análoga às sucessivas *tópicas* freudianas com respeito ao aparelho psíquico, compreendendo aí seu efeito mais relevante, a saber, a própria inclusão de Spinoza em sua escritura, o que permite interessantes efeitos de leitura, notadamente, pelo fato da escritura *Ethica* ser ela mesma, enquanto escritura, efeito da imaginação. A *máquina s'imagina*, ela sempre já incessantemente *s'imagina*: trata-se, pois, da *impensada tópica* da *máquina s'imaginante*.

II. A CONSTRUÇÃO DA MÁQUINA S'IMAGINANTE

O escólio da EIIP29 permite-nos cirurgicamente adentrarmos a construção da *máquina s'imaginante* spinozana. Vejamo-lo:

2 “Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, & ex eo, quòd tantae artis causas ignorant, concludent, eandem non mechanicâ; sed divinâ, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat”. Todas as traduções são minhas.

Digo expressamente que a Mente não tem conhecimento adequado nem de si própria nem de seu Corpo nem dos corpos externos, mas somente confuso, todas as vezes que [*quoties*] percebe através da ordem comum da natureza, isto é, todas as vezes que [*quoties*] se determina externamente, justamente através do ocurso fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, & não todas as vezes que se determina internamente, notadamente através do contemplar-se simultaneamente muitíssimas coisas, a inteligir suas conveniências, diferenças & opugnações; com efeito, todas as vezes que [*quoties*] se dispõe internamente a este ou ao outro modo, então contempla-se clara & distintamente as coisas, como mostrarei abaixo (SPINOZA, 2008, EII, P29, Esc., p.70).

Spinoza contrasta, e mesmo opõe, “contemplar-se externamente” [*contemplor externè*] a “contemplar-se internamente” [*contemplor internè*]³. O *contemplar-se externamente* dá-se *quotidianamente* [*quoties*] pelo *ocurso fortuito das coisas* ou, o que é o mesmo, a *ordem comum da natureza*. E porque se trata de algo que se dá *quotidianamente*, tal ocurso pode ser considerado propriamente no âmbito do devir de afecções relativas ao corpo da Mente que se considera contemplar-se. É sobre isso que trata o enunciado da EIIP29: “A ideia da ideia de alguma afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado da Mente humana” (SPINOZA, 2008, EII, P29, p.63)⁴. Ao “contemplar-se externamente”, a mente opera disjunções, determina-se a “contemplar-se” “isto ou aquilo” [*hoc, vel illud*]. Nesse contexto, devemos es-

3 Macherrey traduz “externe ex rerum nempe fortuito occurru determinatur ad hoc vel illud contemplandum” [*sic*] por “est déterminée de l’intérieur, à partir d’une rencontre tout à fait fortuite de choses à considérer ceci ou cela” (MACHEREY, 1997, p.234). Mas por que “de l’extérieur”? E o mesmo deve-se indagar sobre “internè”: por que “de l’intérieur”? Deve-se ter em conta, o que é muito claro pela edição das *Opera Posthuma*, o valor adverbial de ambos, de *externè* e *internè*, modificando *contemplandum*.

4 “Idea ideae cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis cognitionem non involvit”.

pecificar o advérbio *externè*, pois, segundo penso, tudo concentra-se em sua correlação, ou oposição, para com o advérbio *internè*. Dada certa mente e, com efeito, o corpo que é o seu, os quais estão unidos numa relação objetiva (em sua construção geral: “o objeto constituinte a Mente é o Corpo” [SPINOZA, 2008, EII, P13, p.52]⁵) pela *união individual*⁶, seu conhecimento confuso e mutilado é efeito do ocurso como ordem comum da natureza, então, efeito de relações ou afecções entrançadas, tal como uma rede, entre o indivíduo que se considera e os corpos ditos relativamente externos a ele.

Na EIIP16, escreve Spinoza que, no *dever* de afecções entre o Corpo humano e outro corpo qualquer, ambas as naturezas, a do Corpo humano e a do corpo externo relativamente a ele, estão implicadas: “A ideia de algum modo, pelo qual o Corpo humano se afeta por corpos externos, deve implicar simultaneamente a natureza do Corpo humano & a natureza do corpo externo”⁷ (SPINOZA, 2008, EII, P16, p.59). Tal assertiva põe o contraste entre a multiplicidade de corpos externos afetantes, de um lado, e o aspecto estritamente analítico e bilateral do afetar-se do Corpo humano por algum corpo externo. A ideia que se diz aqui é a “de algum modo” [*idea cujuscunque modi*] de afecção entre os dois corpos implicados, o que nos remete diretamente à *diversamodalidade*⁸ de *De Natura Corporum*⁹, a uma noção que denomino artifi-

5 “Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud”.

6 A *união individual* é posta pela fórmula *certa quadam ratio communicare* sempre presupondo como condição e restrição *absque ullâ formae mutatione*, o que permite a perfeita equivalência entre as noções de *Individuum* e de *forma* na *Ethica*.

7 “Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum à corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, & simul naturam corporis externi”.

8 A *diversamodalidade* é artificial e conveniente substantivação do advérbio *diversimodè*. Em minha opinião, a *diversamodalidade* é estritamente correlata à expressão lucreciana *modis multis* (amiúde encontrada fórmulas como esta *multa modis multis moueri*), cujas ocorrências abundam em *De rerum natura*. No caso, podemos traduzir tal expressão por *multimodalidade*, cf.: LANCIOTE, 2021, pp. 232-233.

9 *De natura corporum* é apenas cômoda denominação para o espaço proposicional compreendido entre as EIIP13 e EIIP14.

cialmente de *simul desconcertante*. A *implicação* entre ambas as naturezas, no caso analítico e bilateral, põe a contemporaneidade do ocorso entre ambos os corpos, o humano e o externo relativo, num desconcerto de durações e também numa modalização indeterminada de cada corpo em seu contato. A *diversamodalidade* aparece explicitamente na demonstração da EIIP16: “Com efeito, todos os modos, pelos quais algum corpo se afeta, seguem simultaneamente através da natureza do corpo afetado & através da natureza do corpo afetante” (SPINOZA, 2008, EII, p16, Dem., p. 59)¹⁰. Precisemos, porém, a noção de *simul desconcertante*, a qual penso ser muito importante a fim do entendimento daquilo com o qual estamos lidando.

O axioma I, que inicia a *Teoria da Individuação* em *De Natura Corporum*, é de altíssima complexidade. Nele adensam-se muitíssimas sutilidades. Analisemo-lo por completo:

Todos os modos, pelos quais algum corpo se afeta por outro corpo, seguem através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante; de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo (SPINOZA, 2008, EII, A1, p.55).

Esse axioma trata dos *modos de afecção* dos corpos em geral, e penso que devemos compreender o termo “afecção” aí, escrito na passiva *afficior*, como portando generalidade o suficiente para que abarque todos os efeitos possíveis das relações dos corpos entre si. A oração principal traz a precisão segundo a qual “todos os modos (...) seguem através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante (...)”, e isto numa

10 “Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur (...)”.

construção genérica em que se tem hipoteticamente apenas dois corpos envolvidos na relação, e de suas naturezas – idênticas ou distintas – produzem-se os modos efetivos de cada qual segundo o modo de cada qual do momento do contato de ambos. Não há, decerto, como seguir modos que não sejam dados nos modos contatantes entre si e que sejam, pois, alheios às naturezas envolvidas no contato. Interessantemente, o advérbio *simul*, referido a *sequor*, põe naturezas distintas, a do corpo afetante e a do corpo afetado, numa relação que permite a diferença. Tanto *simul* refere-se à simultaneidade da relação dada no contato quanto se refere à diferença entre os corpos em jogo, a qual se diz de cada qual em seu modo do contato. Mais que isso, concedendo que de cada corpo se diz a duração que é a sua, do contato têm-se conjugadas, na construção bilateral genérica, duas durações que, entretanto, são distintas e numa mesma simultaneidade. Melhor dizendo, trata-se do seguir-se simultaneamente efeitos de duas durações distintas preservando tal distinção durativa num mesmo contato, o que nos indica certa defasagem na própria simultaneidade e, por aí, permite-nos avançar que tal *simul* seja *desconcertante*, que ele não é algo como a “unidade durativa” ou “temporal” capaz de reduzir as durações numa só ou num só tempo, antes são conjugadas neste *simul* durações plurais, no caso do enunciado genérico, duas durações do contato entre si desconcertadas¹¹.

A oração consecutiva (*itâ... ut*) acrescenta algo de suma relevância. Assim ela enuncia: “(...) de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo”. Se na primeira construção tínhamos uma bilateralidade, esta mesma bilateralidade dá lugar agora a uma multiplicidade. Um e mesmo corpo move-se por outros corpos moventes & corpos moventes movem-se por

11 Essa noção de *simul desconcertante*, ela é uma apropriação antropofágica de um palimpsesto feito por Derrida em *La Dissémination* do artigo de Althusser intitulado *Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht*, um palimpsesto vindo da expressão althusseriana “realidade desconcertante”. Cf.: DERRIDA, 1972, p.12; ALTHUSSER, 1996, p.143.

um e mesmo corpo. A escritura é muitíssimo tensionada aqui. Analiticamente, temos um corpo cujo mover-se diversamodalmente dá-se por muitos outros corpos, então, que o modo de seu mover-se é efeito da conjugação de seu modo com os diversos modos dos corpos que o afetam. E, *simultaneamente*, muitos corpos, cada qual de certo modo, movem-se diversamodalmente por um e mesmo corpo, o qual, por sua vez, tem o modo que é o seu. Unidade e multiplicidade são postas uma para com a outra em circulação, mas, curiosamente, daí não temos algo imaginativo e sim uma eclosão da unidade e da multiplicidade na medida em que se trata do entrançar de modos referidos a cada corpo, cada qual com sua duração. A articulação dessa segunda parte do axioma complexifica ao extremo, e pela quantidade, a construção genérica bilateral que já punha em relação diferencial *um & muitos* e *muitos & um* quanto à modificação. Agora, não só se trata de *um & muitos* e *muitos & um*, mas, por assim dizer, de *muitos uns & muitos muitos* e *muitos muitos & muitos uns*. O uso do subjuntivo na oração consecutiva denotando que seu conteúdo se dá ao mesmo tempo que o conteúdo da oração principal enfatiza sobejamente a imensa complexificação sobre a qual versa o inteiro axioma.

Se voltarmos-nos à EIIP16, em sua demonstração também é revocado o EIA4, que estabelece a *dependência* no duplo aspecto causal e intelectual, então, etiológico, entre causa e efeito (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e implica-o” [SPINOZA, 2008, EI, A4, p.2])). Seria incorreto, segundo penso, considerar que a causa aqui em jogo fosse o corpo externo, que fosse ele a causa da afecção. Antes, considerando o conjunto, a causa é a relação entre o Corpo humano e o corpo externo, relação dada pela natureza modulada em cada um dos lados envolvidos. Assim, não é o corpo externo que meramente causa a afecção, mas tal corpo externo sob certa modulação; e, semelhantemente, não é o Corpo humano a causa da afecção, mas ele enquanto também sob outra certa modulação. Rigorosamente, a causa não é o corpo externo nem o Corpo humano, mesmo concebidos cada qual em suas certas modulações, mas antes a relação dada pelo ocurso de ambos os

corpos em suas respectivas modulações (*modo* é o mesmo que *causa*¹²). Preci-
sando ainda mais, como ambos são, em última instância, de mesma natureza
enquanto se dizem da realidade extensiva, a natureza de cada qual aqui não é
dada pela realidade, pela *res extensa*, mas pela modulação de cada qual destes
indivíduos: a causa é, pois, a conjugação ou o encontro que põe em relação
certas modulações¹³. Essa relação produz efeitos em cada um dos indivíduos
envolvidos, efeitos que dependem, pelo EIA⁴, do conhecimento da causa para
serem inteligidos.

Tem-se na Mente do Corpo humano em jogo a ideia da relação de afec-
ção, a ideia das duas naturezas implicadas que, em última análise, é a ideia da
conjugação de ambas as modulações. Todavia, tal ideia, porque engendrada
pela Mente humana, então, do ponto de vista da Mente humana, esta engen-
dra-a a partir de si (com efeito, a ideia engendrada em consideração não é
aquela da mente do corpo externo em si), assim, é a partir de sua natureza,
da natureza do indivíduo humano, que a Mente humana engendra a ideia da
relação ou afecção entre ela e o corpo externo. E, de fato, a mente não poderia
engendrar senão a partir de si tal ideia, o que é um truísmo. No entanto, ainda
assim o EIIP16C2 explicita-o: “Segue-se secundamente que as ideias, as quais
temos dos corpos externos, indicam mais a constituição de nosso corpo que a
natureza dos corpos externos; o que no Apêndice da parte primeira expliquei
com muitos exemplos” (SPINOZA, 2008, EII, P16, Corol.2, p.60). “Natureza”
e “constituição” podem ser aqui sinônimos ou portar a nuance segundo a qual
a “constituição” diz-se do devir-individuante que se mantém unido pela sua
forma. Mas isso não altera aqui nossa questão. O que importa é que, como a
Mente humana tem como objeto constituinte o Corpo humano, e aquele que

12 Isso evidencia-se pela EIP28, que põe a equivalência entre *causa* e *modus* (“haec (...) causa, his modus”): “Deinde haec rursus causa, sive hic modus (...) debuit etiam determi-
nari ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, & rursus haec ultima
(...) ab aliâ, & sic semper (...) in infinitum” (SPINOZA, 2008, EI, P28, Dem., p.25).

13 A noção de “modulação” já fora sugerida por Étienne Balibar (BALIBAR, 2018, pp. 342-431).

é o seu, é através de suas afecções, as deste Corpo humano, que se engendram as ideias. Disso surge a noção de *indicação*, a saber, porque é através de seu Corpo que a Mente engendra a ideia da afecção dada no ocurso com algum corpo externo, é através de sua natureza, a do Corpo humano, que se pode perceber a natureza do corpo externo. Essa é a razão pela qual há uma *proporção* dada na *indicação*, a qual pressupõe permanente desequilíbrio¹⁴. Se a *indicação* fosse isométrica nos termos de equilíbrio, precisamente não haveria *indicação*. Ela dá-se somente pelo desequilíbrio cujo pressuposto é a impossibilidade da Mente humana perceber fora de seu objeto constituinte, fora, portanto, de seu Corpo. E a *indicação* aqui não poderia pender para o corpo externo senão do ponto de vista do corpo externo e de sua mente. Como tratamos do caso genérico do Corpo e Mente humanos, a indicação toma o seu ponto de vista e, por isto, faz pender para a própria Mente, porque *é através de si*, do Corpo humano, que a Mente humana percebe a ideia¹⁵.

Denominemos tal impossibilidade que fundamenta a indicação pendente sempre para a natureza humana de *centramento em si*. Como é a partir de si que o humano percebe o que quer que seja de exterior a si, ele faz-se o centro de todas as percepções. Tal *centramento em si* não é, cumpre salientar, arbitrário, mas antes derivado integralmente do fato de o Corpo ser o objeto constituinte a Mente, também impedindo que tal Corpo fosse outro que o Corpo do indivíduo em jogo. O *centramento em si* faz-se aqui pressuposto da condição humana em geral, mas também de não importa qual animado,

14 Esse desequilíbrio é devido à facticidade ou à própria impossibilidade de uma relação abstrata entre apenas dois corpos na natureza das coisas.

15 Sobre a “*indicação*”, Deleuze a dividiu em uma geral e outra secundária (Cf.: DELEUZE, 1968, p.132-133, 199). Zourabichvili apenas faz alusão à indicação sem ulterior desenvolvimento (Cf.: ZOURABICHVILI, 2002, p.249). Macherey, em seu comentário, apenas explica a proposição referida, mas também sem desenvolvimentos (Cf.: MACHEREY, 1997, p.175). Bove não oferece nenhuma explicação sobre a *indicação*, ele apenas a menciona (Cf.: BOVE, p.49, 55, 63), e o mesmo para o comentário de Guérault (Cf.: GUÉROULT, 1974, p.198, 209). Curley parece ser o único a ter uma proposta interpretativa sobre a *indicação* (Cf.: CURLEY, 1969, p.129-132).

visto que sua construção deriva generalizadamente das relações de afecções entre as coisas¹⁶. Interessa aqui que é somente a partir do *centramento em si* que podemos dizer relativamente da instância *interna* e, inversamente, da instância *externa* de algum indivíduo. Aquilo que se chama comumente de *interioridade* e de *exterioridade* são efeitos das relações de afecção entre os corpos tendo como referência certo indivíduo¹⁷. Por aí, a *interioridade* e a *exterioridade* não são desprovidas de “realidade” e “efetividade”, como se fossem alheias com respeito à natureza das coisas, mas antes são derivadas do *centramento em si* que, por sua vez, é efeito das relações complexas entre os corpos.

Se voltarmos ao *contemplan-se externamente* e à precisão do advérbio *externamente* [*externè*], podemos agora tê-los como justamente equivalentes ao que denominei de *centramento em si*. Porque há *centramento em si* engendrando interioridade e exterioridade e mais indicando a natureza de si do que dos corpos externos afetantes o corpo humano, há um *destacamento* da mente humana com respeito à natureza inteira. A Mente humana percebe-se, centrada em si, como externa com respeito à natureza justamente pela interioridade engendrada neste *em si*. Daí que o efeito imediato do *centramento em si* é que a Mente se faz *centro* ou *origem* da percepção dos corpos externos. Só é possível conceber a Mente humana como origem se ela se destaca da natureza, se ela não mais se percebe como “parte” da natureza, o que se traduz no *destacar-se* pela *interioridade* correlata ao *em si*. Disso resulta que, ao *centrar-se em si*, a Mente percebe-se como certa interioridade e, assim, instaura a exterioridade referida a tal interioridade. Esse é o mecanismo basilar da *máquina s’imaginante*. Consequentemente, ao mesmo passo da posição do *em si*, o qual se faz *origem*, todas as coisas as quais são postas na exterioridade passam a ser percebidas como *para si*, ou seja, *para o em si* porque percebidas através do *em*

16 Isso pode ser desenvolvido com base na fórmula *omnia animata sunt*, EIIP13S: “Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt” (SPINOZA, 2008, EII, P13, p.52).

17 Isso já fora sobejamente explorado por Morfino (MORFINO, 2022, pp. 81-110).

si. Daí temos a concepção teleológica na natureza das coisas, pois todas as coisas afetantes são *para si, em vista de si*, “em vista de” o humano que as percebe, e este posto como *origem*¹⁸. A teleologia passa a estruturar todo um mundo, o mundo da *ordem comum da natureza*, em que o *ocurso fortuito das coisas* é pleno e preche de *sentidos*¹⁹, e que, pelos devires incessantes das relações de afecção, também incessantemente reafirma-se o *centramento em si*, a *origem* e a *teleologia* na natureza, uma vez que todas as coisas percebidas são *para si*.

Tal “ordem”, que é propriamente a *ordem imaginativa*, ganha o estatuto de *evidência*, sendo este o sentido de “comum”, segundo penso, na expressão “ordem comum da natureza”. “Evidência” ou “naturalidade” do viver mundano. E isso alcança sua generalidade e aferição intelectual ao reintroduzir a complexidade relacional em incessantes devires na qual o Corpo humano está imerso, como é manifesto pelo que se enuncia no EIIP17C1: “Disso segue-se primeiramente que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos como uma com a natureza de seu corpo” (SPINOZA, 2008, EII, p17, Corol., p.61)²⁰. De acordo com certo ponto de vista é possível dizer, por

18 Recordemos a redução feita por Spinoza no *Appendix* da EI, a qual localiza a *teleologia* como a noção central com respeito a todos os *praejudicia*: “Et quoniam omnia, quae hinc indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quòd scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere (...)” (SPINOZA, 2008, EI, Ap., p.34).

19 Seria interessante fazer uma comparação, com suas devidas precauções, com a questão da percepção natural tal como a descreve Husserl: “O indeterminado entorno é, além disso, infinito. O enevado e jamais completamente determinável horizonte está necessariamente aí” [“Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da”] (HUSSERL, 1976, p.57).

20 Esse corolário apresenta alguma dificuldade com respeito à sentença “unâ cum sui corporis naturâ”. Compreendo *cum* como conjunção e faço valer o ablativo por conta da construção sintática inusual e a quebra no acento gráfico em *unâ*, o qual pode resultar em erro tipográfico ou ser considerado como um cuidado gráfico a fim de não tomar *cum* como preposição. Desconsiderando isso, a construção sintática deveria ser assim: “cum sui corporis unâ naturâ” (com acento circunflexo típico em *unâ* e em *naturâ*). Nesse sentido, desacordo com Macherey quando sugere a tradução “en association avec” para “una cum”

hipótese, que o *centramento em si* desempenha um papel ao menos análogo àquele da “síntese da percepção”²¹, dado que a Mente devém unidade em referência à multiplicidade externa, unidade incessantemente enfatizada como efeito dos devires de afecções.

É interessante recordarmos a passagem do EIIP17s sobre o aspecto mais relevante da imaginação, precisamente, a *re-presentação* de coisas por que alguma vez fomos afetados ou que nos afetam:

Doravante, para retermos as palavras à usança, as afecções do Corpo humano, cujas ideias representam, assim como presentes para nós, os Corpos externos, chamaremos de imagens das coisas, ainda que não se refiram às figuras das coisas. E quando a Mente contempla-se os corpos por esta razão [/relação], diremos que ela *s’imagina* (SPINOZA, 2008, EII, P17, Esc., p.61).

O *s’imaginar* consistiria propriamente nisto: no *contemplar-se*, acrescentemos agora, *externamente* da Mente, o qual *re-presenta*, torna novamente *presente* e, pois, *contemporânea* a afecção corporal. Avancemos ainda mais um pouco nesse mesmo escólio, no exemplo que dá Spinoza com respeito à diferença entre a ideia de Pedro em Pedro e a ideia de Pedro em Paulo:

Ademais (*através do Corolário precedente & do EIIP16c*), claramente inteligimos qual diferença se faz entre a ideia, *e.g.*, de Pedro, a qual constitui a essência da Mente do próprio Pedro, & a ideia do próprio Pedro, a qual é noutro

denotando “simultaneidade” (MACHEREY, 1997, p.174).

21 Seria muito interessante examinar a construção de Spinoza em contraste com aquela proposta por Kant na *Crítica da razão pura*, precisamente em seu §16 sobre a “unidade da apercepção pura” (KANT, 1956, B132). Sobre isso, é muito sugestiva a equivalência proposta por Gérard Lebrun entre o “entendimento” kantiano e a “imaginação” spinozana: “(...) équivalent du cercle carré, pourvu qu’on renonce au point de vue du quantum fini, et de l’altérité, au réglage de l’Entendement – qui, en l’occurrence, s’identifie à l’“imagination” au sens de Spinoza” (LEBRUN, 2004, p.299).

homem, pense em Paulo. Aquela, com efeito, explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro e não implica a existência senão entrementes Pedro exista; esta, todavia, indica mais a constituição do corpo de Paulo que a natureza de Pedro, &, por isto, durante aquela constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, embora Pedro não exista, o contemplar-se-á, entretanto, como presente para si (SPINOZA, 2008, EII, P17, Esc., p.61).

O exemplo é extremamente claro: a diferença entre a ideia de Pedro que constitui a Mente de Pedro e a ideia de Pedro que Paulo tem de Pedro é, respectivamente, a diferença entre a ideia que explica a essência do Corpo de Pedro e a ideia que *mais indica* a constituição do Corpo de Paulo. Quando se diz “mais indica”, isto suscita a seguinte constatação: a ideia que Paulo tem de Pedro, ela não só *mais indica* a constituição do Corpo de Paulo como também ela porta algo de Pedro, algo que, todavia, é, em termos proporcionais, ao menos bastante reduzido com respeito à indicação da própria constituição do Corpo de Paulo. A diferença é significativamente marcada quando exemplifica-se com respeito à existência: mesmo Pedro não existindo, Paulo, contudo, manterá a ideia de Pedro, mesmo que, ao tê-la (ou ao tê-la tido entrementes Pedro durava), ela deveras indique mais a constituição do Corpo de Paulo. Algo da ideia de Pedro resta em Paulo, algo que é marcado pelo contato, em termos de afecções, do Corpo de Pedro e do Corpo de Paulo. Disso extraímos que, embora a ideia que Paulo tenha de Pedro indique mais a constituição de seu Corpo, do Corpo de Paulo, ela, no entanto, porta também algo que é dado pelo Corpo de Pedro. Se retomarmos ao *centramento em si*, torna-se manifesto o que se passa aqui: é a partir de si que Paulo tem a ideia de Pedro, então, a ideia de Pedro é, de fato, a ideia de Pedro dada pelo seu contato com o Corpo de Paulo, e ela mais indica, no sentido de que é *para si*, a ideia de Paulo enquanto tem a ideia de Pedro, *i.e.*, que Paulo tem a ideia de Pedro a partir *de si*, do *em si*. A hipótese de que Pedro deixe de existir, de que não mais dure existente em ato, não impede Paulo de *re-presentar* a ideia de Pedro tal como dada no contato entre seus Corpos alguma vez. E tal *re-presentação*, ela é o mesmo que *tornar presente* algo que pode ou não pode existir, concedendo,

pois, que tal possibilidade pouco importa para a *re-presentação*.

Por aí, o enunciado da proposição desse escólio patenteia a constância da re-presentação: “Se o Corpo humano afetou-se pelo modo que implica a natureza de algum Corpo externo, a Mente humana contemplar-se-á o mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente para si, até que o Corpo se afete pelo afeto que tolha a existência ou presença do mesmo corpo” (SPINOZA, 2008, EII, P17, p.60)²². Ora, a única condição que, satisfeita, impede que (voltando ao exemplo) Paulo *re-presente* a ideia de Pedro como existente em ato é outra ideia que tolha a existência de Pedro. E, diga-se de passagem, aqui é interessante conceder à noção de *possibilidade*, visto que, entrementes há a ideia de que Pedro exista em ato, é *possível* a Paulo que o encontre, ao passo que, contrariamente, tolhida tal ideia da existência de Pedro, tal encontro torna-se *impossível*. Decerto, a ideia de algo que não mais nos afeta é *re-presentada* pela Mente humana, o que pressupõe o contato entre o corpo deste algo e o Corpo humano. O EIIP17C enfatiza que basta que tenha havido um contato para que tal dispositivo ative-se: “A Mente poderá contemplar-se, contudo, os corpos externos, pelos quais o Corpo humano fora afetado uma só vez, embora não existam nem estejam presentes, assim como se estivessem presentes” (SPINOZA, 2008, EII, P17, Corol., p.61). Basta, pois, *um* contato, *um* encontro para que a Mente possa se contemplar como se estivesse presente o que deste contato ou encontro afetou-se o seu Corpo. Digo “algo”, pois não se trata apenas do corpo externo, mas, como vimos, dos *modos* em que se contataram ambos os corpos. Spinoza oferece-nos uma demonstração pautada inteiramente na *Teoria dos Corpos* para isso tudo, vejamo-la:

Entrementes corpos externos assim determinam as partes fluidas do Cor-

22 Restrito ao meu propósito aqui, não desenvolverei a canônica e muito interessante questão sobre a “alucinação” concernente à EIIP17. Para comentários sobre isso, cf.: GUÉROULT, 1974, p.210; CRISTOFOLINI, 1996, p.28; BOVE, 1996, p.221; MACHEREX, 1997, p.127.

po humano, para impingirem frequentemente nas mais moles, as superfícies delas mesmas (*pelo Post. 5.*) mudam, donde se faz (*veja Axioma 2.* após o *Corolário. Lema 3.*) que daí se reflitam de outro modo que costumavam antes, &, assim também doravante, os mesmos devendo ocorrer nos novos planos pelo seu movimento espontâneo, do mesmo modo refletem-se que quando se impulsionaram pelos corpos externos contra aqueles planos, &, conseqüentemente, para afetarem do mesmo modo, entrementes assim refletidos continuem a moverem-se, o Corpo humano, sobre os quais a Mente (*pela EIP12*) novamente pensará, isto é, (*pela EIIP17*) a Mente novamente contemplar-se-á o corpo externo como presente; & isto tantas quantas vezes as partes fluidas do Corpo humano ocorrerem nos mesmos planos pelo seu movimento espontâneo. Por aí, embora os corpos externos, pelos quais o Corpo humano afetara-se uma vez, não existam, a Mente, entretanto, tantas vezes os contemplar-se-á como presentes quantas esta ação do corpo repetir-se (SPINOZA, 2008, EII, P17, Dem. post. Corol., p.61).

Essa demonstração alternativa à primeira demonstração da EIIP17 permite-nos precisar um aspecto do *centramento em si* referido à realidade extensiva. Se recordarmos, com exige-nos essa demonstração, que os corpos fluidos são aqueles cujas partes movem-se entre si e os moles aqueles cujas partes arrimam-se segundo parvas superfícies, conflui a suscetibilidade maior de modificação das partes moles pela reiteração de seu contato com as partes fluidas, levando-as a arrimarem-se de outro modo. Enquanto corpos componentes o indivíduo, ou melhor, enquanto indivíduos componentes o indivíduo que compõe o Corpo humano, tais partes fluidas, *quantum in se sunt*, são mais suscetíveis de mudarem os modos nos quais se encontram do momento do contato com algum corpo exterior. Essa mudança em seu modo, por sua vez, impinge movimento *determinado* às partes fluidas, levando-as, então, a contatarem as partes moles por este outro modo, as quais, pelo reiterado movimento de contato, findam por modificá-las segundo o contato que têm. Decerto, porque a estabilidade de mudança de *figura* das partes moles é maior que a das partes fluidas, aquelas primeiras restam mais estáveis, de

sorte que, ausente o corpo externo afetante e pelo movimento espontâneo do transpassar de suas partes entre si, as partes fluidas tornam a contatar as moles. E cada vez que tal contato sucede, repetem-se os efeitos do contato com o corpo externo. Essas afecções ditas “internas”, referidas aos movimentos dos indivíduos componentes o indivíduo que é o Corpo humano, continuam a produzir seus efeitos de repetição da afecção dada entre o corpo externo e o Corpo humano.

O que deve nos chamar atenção aqui é que todo este devir reiterado passa-se *no Indivíduo Corpo humano*, e já o contato entre as partes fluidas com as moles é, ele mesmo, uma relação de afecção, na qual intervém a *diversamodalidade* então conjugando os *modos* preexistentes ao contato noutros modos efetivos. E aí reside um ponto interessante: vemos nesse devir mediações imanentes ao Corpo humano, mediações complexas e próprias de sua constituição e sua figuração, e que devem ser consideradas tal como a *tradução* dos efeitos do contato entre este Corpo humano e algum corpo externo. Assim, quando observarmos essas considerações na perspectiva do *centramento em si*, advém a precisão justamente do *em si* no que concerne aos efeitos internos de qualquer afecção dada com relação ao externo. É porque *em si*, em sua constituição e figuração, então, no complexo de relações dadas no Corpo humano individuante, as quais são ditas internas, que se traduzem as relações dadas relativamente ao contato com corpos externos, que os efeitos de tal contato se põem *para si*. Numa sentença: o Corpo humano traduz o contato com corpos externos *mediante* os contatos entre seus componentes internos, e esta mediação é no que consiste precisamente, do ponto de vista da realidade extensiva, o *em si*, e é por isto que os corpos externos são tomados *para si*, porque é a partir do *em si*, que se os contempla a Mente. As *figurações* dadas *internamente* ao Indivíduo, ao Corpo humano, ou melhor, as modificações mais estáveis das partes internas do Corpo humano, elas nada mais são que os *vestígios* do contato uma vez dado com algum corpo externo.

Consideramos *um contato* entre o Corpo humano e um corpo externo em

geral, e por aí também notamos que, pela repetição dada pelos movimentos espontâneos e contatos internos ao Corpo humano, se produz a *re-presentação* quantas vezes forem. Isso explica a repetição da *apresentação* da ideia do corpo externo no Corpo humano e, ademais, a razão pela qual a *re-presentação* dá-se como se o corpo externo estivesse ali, em ato (salvo se outra ideia intervenha, a qual implique o tolhimento de sua existência). A repetição aqui é tratada, então, não pelo contato, o qual se repetiria, entre o Corpo humano e o corpo externo, mas pelos movimentos espontâneos internos a partir do contato externo. E tal repetição tem a ver com a estabilidade ou instabilidade, ou seja, pela reiteração de contatos externos similares ou pelo impacto ou intensidade do contato externo. Curiosamente, na EIIP18, Spinoza avança sobre a apreensão do contato entre o Corpo humano e dois ou mais corpos externos, pois, pela facticidade, é impossível que o Corpo humano contate apenas um corpo externo, o que nos leva a afirmar que o tratamento dado até então seja em termos gerais e abstratos. Numa palavra, não há na natureza das coisas contato bilateral isolado, antes o Corpo humano, como também qualquer outro corpo, está imerso num emaranhado de contatos incessantes. Daí, escreve Spinoza na EIIP18: “Se o Corpo humano tiver sido afetado simultaneamente uma vez por dois ou muitos corpos, quando a Mente doravante se imaginar algum deles, regularmente/imediatamente recordar-se-á dos outros” (SPINOZA, 2008, EII, P18, p.62). Aqui, considera-se apenas um contato, o qual, entretanto, se dá entre o Corpo humano e dois ou muitos corpos. Aqui, o *simul* é também *desconcertante*, segundo a *diversamodalidade* de cada corpo envolvido no contato. Todavia, porque *centrado em si*, o Corpo humano os apreende, os demais corpos, *mediados* por si mesmo (através do modo que é o seu e os modos que são os de seus componentes), de sorte que a multiplicidade dada pela unidade do Corpo humano põe-nos numa simultaneidade estritamente contemporânea, reduzindo-os, pois, à unidade que é a sua, ao *em si* como referente exclusivo. No entanto, antes que avancemos nesse ponto, convém examinarmos a demonstração da EIIP18:

A Mente (*pelo Corolário precedente*) imagina-se algum corpo por aquela causa, porque, evidentemente, o Corpo humano afeta-se e dispõe-se pelos vestígios do corpo externo do mesmo modo como afetou-se, quando algumas partes suas foram impulsionadas pelo próprio corpo externo: mas (*por hipótese*) o Corpo então assim foi disposto para que a Mente tenha se imaginado simultaneamente dois corpos; logo, agora também imaginar-se-á simultaneamente dois, e quando a Mente se imaginar algum deles, regularmente [/imediatamente] recordar-se-á do outro (SPINOZA, 2008, EII, P18, Dem., p.62).

Os *vestígios* do corpo externo no Corpo humano, os quais mencionamos, ganham aqui o seu significado. Eles são os efeitos do contato que modificaram internamente o Corpo humano através da *diversamodalidade* e que o *dispõe* segundo tal ou tal efeito de contato. Os *vestígios* são, então, os modos resultantes dos componentes do Corpo humano do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, contato que é ele mesmo entre os modos pelos quais tais corpos se apresentavam do momento do contato. Não só, trata-se de modos resultantes numa gradação que vai da instabilidade à estabilidade pela mudança de figuração dos componentes do Corpo humano impulsionados pelo contato primeiro com o corpo externo que, como vimos, faz as partes moles do Corpo humano modificarem as suas figuras através do contato com as partes fluidas, as quais, pelos seus movimentos espontâneos, tornam a contatarem tais partes moles e reproduzirem os efeitos do contato do Corpo humano com o corpo externo. Notadamente, a repetição ou a intensidade do contato primeiro, aquele entre o Corpo humano e o corpo externo, são diretamente proporcionais ao *quantum* do impulso e, por aí, à estabilização da mudança de figuração. E, para ser mais preciso, poderíamos dizer que se trata não meramente de uma mudança de figuração e sim de uma mudança de “configuração”, visto que as partes moles são tantas que não seria uma, mas muitas as que têm as figuras modificadas. De fato, considerando assim, na relação bilateral entre Corpo humano e corpo externo, facilmente podemos multiplicar os corpos externos e, da mesma maneira como se passa com ape-

nas um corpo externo afetante, conceder que os *vestígios* podem se constituir a partir de dois ou mais corpos. E como as marcas dos *vestígios* no Corpo humano são relativamente estáveis com respeito à mudança de figura de seus componentes, tomados conjuntamente dois ou mais corpos externos afetantes no contato, faz-se necessário, pelo movimento espontâneo das partes fluidas do Corpo humano re-impulsionando as mesmas partes moles reconfiguradas pelo contato com tais corpos externos, que a Mente, ao recordar-se de um dos corpos externos, deva recordar-se dos demais conjuntamente.

A simultaneidade aqui é a conjugação numa *unidade*, que consiste no *em si*, da *multiplicidade* de corpos externos: trata-se de uma *unidade* que atua traduzindo a *diversamodalidade* numa *contemporaneidade*. O contato não deixa de ser, na ordem intelectual, *diversamodalmente* efetivo, mas, pela *unidade* do *em si*, ele sintetiza as *modalidades diversas* envolvidas na posição de duas ou mais unidades simultâneas que são respectivas aos corpos externos. Em termos simplificados, podemos dizer que “a cada 1 temos 2 ou mais”. E é notável como a percepção do Corpo humano carece aqui da noção de *tempo* para tornar-se mais precisa em sua síntese. Antes dela, entretanto, a escritura spinozana força-nos a conceber a *simultaneidade* da *multiplicidade* cujo pressuposto é a *unidade*, de sorte que a Mente se imagina dois ou mais corpos nesta específica *simultaneidade*. Concedendo que, diante da natureza das coisas, o mecanismo explanado peca com respeito à facticidade, visto que o Corpo humano existente em ato está em devir incessante e, por isto, também contando incessantemente; a *sucessão* não poderia senão intervir nessa *simultaneidade*, e a *multiplicidade* contemporânea assume a contagem como se sua unidade se desdobrasse noutra multiplicidade. Portanto, a tática explicativa aqui resultou numa espécie de “isolamento” instantâneo do contato, algo que não se verifica na natureza das coisas. Isso indicia-nos que a escritura da *Ethica* nesses passos mantém-se analiticamente construindo-se até alcançar a *vivência concreta* do humano. E como o *devir* factível põe o desdobramento do “instante isolado” numa sucessão, Spinoza versa, no Corolário dessa EIIP18, sobre a retrospectiva da própria sucessão, segundo o mecanismo analisado. Daí temos a *memória*, pois o enlace analítico já pressupôs uma posteridade

em que aquele contato que deixou seus vestígios no Corpo humano torne a Mente a s'imaginar os corpos envolvidos nele. Ora, tal posteridade revoca a anterioridade: o caso da recordação é futuro e este futuro nada mais é, neste contexto, que a revocação do passado²³. É este liame entre futuro e passado que elide o presente em sua característica *diversamodalidade* reforçando ainda mais a *unidade* do *em si*:

Disso claramente inteligimos o que é a Memória. Com efeito, ela nada é senão alguma concatenação que deve implicar a natureza das coisas as quais estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, *primeiramente*, que a concatenação é somente daquelas ideias as quais implicam a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano; não, todavia, das ideias, as quais explicam a natureza daquelas mesmas; com efeito, há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos. Digo, *segundamente*, que essa concatenação se faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano, para que eu a tenha distinguida da concatenação das ideias, a qual se faz segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras, & que é a mesma em todos os homens. E certamente disso inteligimos claramente por que a Mente através do pensamento de uma

23 É interessante o que escreve Levy sobre isso: “Ce concept de mémoire ne se confond pas avec ce que nous appelons habituellement par ce nom. Il ne s’agit pas de la fonction cognitive rétrospective, qui nous ferait reculer dans le temps, mais d’un processus projectif qui explique la réactualisation des perceptions simultanées ou en série (conscience empirique ou flux de pensée); et qui est la condition même de la perception des choses dans le temps. On serait ici plus proche de la notion kantienne d’imagination, dans la mesure où la réactualisation des perceptions s’explique par un procédé d’organisation et, on serait tenté de le dire, de synthèse”. (LEVY, 2000, p.290). Todavia, no que diz respeito à analogia com Kant, em minha opinião, não haveria aí equivalência com a noção kantiana de imaginação, antes me parece mais frutífera a equivalência proposta por Lebrun, *i.e.*, a equivalência com a noção de “entendimento” [*Verstand*].

coisa incide regularmente [/imediatamente] no pensamento de outra coisa, a qual nenhuma similitude tem com a precedente; como, *p. ex.*, através da voz de *maçã* o homem Romano regularmente [/imediatamente] incide no pensamento de fruto, o qual nenhuma similitude tem com aquele som articulado, nem algo em comum, senão que o Corpo deste mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã* entrementes via o próprio fruto, & assim cada um incide através de um pensamento noutro, na proporção em que o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois o militar, *p. ex.*, com os vestígios de cavalo regularmente [/imediatamente] vistos na areia, através do pensamento de cavalo incide no pensamento de cavaleiro & daí no pensamento de guerra &c. Todavia, o camponês através do pensamento de cavalo incide no pensamento de arado, de campo &c., & assim cada um, à proporção em que se acostumou às imagens das coisas, junta & concatena isto ou aquilo, através de um incide neste ou naquele pensamento (SPINOZA, 2008, EII, P18, Esc., pp. 62-63).

A *Memória* é “alguma concatenação implicando a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano”. Essa sentença condensa os aspectos que seguimos na escritura, e tal condensação dá-se na categoria de *concatenação*. Com efeito, quando se diz “a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano” trata-se do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, um ou mais, e isto satisfaz o aspecto geral segundo o qual nesta relação as naturezas dos corpos envolvidos estão implicadas. A *concatenação* faz-se, num primeiro sentido, a *simultaneidade contemporânea*, aquela que conjuga dois ou mais corpos num mesmo “instante”, caracterizando seu aspecto geral, e, ademais, põe em sucessão ou, tomando literalmente o termo *concatenação*, põe em “cadeia” ou em “encadeamento”, os “instantes”, as contemporaneidades. Se, na análise anterior, a *memória* aparecia parcialmente como a *concatenação contemporânea*, agora ela também aparece como prolongamento sucessivo de contemporaneidades. A *memória* aqui, entretanto, não é mero contínuo

dados pela sucessão de contemporaneidades, antes ela pode ser seccionada, o que o termo “alguma” referido à concatenação [*quaedam concatenatio*] sugere de maneira enfática. Isso quer dizer que há descontinuidades na memória ou, para exemplificá-las, podemos comparar, sob a denominação artificial e provisória de “acontecimento”, alguma concatenação com alguma outra, *e.g.*, aquele dia em que encontrei amigos, nadamos na cachoeira e isto e aquilo *etc.* não é aquele outro dia, em que também encontrei amigos e fizemos juntos assim ou assado. Quando revocamos uma ou outra concatenação, através da ativação de seus vestígios, recordamo-nos de toda (ou quase toda) a narrativa, toda (ou quase toda) a concatenação²⁴; mas uma e outra não são meramente redutíveis a um contínuo. A sua revocação presente, por algum contato presente ou pelo movimento espontâneo interno ao Corpo humano, ela não faz necessariamente a relação de uma concatenação com outra, a menos que intervenha ainda outra, *um terceiro*, que as ponha em relação, *e.g.*, se a primeira concatenação aconteceu num dia e a outra no dia seguinte, de sorte que é a sucessão de dias que as une numa sucessão contada. E nossa língua permite dizê-lo com clareza: quando se conta algo, conta-se algo, *i.e.*, põem-se em relação concatenações. A categoria de *concatenatio* é sobejamente complexa e, de fato, eu gostaria de avançar nela o suficiente, mas não para exauri-la, e sim para desobstruí-la a fim de pesquisas ulteriores. Por isso, prossigamos um pouco em sua análise.

Notemos, ademais, que a concatenação de naturezas implicadas dos corpos exteriores é ordenada pela Mente “segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano”, o que retoma a *unidade* do *em si*, visto que é a partir das afecções do Corpo humano, do *em si*, que a Mente concatena as naturezas dos corpos exteriores. É certo que essa fórmula “ordem & concatenação das afecções do Corpo humano” é integralmente distintiva e denota a “ordem imaginativa”. Essa específica ordenação e concatenação típica da

24 Podemos observar a *concatenatio* como narrativa num palimpsesto operado por Nietzsche no capítulo “Die vier grossen Irrthümer” em *Götzen-Dämmerung*, cf.: NIETZSCHE, 1999, pp. 88-97.

imaginação é derivada do *centramento em si* e em sua expressão narrativa introduz o *para si* entre os elos da corrente, vinculando, então, os “acontecimentos”.

Spinoza toma dois cuidados íntimos entre si na precisão da *memória*. O primeiro enfatiza que as ideias concatenadas no que concerne à *memória* são aquelas derivadas da implicação entre o Corpo humano e os corpos exteriores, então, ideias que implicam as naturezas dos corpos exteriores através do *centramento em si*; o que difere *in toto* das ideias que explicam tais naturezas, o que se precisa no segundo cuidado, a saber, que a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano difere da ordem e concatenação das ideias que se fazem segundo a *ordem do intelecto*, ordem em que a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras e, acrescenta Spinoza, que é comum aos humanos (SPINOZA, 2008, EII, P38, Corol., p.75)²⁵.

Algumas questões fazem-se aqui pertinentes. A primeira é o uso aparentemente indiscriminado de “ordem e concatenação” no caso da ordem imaginativa e na ordem intelectiva: se a concatenação diz-se apenas da ordem imaginativa por qual razão dizê-la igualmente da ordem intelectiva, ainda que a diferindo pelo que esta versa sobre as causas primeiras das coisas? A segunda diz respeito à diferença subentendida entre as duas ordens no que concerne aos humanos. A ordem intelectiva é afirmada como sendo comum a todos os humanos, e, de fato, como ela diz-se das causas primeiras das naturezas, se a ordem intelectiva diferisse de humano para humano, isto seria manifestamente absurdo, pois equivaleria a dizer que as causas primeiras deveriam variar de acordo com a cabeça de cada um. Agora, o que em última análise é sugerido aqui com tais questões é que a *concatenatio* se diga tanto da ordem imaginativa quanto da ordem intelectiva, diferindo-se entre si apenas porque a primeira faz-se pela Mente segundo as afecções do Corpo e a segunda de acordo

25 “Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes; Nam (*per Lem. 2.*) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequatè, sive clarè, & distinctè percipi”.

com as causas primeiras das naturezas. E disso poderíamos avançar algo que propõe o tema da *hibridez* entre conhecimento adequado e inadequado na pesquisa da natureza das coisas e também asseverar o seguinte: malgrado o conhecimento das causas primeiras seja adequado, ele, entretanto, traduz-se em termos imaginativos na medida em que se carece do linguageiro para que seja enunciado²⁶. A inscrição do conhecimento de segundo gênero na imaginação tem por razão a sua comunicação linguística, e tal inscrição, embora necessária, ela é, contudo, bastante turbulenta segundo penso, merecendo de-tido exame e desenvolvimento ulterior.

Outro aspecto imprescindível que recorre a esse ponto é a assertiva posta no primeiro cuidado e que merece toda nossa atenção: “há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos”. Spinoza afirma que *há* tais ideias, ideais que implicam ambas as naturezas, mas, para que isto se faça inteligível, devemos interceder e precisar que tais ideias só podem ser aquelas que escapam ao *centramento em si* e que se dão pelo mesmo mecanismo pelo qual se reafirma no devir relacional de contatos incessantes o próprio *centramento em si*. Um exemplo observado basta-nos para dar cidadania a tal consideração. Quando, em *De natura corporum*, na *Ethica*, Spinoza escreveu que todos os corpos convêm a algo e que tal algo seria precisamente o fato de serem corpos, deparamo-nos com uma ideia que se dá no contato entre Corpo humano e corpos externos, mas que não reafirma o *centramento em si*. Suspenderei isso neste momento, apenas revoquei o caso para que reste clara a assertiva segundo a qual *há* ideias *das afecções* do Corpo humano que implicam ambas as naturezas, mas não no sentido de que se produza o *centramento em si*.

E pontuamos a *linguagem* quando dizíamos sobre o aspecto em que a concatenação pode de maneira ambivalente portar tanto a ordem imaginativa como também inscrever a ordem intelectual, todavia, tal pontuar não é tão artificial quanto parece, visto que o escólio justamente trata da *linguagem* ao

26 Essa é a principal questão de Moreau, cf.: MOREAU, 1994, p.316, 319, 368.

versar sobre a incidência de um pensamento noutro. Ressalto que optei por traduzir o advérbio *statim* por “regularmente”, mas também anotando ao lado sua tradução mais recorrente, “imediatamente”. Tal opção por “regularmente” deveu-se não só pelo fato de que é uma das versões possíveis de *statim*, e sim muito mais pelo contexto, o qual trata do “hábito” ou “costume”, ensejando a regularidade, e que pode também ser confirmado pelo advérbio *saepe*, “amiúde”, “frequentemente”. Saliento, ademais, que nos defrontamos, na segunda parte do escólio em questão, com algo como uma *Teoria dos modos de materialidade* ou ao menos algo que leve a tal consolidação teórica, passível de ser construída através de vários momentos escriturais da *Ethica*. Com efeito, a *voz*, enquanto posta por Spinoza como “som articulado” e referida à *palavra* (composição de sílabas que, por sua vez, são composições de fonemas), diz-se da realidade extensiva, assim como também a *palavra* (composição de grafemas) que lemos. A *palavra-som* e a *palavra-escrita* ambas são extensivas e, no entanto, não são o mesmo e mesmo nada têm em comum ou de semelhante entre si. A única distinção autorizada na *Ethica* que possa corresponder a esta entre *palavra-som* e *palavra-escrita* é a *modal* e, por isto, teríamos *modos de materialidade*. Acrescentemos, ademais, o modo de materialidade que é aquele da coisa existente em ato, que, por sua vez, não é o mesmo que o da *palavra-som* e da *palavra-escrita*. Som/voz, imagem/escrita e coisa, o assunto tratado por Spinoza no escólio visa então a conjugação entre modos de materialidade distintos, a sua concatenação num âmbito constitutivo, diríamos, primário e analítico, justamente aquele de *uma coisa, uma imagem e um som*.

No exemplo dado, o pensamento da voz *maçã* incide no pensamento da coisa *fruto*, os quais não têm, no que diz respeito a cada modo de materialidade, nada em comum, mas se dão juntos pelo contato reiterado ou frequente de ambos enquanto afetantes o Corpo humano. E é a *memória* que os vincula, pois constitutivamente uma vez afetado pelos dois e reiteradamente afetado pelos dois, noutro momento quando afetado por um, tem-se a recordação do outro e da conjugação de seus modos, o que faz o pensamento de um incidir no pensamento de outro. Isso é uma franca derivação do *simul contemporâneo* que analisamos, explicitado descritivamente pela sentença: “o Corpo deste

mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã* entrementes via o próprio fruto”. A *identificação* dá-se pela síntese de imagem e som reiterada, o que remete diretamente ao costume, ao hábito. E, ademais, salienta Spinoza que tal identificação entre modos de materialidade tem por condição a reiteração: quanto mais tais coisas afetam simultaneamente o Corpo humano, tanto mais facilmente outra vez afetado o mesmo Corpo por um, recorda-se do outro, e, por aí, tanto mais facilmente o pensamento de uma incide no da outra.

O que é deveras surpreendente é que, nos exemplos dados por Spinoza com respeito ao militar e ao camponês, outro aspecto intervém e subordina o aspecto individual da *memória* ao aspecto social, e tal subordinação também desloca o *costume* ou *hábito* para o nível social, *i.e.*, às práticas socialmente determinadas e, por aí, às suas relações reiteradas. Ademais, resulta de suma relevância a atenção ao exemplo anterior ao do militar e do camponês, a atenção àquele do romano, pois este último leva-nos à subordinação do *costume* ou *hábito* não só ao nível social, mas também nível ao histórico (Cf. TOSEL, 2008, p.55). A posição social, a divisão social dos indivíduos humanos e seu pertencimento a certas práticas forjam as suas memórias, forjam as suas apreensões imaginativas da natureza das coisas, e os fazem produzir concatenações de mesmo gênero, decerto, moduladas pelos contatos individuais de cada um, mas subordinando tais modulações pela reiteração de suas práticas sociais específicas. Todavia, o que quer dizer a “incidência de um pensamento noutra”? A concatenação produzida pelas incidências de pensamentos nada mais seria que o *sentido*, a *evidência* dada no nível semântico, cuja origem não é senão o indivíduo *centrado em si* que toma a natureza das coisas *para si*. Se notarmos bem, aqui podemos vislumbrar a própria *circulação* dada numa mútuo-referencialidade: o *em si* refere-se ao *para si* negativamente, assim como o *para si* refere-se negativamente ao *em si*. Aquilo que é *em si* é o que não é *para si* e aquilo que é *para si* não é aquilo que é *em si*, a *interioridade* é o que não é *exterioridade* e a *exterioridade* é o que não é *interioridade*. Ou, radicalizando, a *identidade* é o que não é *diferença* e a *diferença* é o que não é *identidade*. E por essa *circulação* temos a produção do *sentido*, o qual tem por condição que

o *centramento*, enquanto *interioridade*, engendre o *descentramento* ou a *multiplicidade* enquanto *exterioridade*.

Sem a *memória* somos incapazes de nos comunicarmos, somos incapazes, precisamente, de *linguagem*, e sem *linguagem* não há *sociedade*. No entanto, essa sequência é o que Spinoza invalida no escólio, e não basta inverter a sequência, *i.e.*, partir da *sociedade* para a *memória*. Antes Spinoza rompe com essa circulação e dissolve a mútuo-referência entre *memória* e *sociedade* nos termos respectivamente de individualidade (numérica) humana e sociedade como soma de indivíduos. Ou, noutros termos, tal circulação é dissolvida porque ela é uma variante da relação imaginária todo/partes. Pela ordem intelectual, e não imaginativa, o *social* é devir-individuante assim como o humano o é, em que as durações de cada indivíduo componente o indivíduo *social* não se somam numa só duração, a duração do *social*, mas antes se mantêm pela comunicação por alguma certa relação ou proporção, e é desta relação, pela união individual, que se diz a duração, a duração deste comum, desta comunidade. Ora, se a incidência de um pensamento noutro tem por condição geral as relações de afecção dos contatos reiterados, e tais incidências são produções de sentidos, estamos diante da produção de *noções universais* e *imagens comuns*. A circulação de universais, agora é manifesto, não tem que ver com algo meramente genérico, mas antes tem como pressuposto as práticas sociais em suas especificidades. Essa é uma consequência interessante a ser explorada sob a hipótese interpretativa proposta.

Devo dizer, para provisoriamente concluir, que o mecanismo geral da *máquina s'imaginante* requer, para completar-se, desenvolvimentos ulteriores no que concerne à noção de *tempus*, e conjuntamente à *concatenatio*. Sua construção completa permite decisivamente apreender o mecanismo teleológico, contudo, não mais de maneira descritiva, o que já pôde ser notado pela correlação especular que a *máquina s'imaginante* instaura tendo como fundamento a correlação do *em si* e *para si*, a qual responde à questão sobre o que venha a ser propriamente a *teleologia*.

SPINOZA'S SELF-IMAGINING MACHINE

ABSTRACT: This text proposes the hypothesis of the “self-imagining machine” as being the fundamental construct of Spinoza’s theory of imagination, intending also to justify a certain reading that allows such denomination. To do so, this text starts from the notion of *contemplari externè* to explain, then, the interpretative notion of *disconcerting simul*, which plays a fundamental role in forging the notion of *self-centering*, a notion that allows to capture the effects of interiority and exteriority relative to the human individual and whose engendering makes the nature of things to be apprehended teleologically. Based on the *self-centering* we examine and interpret relevant categories of imagination, among which *concatenatio* is the most important. Finally, we indicate some developments of this reading hypothesis here proposed.

KEYWORDS: Imagination; Disconcerting *simul*; Self-centering; Concatenation; Teleology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1996). “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (*Notes sur un théâtre matérialiste*)”. In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- BALIBAR, É. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF.
- BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- CRISTOFOLINI, P. (1996). *Chemins dans l’Ethique*. Paris: PUF.
- CURLEY, E. (1969). *Spinoza’s metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1972). *La Dissémination*. Paris: Éd. Seuil.
- GUÉROULT, M. (1974). *Spinoza II. L’Âme*. New York: Georg Olms Verlag.

- HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In.: *Gesammelte Werke*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- LANCIOTE, D. (2022). *O encontro entre Lucrecio e Spinoza*. Tese (Doutorado) – Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- LEBRUN, G. (2004). *L'envers de la dialectique*. Paris: Éditions du Seuil.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF.
- LEVY, L. (2000). *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*. Pays-Bas: Van Gorgum.
- MOREAU, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- MORFINO, V. (2022). *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri.
- NIETZSCHE, F. (1999). *Götzen-Dämmerung*. In.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. Berlin/New York: De Gruyter.
- SPINOZA, B. (2008). *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet.
- TOSEL, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.
- ZOURABICHVILI, F. (2022). *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris: PUF.

MUNDOS (IN)COMPOSSÍVEIS: O FUNDAMENTO
EM LEIBNIZ E DELEUZE

Yasmin de Oliveira Alvez Teixeira
Doutoranda, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil
yasminteixeira@protonmail.com

RESUMO: Para construir seu próprio edifício filosófico em *Diferença e Repetição*, Deleuze dedicou-se no início de sua trajetória à pesquisa sistemática daquilo que chamou de “linhagem menor” em história da filosofia. Neste artigo buscamos explorar especificamente o embate deleuziano com o pensamento de Leibniz, situado no limiar dessa linhagem. Embora uma monografia mais extensiva tenha sido publicada por Deleuze apenas décadas mais tarde, seguimos a hipótese de que seus primeiros esboços críticos sobre o pensamento leibniziano aparecem já no seminário *O que é fundar?*, endereçado ao problema do fundamento. À luz desse texto, abre-se uma perspectiva produtiva para a compreensão da relação entre as filosofias dos dois pensadores.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamento; Substância individual; Razão suficiente; Diferença; Princípio de identidade; Metafísica e ontologia.

INTRODUÇÃO

O seminário ministrado por Gilles Deleuze em 1955 intitulado *Qu'est-ce que fonder?* (“*O Que é Fundar?*”) busca seguir, da mitologia à linhagem histórica da filosofia ocidental, as diversas formas de elaboração do problema do fundamento, isto é, das tentativas míticas e filosóficas de fundar racionalmente o sentido do mundo e o domínio do conhecimento humano. Por se tratar de um seminário transcrito por um aluno, o texto disponível referente a esse seminário deleuziano tem sido usado com reservas, muito embora se possa encontrar nele grande parte dos temas e ideias gerais que Deleuze desenvolverá por mais de uma década em suas monografias até a síntese de *Diferença e Repetição* em 1968. Precisamente devido ao fato de que os conteúdos do seminário encontram confirmação e desenvolvimento posterior nas obras monográficas e nos livros dos anos 1960, parece-nos assim metodologicamente viável considerá-lo como o projeto dos caminhos de elaboração dos conceitos-chave da filosofia deleuziana. Nesse sentido, é também em *O Que é Fundar?* que podemos localizar a primeira leitura que Deleuze apresenta sobre Gottfried W. Leibniz, enquanto um dos pensadores que adentraram – e aprofundaram mais significativamente – o problema do fundamento.

Segundo Tissandier (2014), as variações da leitura de Deleuze sobre Leibniz ao longo de sua obra teriam sido pouco investigadas devido à posição ambígua das ideias leibnizianas na sua filosofia. A avaliação deleuziana teria variado entre mais simpática ou mais crítica em momentos diversos que vão desde os anos 1940 até os anos 1980 com a última monografia, *A Dobra: Leibniz e o Barroco*, de 1988. Discutir se Deleuze é ou não leibniziano, simpatiza ou não com Leibniz seria, no entanto, uma má estratégia, interessando mais compreender a partir de seu processo imanente a mobilização dos conceitos leibnizianos a cada vez que seu sistema é abordado na filosofia deleuziana. Ainda na interpretação de Tissandier, pode-se considerar que a ambiguidade da leitura deleuziana de Leibniz oscila entre duas linhas tendenciais de interpretação, que de fato constituem dois Leibniz deleuzianos: é já em 1955 com *O Que é Fundar?* que os termos essenciais dessa oscilação aparecem, os

mesmos termos que podem ainda ser encontrados em *A Dobra*. A primeira se refere ao Leibniz que pretende fundar sobre princípios racionais um mundo criado e ordenado. Os quatro princípios racionais – razão suficiente, indiscerníveis, identidade e contradição – dão conta de justificar por que o mundo é dessa e não de outra forma, por que há alguma coisa em vez de nada. Há uma razão suficiente para que o mundo seja assim e não de outro modo, isto é, para que este seja o melhor dos mundos possíveis. Essa seria a via que Deleuze critica em Leibniz. A segunda se refere ao Leibniz do conceito de infinitesimal, do infinitamente pequeno como qualquer coisa que resiste ao hermetismo do “melhor dos mundos possíveis” e da harmonia preestabelecida e introduz um aspecto mais radical, ao qual Deleuze é mais aberto.

Sobretudo, em *O Que é Fundar?* Deleuze vincula todo o sistema leibniziano, nesse seu duplo aspecto, ao problema do fundamento. Para Deleuze, a maneira como cada pensador vai abordar tal problema é construída primeiramente através da elaboração de questões que determinarão os conceitos mobilizados na tentativa de resolvê-los. Trata-se então de fazer uma análise das perguntas e da maneira de colocar o problema para compreender como se apresentam as diversas concepções do fundamento. Nesse sentido, a investigação do fundamento é elaborada por Leibniz na forma de duas questões que determinam princípios universais à solução de todos os problemas particulares, isto é, questões cuja estrutura implica a apreensão racional total do universo ou uma ciência universal: *por que existe algo em vez de nada?* e *por que as coisas são deste e não de outro modo?*

Em *Sobre a Origem Radical das Coisas*, a tese que Leibniz anuncia é a de que a racionalidade do mundo não pode ser explicada a partir de algum fato ou evento imanente, mas deve ser buscada numa Unidade anterior, precedente, extramundana e criadora. De fato, o filósofo propõe investigar nada menos que a razão de ser absoluta de toda a existência, que, evidentemente, implica também a investigação da razão de ser específica das coisas tal como elas existem. Dito de outra maneira, trata-se tanto de saber por que a existência *em si mesma* veio a ser quanto de saber por que as existências *atuais* vieram

a ser. A tese de Leibniz é uma advertência para a impossibilidade de encontrar nas séries causais mundanas a resposta a estas questões – advertência que é, ela mesma, uma forma de discernir precisamente *em dois aspectos* a questão da razão suficiente: “por mais que possamos retroceder aos estados anteriores, jamais encontramos nesses estados uma razão completa para o porquê de existir qualquer mundo e por que ele é do modo que é” (LEIBNIZ, 2009, p. 69). Vê-se aí o destaque dado por Deleuze (1955) a essa dupla formulação: a primeira implica a diferenciação entre o mundo e o nada, entre existência e inexistência, enquanto a segunda implica a distinção entre este mundo e outros mundos possíveis, entre diferentes formas de existência. Pode-se considerá-las como signos de um racionalismo de inclinação totalizante, questões originárias das quais todas as demais devem derivar.

Buscamos compreender aqui em linhas gerais como Deleuze analisa a vinculação dessas duas questões introdutórias do problema do fundamento a alguns dos conceitos do sistema leibniziano. Nossa hipótese é de que essa análise inicial se mantém central para todo desenvolvimento posterior das críticas que Deleuze faz a Leibniz em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, bem como para a estrutura geral da sua monografia final *A Dobra*.

O CONCEITO DE FORÇA E A TEORIA DA EXPRESSÃO

Deleuze (1955) destaca que é necessário começar por compreender como Leibniz critica determinadas concepções de Descartes relativas ao projeto de uma ciência universal, mais especificamente no que diz respeito à questão da extensão. Num primeiro momento Deleuze afirma que as diferenças de concepção sobre a extensão resultam de diferentes ferramentas matemáticas para a solução dos problemas colocados. Nesse sentido é que se deve compreender o desdobramento leibniziano dessa diferença de concepção quanto ao problema da quantidade de movimento: enquanto Descartes afirma que o movimento se conserva e se comunica universalmente (matematicamente notado como mv), dispondo da análise infinitesimal Leibniz fará a objeção de que

não se pode afirmar que há conservação do movimento, mas sim da força (o que resulta numa equação mv^2). Mas o deslocamento que Leibniz produz ao introduzir o conceito de força se refere também à distinção de sua concepção da substância em relação à de Descartes. Em ambos os pensadores é necessário seguir esse liame entre inovações científico-metodológicas e concepções metafísicas.

O sentido do método universal cartesiano estaria na sua capacidade de resolução lógico-matemática de problemas generalizáveis a todos os casos particulares a que se aplica. É nesse mesmo sentido que, segundo Deleuze, Descartes formula a ideia de que haja em cada coisa uma constante que independe de cada um dos seus estados e ao mesmo tempo se aplica a eles: trata-se de um princípio de identidade sobre o qual Descartes baseia o conceito de extensão enquanto substância (*res extensa*). Por sua vez, essa forma lógica da identidade das coisas não é possível senão tendo como fundamento o próprio *cogito* e a constante universal do Eu que se apresenta como primeira ideia clara e distinta. Trata-se então de conduzir o método matemático ao seu fundamento ontológico, passando do domínio do conhecimento ao domínio do ser: o *cogito ergo sum* (que Deleuze traduz por “Je pense donc je suis”) marca uma relação de necessidade lógica e ao mesmo tempo introduz um aspecto ontológico. O pensamento se mostra finalmente atributo de um ser primeiro, subordina-se a essa identidade anterior do Eu como coisa pensante (*res cogitans*).

Em que Leibniz diverge de Descartes? No *Discurso de Metafísica*, o filósofo defende a necessidade da separação entre o nível da física, domínio das ciências e práticas cujo paradigma é o mecanicismo, e o nível da metafísica, no qual seria ainda possível lançar mão do uso de conceitos herdados da escolástica tal como o de forma substancial. Desta forma, seria possível uma certa autonomia do desenvolvimento das ciências sem que fosse necessário adentrar os “labirintos” da metafísica que fundamenta os fenômenos físicos. Em decorrência dessa diferenciação entre o nível físico dos fenômenos mecânicos e o nível metafísico das formas substanciais, Leibniz introduz a força como

elemento metafísico constituinte dos corpos e critica a ideia de que sua extensão em si mesma seja uma substância. Dito de outro modo, o corpo sintetiza a extensão como aspecto físico e a força como aspecto metafísico que o remete diretamente à forma substancial (DELEUZE, 1955). Deste modo, Leibniz entra em divergência com as concepções cartesianas a respeito da *res extensa*:

[...] creio que quem meditar sobre a natureza da substância acima explicada, verificará não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo, mas ser preciso necessariamente reconhecer nela algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial, muito embora esta não modifique em nada os fenômenos, tanto como a alma dos irracionais, se as possuem. Pode-se até mesmo demonstrar que a noção da grandeza, da figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes, cuja existência fora de nós pode ser posta em dúvida. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância (LEIBNIZ, 2004, p. 23).

Assim, na interpretação de Deleuze, haveria uma relação de expressão entre a força e a extensão: esta última é infinitamente divisível, composta, e encontra sua razão de ser na força como elemento simples que se conserva e nela se exprime. Nesse ponto, Leibniz estaria atribuindo à força o valor de uma razão suficiente determinante dos fenômenos, no nível físico. Não seria possível pensar essa relação de expressão equalizando substância e extensão, como o faz Descartes. Segundo Deleuze:

tudo se passa por mecanismo, mas este não tem sua razão em si mesmo. Leibniz está em vias de determinar uma nova natureza do fundamento, ele é razão. A razão de alguma coisa é aquilo que se exprime, se manifesta e de que é necessário, por conseguinte, procurar o ser para além do que se manifesta. Há o ser do que se manifesta (DELEUZE, 1955, sp.).

Em suma, trata-se de compreender a força como relação da substância com a extensão. Ademais, trata-se ainda de uma teoria da expressão que elide qualquer impossibilidade, como será mais tarde posto por Kant, de encontrar o ser em si dos fenômenos. Neste ponto se destaca a importância da associação de um princípio de identidade ao princípio de razão suficiente, que permite pensar a relação de expressão como consequência da definição da substância individual.

A SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL: RAZÃO SUFICIENTE E IDENTIDADE

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz busca ultrapassar as definições nominais do conceito de substância para, mais profundamente, buscar o sentido da própria relação de predicacão que essas definições implicam. Não bastaria afirmar que a substância é sujeito de predicados, seria necessário, ainda, desdobrar uma análise sobre as condições em que os predicados lhe são atribuídos constituindo uma relação de verdade – isto é, uma relação em que há uma correspondência imediata entre a natureza das coisas e a proposição referente. Para Leibniz, toda relação verdadeira implica que o predicado esteja contido no sujeito explícita ou virtualmente e, inversamente, que o sujeito contenha sempre em si mesmo o predicado. Como explica Deleuze (1955), trata-se de acrescentar ao tradicional princípio de identidade ($A = A$), do qual se deriva a premissa de que toda proposição analítica é verdadeira, a dedução de que também se pode afirmar que toda proposição verdadeira é analítica. A substância individual será, então, definida como o ser cuja noção é completa, isto é, que contém todos os predicados do sujeito a que corresponde:

A isto chamam os filósofos in-esse, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção [...] (LEIBNIZ, 2004, pp. 16-17).

Essa noção completa é a razão suficiente de todos os predicados atribuíveis à substância. Assim, ainda se pode concluir dessa definição que, em última instância, a noção da substância individual contém todos os predicados-acontecimentos que constituem o mundo a que essa substância se relaciona. Cada uma delas é completa de tal maneira que expressa em si todo o universo à sua maneira, mesmo que sempre imperfeita e confusamente. A interiorização daquilo que se predica do sujeito à sua noção completa implica a interiorização do mundo (DELEUZE, 1955).

Desta forma, os predicados das substâncias individuais não são meros atributos, mas sim *acontecimentos* ou eventos que já estão contidos completamente e desde sempre na noção da substância. O que Leibniz faz aqui é implicar as séries convergentes perspectivamente à noção da própria substância, de tal forma que a análise da noção das substâncias individuais, tomadas como sujeitos, já nos oferece todos os eventos passados, presentes e futuros que lhe são relativos: “Poder-se-á até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Pois exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro [...]” (LEIBNIZ, 2004, p. 19).

Assim, exemplifica Leibniz, na visão divina já está compreendida na noção de Alexandre a sua vitória sobre Dario e Poro, já está compreendida na noção de Adão o pecado, na noção de César a passagem pelo Rubicão, na de Judas

a traição. Apenas *para nós* estes acontecimentos não são claros. A dificuldade se encontra na questão da conciliação entre esta premissa e a noção de contingência. Efetivamente, os acontecimentos implicados na noção do sujeito ou da substância individual *são* contingentes, mas dados como certos, como seguros. Isto é diferente de serem acontecimentos necessários – Leibniz nos explica que o critério para essa distinção é a não-contradição: as predicções cujo oposto é possível ou não implica contradição são predicções contingentes, pressupõem acontecimentos que bem poderiam não ter acontecido ou ter acontecido de outro modo; apenas as predicções cujo contrário implica contradição são necessárias, como nas verdades matemáticas.

Quanto aos exemplos anteriores, Leibniz acrescenta agora:

visto que Júlio César haverá de tornar-se ditador perpétuo e senhor da República e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está compreendida em sua noção, porquanto supomos ser da natureza da noção perfeita de um sujeito compreender tudo acerca dele (LEIBNIZ, 2004, p. 26).

A noção de César é contingente porque seu contrário não é contraditório, porque outro César ou mesmo a inexistência de César é possível. Em última instância, no entanto, a noção de César implica todas as séries de acontecimentos que se prolongam para além da sua singularidade, isto é, ela implica o mundo em que César atravessou o Rubicão, se tornou ditador etc. Contudo, assinala Leibniz, apenas Deus conhece perfeitamente a totalidade dos predicados de um sujeito, que incluem todos os acontecimentos, como predicados verdadeiros, de seu passado, presente e futuro.

Desta maneira, Leibniz vincula o princípio de razão suficiente ao princípio de identidade. Segundo Deleuze, a razão da travessia do Rubicão é a noção completa de César enquanto engloba o sujeito e a totalidade de suas predicções, de tal modo que a noção deve compreender e interiorizar também o que é exterior ao sujeito, seus acontecimentos ou eventos singulares.

Deleuze faz equivaler o conceito de mônada à noção completa da substância individual, que unifica em si “a razão suficiente e a individualidade” (DELEUZE, 1955).

Se estendermos esse raciocínio para todas as substâncias individuais, não estaremos longe do conceito de compossibilidade. Segundo Deleuze, “há um prolongamento ou continuação das séries convergentes umas nas outras, sendo essa, inclusive, a condição de ‘compossibilidade’, de modo que se constitui a cada vez uma só e mesma série convergente infinitamente infinita, o Mundo feito de todas as séries” (DELEUZE, 2016, p. 89, ênfase no original). Seria possível outra noção de César e de Judas, mas elas implicariam outro mundo possível e não este, isto é, Judas não pecador ou César não ditador não são noções contraditórias em si mesmas, mas são noções impossíveis com a série convergente deste mundo.

Isto nos faz retornar à segunda questão, o porquê das coisas serem deste e não de outro modo. Pondera Leibniz que

visto Deus ter achado bom que ele [Judas] existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juro no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita (LEIBNIZ, 2004, p. 64).

Trata-se da concepção leibniziana do melhor dos mundos possíveis, do cálculo divino que pesa, na criação, as noções das substâncias individuais que melhor compõem o mundo trazido à existência a partir das inúmeras possibilidades. Como Leibniz retoma em *Sobre a Origem Fundamental das Coisas*, todas as essências possíveis possuem certa pretensão à existência, mas apenas algumas passam de fato à existência – e esta pretensão da essência à existência é fundamental, portanto: “disto se compreende que, das infinitas com-

binações de possibilidades e séries possíveis, aquela que existe é aquela por intermédio da qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir” (LEIBNIZ, 2009, p. 71).

Apenas para nós, que não conhecemos a totalidade absoluta do universo, pode parecer duvidosa a ideia de que este é o melhor dos mundos possíveis. A razão suficiente atesta a racionalidade da escolha divina pela criação deste mundo e não de outro, ainda que os detalhes do cálculo dessa escolha estejam para além da compreensão das almas racionais, cuja capacidade é finita. Não podemos conhecer mais que os princípios e leis gerais que regem o mundo, não podemos mais que indicar o fundamento – a rigor, permanece certo caráter de mistério nas razões divinas, embora possamos ao menos afirmar que *há razão* para que este mundo seja desta forma.

Dessas premissas decorre também que as substâncias não diferem entre si apenas numericamente, mas correspondem cada uma a algo como uma diferença específica ao nível singular do indivíduo (princípio dos indiscerníveis). A diferença vai ao nível da substância individual, não havendo jamais um mesmo conceito para indivíduos diferentes, embora em Leibniz essa diferença seja ainda um resultado da vinculação do princípio de identidade ao princípio de razão suficiente: “a substância é individual. Cada noção exprime a totalidade do mundo. O mundo é a interioridade da noção em si mesma. O gênio de Leibniz foi fazer do conceito um indivíduo” (DELEUZE, 1955).

AS SÉRIES CONVERGENTES DO MUNDO

Para se analisar a tese leibniziana, é necessário, ainda, detalhar a definição desta ideia de mundo: não se trata de uma totalidade finita, mas, ao contrário, de uma “série infinitamente infinita”, para utilizar uma expressão deleuziana recorrente em *A Dobra*. A série é propriamente a convergência de todas as séries de singularidades ou estados dos quais nos fala Leibniz, que, entretanto, não se compreende bem a não ser tendo em conta as suas relações com as substâncias ou noções individuais, as mônadas. Já em *Diferença e Repetição*,

fica evidente como esse conceito de mundo sintetiza, na leitura deleuziana, a teoria da expressão e a questão da vinculação entre identidade e razão suficiente:

Na filosofia de Leibniz, [...] o mundo, como expressão comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões. É bem verdade que ele não existe fora do que o expressa, fora das suas próprias mônadas; mas essas expressões remetem ao expresso como ao requisito de sua constituição. Neste sentido (como Leibniz o lembra constantemente em suas cartas a Arnauld), a inerência dos predicados a cada sujeito supõe a compossibilidade do mundo expresso por todos esses sujeitos: Deus não criou Adão pecador, mas, primeiramente, o mundo em que Adão pecou (DELEUZE, 2006, pp. 82-83).

A mônada expressa em si o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, ela não é senão *para* o mundo: cada mônada é um ponto de vista sobre essa convergência de séries, cada mônada possui a percepção das séries a partir de sua própria perspectiva singular que também inclui as demais singularidades. O entrecruzamento dos pontos de vista define um mundo que as contém a todas, mas é expresso em pontos de vista individuais e parciais. Deleuze ilustra essa relação evocando um exemplo do próprio Leibniz: o mundo seria como uma cidade, que cada mônada apreende segundo uma perspectiva diferente dentro de seu próprio departamento ou bairro. “Há necessariamente uma infinidade de almas e uma infinidade de pontos de vista, embora cada alma inclua e cada ponto de vista apreenda a série infinitamente infinita. Cada qual a apreende ou a inclui em uma ordem e segundo um bairro diferente” (DELEUZE, 2016, p. 49). De certa maneira, o mundo possui uma anterioridade lógica em relação às substâncias individuais, mas apenas estas expressam o mundo. Há uma implicação recíproca entre a série convergente do mundo e os pontos de vista das mônadas.

Retomando a tese leibniziana, vemos agora que o problema gira em torno da premissa de que o fundamento final *não* pode estar em nenhum elemento dessas séries convergentes, isto é, que “as razões para o mundo encontram-se ocultas em algo extramundano, distinto da sucessão de estados ou da série de coisas cujo agregado constitui o mundo” (LEIBNIZ, 2009, p. 70). Como Deleuze ressalta, “a série toda está na mônada, mas não a razão da série” (DELEUZE, 2016, p. 91). Em *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz nos oferece uma exposição clara dessa proposição:

A razão suficiente para a existência do universo nunca pode ser encontrada na série de coisas contingentes, isto é, nos corpos e em suas representações nas Almas. [...] E desde que qualquer movimento que se encontra na matéria no presente vem de um movimento prévio, e este também de um outro anterior, não avançaremos muito se assim procedermos interminavelmente, pois a mesma questão sempre permanecerá. Portanto, a razão suficiente, que não necessita de qualquer razão adicional, deve situar-se fora daquela série de coisas contingentes e deve encontrar-se em uma substância que é a causa das séries: deve situar-se em um Ser necessário, que traz em si a razão de sua própria existência. Do contrário, ainda continuaríamos a não possuir uma razão suficiente na qual poderíamos finalizar. E a razão final para as coisas é o que denominamos Deus (LEIBNIZ, 2004, p. 158).

Leibniz define a ordem das causalidades *ex hypothesi* precisamente como essa relação de determinação do posterior pelo anterior, como composição serial mundana. Por outro lado, o estatuto da necessidade do fundamento é inteiramente outro, pois trata-se não mais de uma necessidade física, mas de uma necessidade propriamente metafísica. Nesse sentido, o único ser capaz de atender os critérios de uma razão suficiente da existência do mundo (isto é, de um fundamento último como razão das razões individuais) é Deus – aqui

está, ademais, a prova cosmológica de sua existência: a existência em si do mundo implica a existência de um ser perfeito que seja sua razão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma maneira geral, podemos afirmar que à força de levar o princípio de identidade às últimas consequências, Leibniz acaba por encontrar uma certa concepção da diferença que, contudo, não poderá ser plenamente desenvolvida precisamente por causa do fechamento do sistema leibniziano naquele primeiro princípio, sistema cuja última reconciliação se efetua no postulado de um fundamento teológico que constitui a razão de todas as razões individuais. Para Deleuze, será necessário ir mais além do indivíduo, até uma diferença constitutiva dos próprios processos de individuação. Mesmo assim, a singularidade dos pontos de vista individuais da substância, permitindo ultrapassar a generalidade do conceito enquanto elemento de subordinação das diferenças individuais e conceber um conceito para cada coisa, é já uma aproximação à concepção da diferença que Deleuze encontrará mais bem elaborada em Bergson.

Em *A Concepção da Diferença em Bergson*, artigo publicado apenas um ano depois de ministrado o curso *O Que é Fundar?*, Deleuze afirmará a necessidade da filosofia centrar-se na tarefa de ir ao encontro das coisas em si mesmas, de apreender as coisas em sua diferença interna, o que não é possível senão na construção de conceitos que coincidam imediatamente com seus objetos singulares. Deleuze defende a possibilidade de se conceber uma diferença interna oferecendo como argumento que há diferenças de natureza entre indivíduos do mesmo gênero e espécie, que, portanto, ela não é apenas genérica ou específica, mas coincide com o nível da coisa. Segundo o filósofo:

É nesse sentido que as diferenças de natureza são já a chave de tudo: é necessário partir delas, é necessário as encontrar. Sem prejulgar a natureza da diferença como diferença interna, nós sabemos já que ela existe, supondo

que haja diferenças de natureza entre indivíduos do mesmo gênero. Portanto, ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse fim (diferenças de natureza para chegar à diferença interna), ou bem ela não terá com as coisas senão uma relação negativa ou genérica, ela desembocará no elemento da crítica ou da generalidade, em todo caso num estado da reflexão somente exterior. (DELEUZE, 2002, p. 44)

Em Leibniz, o princípio de identidade é afirmado de tal modo que se pode desdobrá-lo no postulado de que toda proposição verdadeira é analítica. A noção da substância individual é razão suficiente de todos os seus predicados, que incluem o mundo (passado, presente e futuro, bem como as expressões das outras substâncias) e, assim, o mundo é interiorizado: seria suficiente haver apenas a substância individual e Deus. Esse fechamento da mônada em si mesma é ainda consequência da natureza da relação de predicação como identidade, visto que o sujeito contém em si, desdobra de si todos os predicados que incluem o mundo. Leibniz deduz as consequências metafísicas da verdade concebida como proposição analítica, em que o predicado está contido inteiramente no conceito do sujeito e em que, portanto, ele é mero desdobramento desse mesmo conceito.

O que Deleuze faz é inverter a relação entre o sujeito e seus predicados: não se trata mais de desdobrar do conceito do sujeito todos os seus acontecimentos passados, presentes e futuros, de interiorizar o mundo nesse conceito, mas sim de pensar como as séries de singularidades-acontecimentos constituem o sujeito. Se trata de pensar o processo de individuação da “substância” a partir de singularidades pré-individuais. Na verdade, Deleuze irá equalizar a substância à diferença pura, isto é, irá conceber a transformação qualitativa como a natureza mesma da substância (portanto encontrando o “lado direito” das diferenças de natureza na natureza da diferença). Assim, a razão suficiente passa a ser diferença, razão de individuação diferencial. Se as singu-

laridades pré-individuais são primeiras e só secundariamente constituem um sujeito, isso implica que o mundo também é já a consequência da ordenação dessas singularidades para um sujeito ou indivíduo. O indivíduo e o mundo são constituídos a um só tempo como convergência das séries de singularidades ordenadas numa forma final. É nesse sentido que Deleuze afirma, em *Diferença e Repetição*, que

Leibniz vai mais longe, isto é, mais fundo que Hegel, quando distribui, no fundo, os pontos notáveis e os elementos diferenciais de uma multiplicidade, e quando descobre um jogo na criação do mundo: dir-se-ia, pois, que a primeira dimensão, a do limite, apesar de toda sua imperfeição, permanece mais próxima da profundidade original. O único erro de Leibniz não seria ter ligado a diferença ao negativo de limitação, dado que ele mantinha a dominação do velho princípio, dado que ele ligava as séries a uma condição de convergência, sem ver que a própria divergência era objeto de afirmação ou que as impossibilidades pertenciam a um mesmo mundo e se afirmavam, como o maior crime e a maior virtude, de um mesmo mundo do eterno retorno? (DELEUZE, 2006, p. 87).

Há no sistema leibniziano brechas através das quais seria possível encontrar a segunda via, de um Leibniz mais dionisíaco ou radical (TISSANDIER, 2014). A valorização da ideia de impossibilidade é justificada pela busca de Deleuze por um conceito de diferença não reduzido à contradição ou oposição. Trata-se de somar a análise infinitesimal com a teoria da (in)compossibilidade, obtendo o conceito de um campo transcendental não-representacional. Deleuze suprime o aspecto teológico da teoria da compossibilidade e a pensa em termos de campo transcendental, como relação de séries e singularidades, e assim a teoria da expressão aparece como teoria da individuação (da constituição do indivíduo a partir de singularidades). Desta forma, a filosofia leibniziana persiste em ao menos dois conceitos-chave do pensamento de Deleuze: a concepção diferencial da estrutura do campo transcendental e a individuação (TISSANDIER, 2014). Seria possível afirmar a divergência das séries, a disjunção inclusiva das séries coexistentes como processos de produ-

ção e criação, entretanto o sistema leibniziano, coerente com sua época, não poderia senão capitular à teologia que o obriga a conceber um mundo ordenado e bem fundado. Leibniz não vai à contradição, registrando um conceito de diferença pura – a impossibilidade – que, no entanto, ele não leva até o final por sua necessidade de limitar as séries, fazê-las convergir no melhor dos mundos possíveis remetendo-as a Deus, isto é, ao fundamento.

IN(CO)MPOSSIBLE WORLDS: THE GROUND
IN LEIBNIZ AND DELEUZE

ABSTRACT: In order to construct his own philosophical edifice in *Difference and Repetition*, Deleuze devoted himself early on in his career to the systematic research of what he called the “minor lineage” in the history of philosophy. In this article we seek to explore specifically deleuzian struggle with Leibniz’s thought, situated at the edge of this lineage. Although a more extensive monograph was published by Deleuze only decades later, we follow the hypothesis that his first critical remarks on Leibnizian thought appear already in the seminar *What is Grounding?*, which addresses the problem of grounding. In light of this text, a productive perspective for understanding the relationship between the philosophies of the two thinkers is opened.

KEYWORDS: Grounding; Individual substance; Sufficient reason; Difference; Principle of identity; Metaphysics and ontology.

referências bibliográficas

- DELEUZE, G. (2016). *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus.
- _____. (2006). *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal.
- _____. (1955). *Qu'est-ce que fonder?* [online]. Disponível em: < <https://www.webdeleuze.com/textes/218> >. Acesso em: 02 de fev. 2023.
- _____. (2002). *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit.
- _____. (2009). *Lógica do sentido*. São Paulo: Papirus.
- LEIBNIZ, G. W. (2009). *A monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra.
- _____. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- TISSANDIER, A. (2014). *Affirming divergence: Deleuze's reading of Leibniz*. Warwick. 206 p. Tese (Doutorado). University of Warwick.

A DETERMINAÇÃO DE UM NOVO MODO DE VIDA EM ESPINOSA E EM PASCAL

Gabriel Frizzarin de Souza¹
Doutorando, Universidade de São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@gmail.com

RESUMO: Espinosa e Pascal, respectivamente no próêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto* e no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*, colocam em cena a explicação de um processo que implica a instituição de um novo modo de vida e que representa, para a alma ou para a mente humana, uma profunda renovação de valores. Nessa explicação, ambos os autores abordam temas como a consideração por um bem verdadeiro, a perturbação entre tal consideração e a estima pelo que até então era objeto de deleite, a firme resolução e o desejo de buscar um bem verdadeiro e, por fim, a reflexão sobre os meios para alcançá-lo. Entretanto, o solo no qual esse processo se desenvolve parece separar tais autores, pois em Espinosa a resolução de buscar o bem verdadeiro é inerente ao esforço reflexivo, ao passo que em Pascal a conversão do pecador não se realiza sem a intervenção da graça. A questão que então se coloca é a de compreender o fundamento da instituição de um novo modo de vida cujo processo, se não parece se originar simplesmente de uma decisão voluntária, não é contudo equivalente para tais autores.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Pascal; Emenda do intelecto; Graça; Imanência; Transcendência.

¹ Processo nº 2022/16875-5, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Registro meu agradecimento ao professor Luís César Oliva.

Dentre os comentadores que se colocam em acordo ao reconhecer que a compreensão da filosofia de Espinosa pode ser levada a bom termo em comparação com o pensamento amplo e variado de Pascal, alguns deles remetem de maneira constante a análise do próêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto* (*TIE*) ao fragmento da *Aposta*. Um primeiro quadro de comentadores que tem essa remissão em seus horizontes foi traçado por P.F. Moreau, o qual distingue uma corrente que enxerga nos dois textos uma identificação, e outra que, embora sinta um clima pascaliano no próêmio do *TIE*, recusa a tese de identificação e faz do fragmento pascaliano um recurso para delinear à contraluz os contornos pelos quais se sobressai a autenticidade de temas e de conceitos espinosanos². A esta segunda vertente podemos acrescentar o próprio trabalho de P.F. Moreau (1994, pp. 182-186) e, ainda, os comentários de F. Alquié (1981, p. 76), de B. Rousset (1992, pp. 147-162) e de A. Lécivain (2003, p. 150). Se a associação desses textos configura um recurso constante para tais autores, é preciso notar, entretanto, que a natureza desse recurso permanece em sua maior parte relativamente furtiva, uma vez que a referência ao fragmento da *Aposta* na análise das primeiras páginas do *TIE* se resume frequentemente a uma alusão. As exceções a esse caráter alusivo podem ser encontradas nos comentários de B. Rousset e de P. F. Moreau, os quais não se restringem à menção do fragmento da *Aposta* num ponto ou noutro, mas, ao contrário, fazem do fragmento um elemento de análise para o conjunto do próêmio.

Se nos apoiarmos no comentário de Moreau, veremos que seu esforço interpretativo consiste em esclarecer as aproximações, as divergências, as sobreposições e tudo mais quanto se possa notar entre o próêmio e o fragmento

2 A considerar o quadro traçado por Moreau, vemos que, se C. Tejedor Campomanes, em *Una antropología del conocimiento* (1981), aceita a assimilação entre o próêmio e o fragmento, C. Galliget-Calvetti, em *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo* (1982), chega ao ponto de supor uma influência direta de Pascal em Espinosa, ainda que os *Pensamentos* tenham sido publicados apenas em 1670. Contra isso, situa-se a posição de R. Caillois (1954) veiculada nas notas e nos comentários da célebre tradução do *TIE* publicada pela Pléiade. Cf. MOREAU, 1994, nota 2, p. 183.

para demarcar o campo de validade e o alcance de uma comparação. A seu juízo, encontramos no proêmio uma analogia com os três momentos constitutivos do fragmento: a impossibilidade de estipular pela razão se Deus existe e como devemos agir a propósito disso, em seguida a necessidade de deliberar sobre essa questão e, por fim, a determinação que a aposta organiza entre a certeza e a incerteza de forma que há o infinito a ganhar e o finito a perder. Pode-se admitir, para o comentador, uma aproximação real no interior do primeiro momento, que no fragmento da *Aposta* se caracteriza pela impossibilidade de determinar a natureza e a existência de Deus com a análise das provas fornecidas pela razão. Convém notar que essa impossibilidade não elimina apenas a eficácia da razão para emitir um juízo afirmativo sobre a existência e a essência divinas, mas também a impede de se pronunciar negativamente sobre tais questões. Em outras palavras, a ausência de certeza irrompe na tentativa de afirmar ou de negar a existência divina pela luz da razão, pois, no fundo, tudo isso escapa à sua alçada. Esse é um dos motivos pelos quais os cristãos permanecem inatingíveis à ofensiva da razão mesmo sem provar a sua religião, já que, em termos de demonstrações, o cristão e o homem racional se encontram às voltas com incertezas. Embora seja necessário reconhecer que o proêmio não aborda o Deus dos cristãos, Moreau enxerga uma proximidade entre a incerteza na determinação racional da existência de Deus e a incerteza primeira em que o narrador do proêmio se encontra quanto ao bem verdadeiro. Além disso, a hesitação que emerge da impossibilidade de determinar e de recusar racionalmente a existência de Deus, hesitação que se faz sentir de maneira constante ao longo do fragmento, corresponderia no proêmio à narrativa do processo de deliberação para se lançar na busca por um bem verdadeiro. Porém, cumpre notar que, para Moreau, se faz necessário reconhecer o limite dessa aproximação, já que a análise do conteúdo do processo de deliberação dá lugar a uma divergência entre o fragmento e o proêmio.

No segundo momento, essa divergência se manifesta na resposta à questão acerca da possibilidade de não nos determinarmos a nenhuma escolha. Para Pascal, face à decisão de se posicionar sobre se Deus existe ou não existe com um recurso que não seja uma análise estrita das provas da razão, surge a

questão de saber se é possível recusar qualquer escolha. A resposta indica que é necessário apostar na medida em que se está embarcado nisso. Se, no fragmento, o interlocutor não parece criar empecilhos a essa resposta, em contrapartida, destaca Moreau, o proêmio insiste na recusa de realizar uma escolha e procura longamente sustentar essa posição, tentando reformular as regras de qualquer jogo de ganho e perda que lhe pudesse ser colocado. O narrador do proêmio logo se dá conta da inevitabilidade de realizar uma escolha, mas é preciso notar que isso ocorre menos porque ele aceita as regras do jogo e mais porque ele padece a toda investida contra elas. Sem efetuar um cálculo cujo resultado evidenciaria a impossibilidade da escolha de não realizar uma escolha, é a própria experiência que impõe uma reviravolta às resistências do narrador no proêmio. Vê-se, assim, que a descrição comum da incerteza e da hesitação em Pascal e em Espinosa contém uma significação divergente e torna ilusória uma identidade entre o fragmento e o proêmio.

Uma outra divergência entre os textos se manifesta no interior do terceiro momento, o qual aborda justamente o estatuto da decisão. Para Moreau, o fragmento deixa claro que se realiza uma escolha no campo da beatitude, em que o jogador hesita porque teme perder a felicidade se ele escolher mal. Ao final do processo de decisão, torna-se claro que o que se arrisca não constitui uma verdadeira perda e que a aposta vale tanto mais a pena em função do ganho infinito a ser obtido. Pode-se dizer que, no proêmio, a resposta parece similar na medida em que não há efetivamente uma perda, pois o resultado do itinerário mostra que os objetos comumente estimados são considerados prejudiciais apenas se buscados como se carregassem neles mesmos uma qualidade intrínseca ao bem e que, em contrapartida, eles poderiam ter serventia desde que realocados como meios para a busca do bem verdadeiro. Porém, toda a questão, aos olhos de Moreau, consiste em notar que, no proêmio, essa tomada de consciência não se coloca exatamente no resultado do processo, mas é parte integrante do próprio processo. Em suma, o saldo da análise de Moreau evidencia que o proêmio do *TIE* e o fragmento da *Aposta* dirigem igualmente o olhar para a incerteza humana que dá margem ao início da hesitação, assim como para a descrição da hesitação em termos de um distan-

ciamento com relação às antigas certezas das quais o indivíduo é arrancado e simultaneamente lançado em novas ponderações. Mas essa aproximação dá lugar a uma profunda divergência quando se trata de explicar o funcionamento desse desafio e o estatuto da resolução que dele decorre (Cf. MOREAU, 1994, pp. 182-186).

Curiosamente, o desfecho do comentário de Moreau sugere que uma confrontação do próêmio do *TIE* e dos textos de Pascal seria tanto mais instrutiva recorrendo não exatamente ao fragmento da *Aposta* e sim a outro texto que, a seu juízo, possui numerosos traços que lembram o procedimento espinosano. A sugestão de Moreau aponta para o opúsculo intitulado *Sobre a conversão do pecador*, no qual Pascal coloca em cena uma descrição da mudança de ponto de vista sobre o que é tradicionalmente estimado e da experiência de atribulação da alma em relação à situação de impotência e de cegueira na qual ela se encontrava mergulhada. É a mudança de rumo na maneira como se vivia em direção à busca de um bem verdadeiro que caracteriza a exposição do opúsculo (Cf. *Ibid.*, pp. 186-187). Em vista disso, torna-se pertinente tomar a conclusão de Moreau como circunstância para abertura de um campo de investigação e converter a sua sugestão em objeto de estudo com vistas a aprofundar as condições de confrontação desses textos e avaliar o alcance disso. A questão que então se coloca é a de saber qual é o campo de validade de uma confrontação entre o próêmio do *TIE* e o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* e em que medida tal confrontação permite jogar luz nesses textos. Para esclarecer esses pontos, exploraremos inicialmente as aproximações e, em seguida, sublinharemos as divergências conceituais oriundas dessa confrontação.

I. A DIGNIDADE DO OBJETO A SER AMADO

À diferença de Descartes, cujo *Discurso do Método* apresenta uma narrativa autobiográfica para introduzir e justificar o projeto de refundação da ciência, Espinosa e Pascal, respectivamente no próêmio do *TIE* e no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*, não fazem apelo às suas histórias de vida para

empreender a busca almejada. No opúsculo, a primeira pessoa não é jamais empregada. A abordagem de Pascal é, se se pode dizer, geral, pois o que se coloca no centro de sua descrição é a alma e, particularmente, os efeitos nela decorrentes da inspiração divina. É verdade que, para alguns comentadores, como é o caso de H. Gouhier, a análise da conversão do pecador é comparável à segunda conversão de Pascal e pode remeter ao período que tem como ponto de referência o *Memorial*, assim como o registro de Jacqueline composto a partir de seu testemunho. Esse paralelo faz crer que o opúsculo oferece um relato sobre o que Pascal teria reconhecido em sua própria história como sendo os elementos marcantes daquilo que o fragmento Br. 470/Laf. 378 denomina “verdadeira conversão” (PASCAL, 1973, p. 157). Por outro lado, atento às páginas do opúsculo, cujas referências implícitas mostram que Pascal meditou acerca de antigas teorias sobre a conversão do pecador, J. Mesnard aproximou-se da hipótese segundo a qual o texto teria sido composto para pessoas do mundo que vinham pedir a Pascal conselhos espirituais e se fazer como seus dirigidos, tal como atestam as cartas a Mlle. de Roannez. Essa posição indica que o texto busca, com muita precisão, esclarecer os processos de uma alma que começa a se desligar do mundo. Por isso, se Pascal considerou em alguma medida o seu próprio caso, teria sido menos com o intuito de conservar para si próprio a lembrança dos sentimentos que ele experimentara e mais para fazer aproveitar a sua experiência a outrem³. No que diz respeito ao proêmio do *TIE*, parece haver uma aproximação com o *Discurso do Método* na medida em que ambos os textos partem de uma experiência pessoal. O proêmio utiliza até mesmo a primeira pessoa – “digo que finalmente tomei posição” (*dico me*

3 A posição segundo a qual o opúsculo traduz os sentimentos em que se encontrava Pascal desde o fim do ano de 1653, enquanto ele experimentava, segundo o testemunho de Jacqueline nas cartas a Gilberte de 8 de dezembro de 1654 e de 25 de janeiro de 1655, um grande desprezo pelo mundo e um desgosto por todas as pessoas que estavam nele, é sustentada por H. Gouhier (2005, nota 2, pp. 53-54; p. 117), por J. Chevalier (1954, p. 548), por L. Lafuma (1963, p. 290) e por M. Le Guern (2000, p. 1167). Por outro lado, J. Mesnard sugere que o opúsculo se dedica a esclarecer os processos de uma alma que começa a se desligar do mundo – falando menos de si e mais de uma experiência em geral. Cf. 1992, pp. 37-38.

tandem constituisse [constituo]) (ESPINOSA, 2015, §2, p. 27)⁴ – para caracterizar a sua busca, expressão inabitual no espinosismo⁵. Contudo, é preciso notar que o proêmio do *TIE* não relata as perseguições sofridas por Espinosa e nem mesmo alude à sua recente excomunhão da comunidade judaica de Amsterdã. A obra não expõe os resultados obtidos a partir de uma busca pessoal e não adota uma abordagem autobiográfica, mas apresenta um percurso que pode ser partilhado com todos os homens. Em outras palavras, o proêmio do *TIE* convida a todos a instituir um novo modo de vida. Em que pese o valor do eu para Pascal e para Espinosa contra o eu substancializado, primeiro e fundador em Descartes⁶, o que é certo é que tanto o opúsculo quanto o proêmio não comportam nenhum caráter íntimo nem pessoal. Se os textos estão indelivelmente ligados a Pascal e a Espinosa, é menos porque se trata de narrativas autobiográficas e mais porque servem a todas as almas ou a todas as mentes.

Ainda contrariamente a Descartes, para o qual se trata de levar a cabo um projeto de refundação do conhecimento, o opúsculo *Sobre a conversão*

4 Tomamos como base a tradução do *Tratado da Emenda do Intelecto* realizada por C. Rezende (ESPINOSA, 2015), seguida do texto latino espelhado. Indicaremos nas citações a numeração estabelecida por Bruder, que também consta na tradução de Rezende.

5 O emprego da primeira pessoa leva os comentadores a mensurar o peso da biografia de Espinosa na composição do proêmio. Defendendo o caráter autobiográfico do proêmio, estão, segundo indica Moreau, Dunin-Borkowski e S. L. Feur (cf. MOREAU, 1994, pp. 42-43). Também podemos destacar nessa senda F. Alquié (1981, p. 75-77) e M. L. Morgan (2002, pp. 1-2). Em sentido contrário, expandido a análise do proêmio para além do quadro de um relato pessoal, estão R. Caillois (CAILLOIS in SPINOZA, 1954, p. 100), A. Koyré (KOYRÉ in ESPINOSA, 1987, pp. 17-19), B. Rousset (ROUSSET in SPINOZA, 1992, p. 148-149), P. F. Moreau (1994, p. 47), A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, p. 30), L. Teixeira (TEIXEIRA, in ESPINOSA, 2004, p. 11) e C. Jaquet (2017, p. 26).

6 Para Pascal, o eu é odioso na medida em que busca tornar-se centro e sujeitar os outros a reverenciá-lo, mas não constitui um referencial fixo e se aniquila diante do infinito. Cf. PASCAL, 1973, fragmento Br. 455/Laf. 597, pp. 154. Para Espinosa, o eu não desempenha o papel de fundamento; ao contrário, como escancara o percurso da *Ética*, a natureza da mente humana é deduzida enquanto modificação singular e finita da substância absolutamente infinita.

do pecador e o prêmio do *TIE* encontram-se às voltas com uma preocupação moral. É verdade que o projeto de conhecimento cartesiano não tira de seu horizonte uma contribuição moral, como atestam a terceira parte do *Discurso do Método*, o *Tratado das Paixões da Alma* e a *Correspondência* com Elisabeth. Assim também, não se pode negligenciar que a busca do bem verdadeiro não prescinde, para Espinosa, de uma dimensão epistemológica, já que a aquisição do sumo bem diz respeito ao conhecimento da união da mente com a Natureza inteira e, por isso, se faz tanto mais necessária uma reforma do conhecimento – esta seria justamente uma camada de sentido concernente à proposta de *emendatio*⁷. Nem mesmo Pascal dispensa em várias ocasiões do opúsculo expressões ligadas ao conhecimento (“compreendemos que” e “sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber”⁸), motivo pelo qual H. Gouhier considera que “o sentimento inclui um juízo de valor e, nesse sentido, um conhecimento: o avaro que ama o dinheiro julga que o dinheiro é um bem e, assim, o conhece como sendo um bem” (GOUHIER, 2005, p. 54). Entretanto, é preciso notar que, à diferença de Descartes, os textos de Espinosa e de Pascal não partem de uma busca pela verdade em contraposição às decepções com

7 Por um lado, Koyré sugere que não se deve exagerar os traços dessa oposição, pois é necessário reconhecer que Descartes também se interroga sobre como viver, ao passo que Espinosa entende a beatitude de forma inseparável do próprio ato de intelecção, que nos une a Deus. Cf. KOYRÉ in ESPINOSA, 1987, pp. 17-19. Por outro lado, Rousset insiste que Espinosa não constitui uma doutrina puramente teórica, comparável a um saber científico, mas desenvolve uma solução a um problema moral, ético, à questão do sumo bem. Cf. ROUSSET in ESPINOSA, 1992, pp. 147-148.

8 Para as citações do opúsculo, utilizamos o texto original estabelecido por J. Mesnard (1992) e consultamos a tradução realizada por Flavio Fontenelle Loque (2014). Sobre o vocabulário mencionado: “Sendo assim, ela compreende perfeitamente que [...]” (PASCAL, 2014, p. 92); “compreende que é preciso que ele tenha essas duas qualidades” (PASCAL, 2014, p. 94); “Ela o busca alhures e, sabendo por uma luz totalmente pura que não está nas coisas que estão nela, nem fora dela, nem perante ela (portanto, nada nela, nem a seus lados), começa a buscá-lo acima de si” (PASCAL, 2014, pp. 94-95); “sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber que [...]” (PASCAL, 2014, p. 95); “ela compreende, entretanto, que as criaturas não podem ser mais amáveis do que o Criador” (PASCAL, 2014, p. 95).

o saber recebido, mas colocam no centro do interesse os temas do bem e da felicidade. Essa mudança de ênfase se torna tanto mais significativa quando dirigimos o olhar para os termos empregados no opúsculo e no proêmio, pois é o vocabulário ético que domina a paisagem desses textos: “bem verdadeiro” e “soberano bem”, em *Sobre a conversão do pecador*, e “bem verdadeiro” no proêmio do *TIE*. Ou, ainda, “suma alegria” e “suma felicidade” no proêmio, enquanto “felicidade” e “felicidade durável” no opúsculo⁹. Nessa ótica, a exposição de Pascal e de Espinosa não é comparável a uma doutrina puramente teórica e, se o conhecimento ocupa um lugar nessa abordagem, é na medida em que está a cargo de uma questão de cunho moral. Trata-se mais propriamente de descrever as relações com as coisas habitualmente estimadas e a mudança de perspectiva para encontrar outras coisas que não sejam vãs, fúteis e efêmeras, mas que possam desempenhar o papel de um bem consistente e constante. O que, portanto, está em jogo no opúsculo e no proêmio é o horizonte de uma vivência e de suas transformações conforme aquilo a que

9 Encontramos em ambos textos um vocabulário ligado: I. Ao bem – No *TIE*: “bem verdadeiro”/ *verum bonum* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27; §13, p. 33). – Em *Sobre a conversão do pecador*: “cada instante que lhe arranca o leite de seu bem” (PASCAL, 2014, p. 92); “pois não teve o cuidado de unir-se a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo” (*Ibid.*, 2014, p. 92); “[ela] coloca-se na busca do verdadeiro bem” (*Ibid.*, 2014, p. 94); “[ela] sabe que não é o soberano bem” (2014, p. 95); “trono de Deus, no qual começa a encontrar seu repouso e o bem que é tal que [...]” (*Ibidm.*, 2014, p. 95); “Assim, ela se alegra de ter encontrado um bem” (*Ibid.*, 2014, p. 95); “não podendo formar de si mesma uma ideia suficientemente baixa, nem conceber uma suficientemente elevada desse bem soberano” (2014, p. 96). II. À felicidade – No *TIE*: “frui pela eternidade, uma contínua e suma alegria”/ *continua ac summa in aeternum fruerer laetitia* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27); “suma felicidade”/ *summa felicitas* (*Ibid.* 2015, §2, p. 27). – Em *Sobre a conversão do pecador*: “desta alma que busca seriamente se estabelecer numa felicidade tão durável quanto si mesma” (PASCAL, 2014, p. 93); “a alma, sendo imortal, não pode encontrar sua felicidade entre as coisas perecíveis” (*Ibid.*, 2014, p. 93); “e que, se se trata de obter uma felicidade verdadeira, não se propôs uma felicidade muito durável” (*Ibid.*, 2014, p. 93); “como a fraqueza natural, com o hábito que tem com os pecados nos quais viveu, reduziram-na à impotência de chegar a essa felicidade” (*Ibid.*, 2014, p. 97).

nos apegamos¹⁰.

Assim formuladas, essas aproximações são vistas ainda por seu lado negativo na medida em que a reunião do proêmio e do opúsculo ocorre por força do distanciamento tomado com relação ao cartesianismo. Mas é preciso notar que essa face negativa é indissociável de uma outra positiva que revela o aspecto que efetivamente reúne o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* e o proêmio do *TIE*: ambos os textos se consagram à descrição de um novo modo de vida. O que se coloca no centro do interesse de Pascal e de Espinosa é a descrição do processo pelo qual a alma ou a mente reconsidera as relações habitualmente estabelecidas com objetos estimados e busca estabelecer uma nova relação sob desejo de encontrar aquilo que possa satisfazê-la de maneira perene. Para Espinosa, trata-se de expor a gênese da resolução que culmina em instituir um novo modo de vida. O proêmio coloca o leitor diante da oposição entre o “comum instituto de minha vida”, ligado àquilo que ocorre na “vida comum”, e o “novo instituto”, sustentado pela busca de um bem ver-

10 Encontramos igualmente um vocabulário ligado: I. À vida – No *TIE*: “vida comum”/ *postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi vita* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27); “comum instituto de minha vida”/ *commune vitae meae institutum* (*Ibidm.*, 2015, §2, p. 27); “tudo o que ocorre na vida”/ *quae plerumque in vita occurrunt* (*Ibid.*, 2015, §3, p. 27). – Em *Sobre a conversão do pecador*: “ela compreende perfeitamente que, estando seu coração apegado somente a coisas frágeis e vãs, sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair desta vida, pois não teve o cuidado de unir-se a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo, que pudesse sustentá-la tanto durante como após esta vida” (PASCAL, 2014, p. 92); “daí decorre que começa a considerar como um nada tudo que deve retornar ao nada [...] até a vida” (*Ibid.*, 2014, p. 93); “e que, se se trata de obter uma felicidade verdadeira, não se propôs uma felicidade muito durável, dado que deve ser limitada ao curso da vida” (*Ibid.*, 2014, p. 94); “ela resolve conformar-se a suas vontades o resto de sua vida” (*Ibid.*, 2014, p. 97). II. À morte – No *TIE*: “prevê a morte certa”/ *mortem certam praevidet* (ESPINOSA, 2015, §7, p. 31); “por desmedido prazer aceleraram para si mesmos a morte”/ *libidine mortem sibi acceleraverunt* (*Ibid.*, 2015, §8, p. 31). – Em *Sobre a conversão do pecador*: “sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair da vida” (PASCAL, 2014, p. 93); “não pode encontrar sua felicidade entre as coisas perecíveis e que lhe são tiradas ao menos na morte” (*Ibid.*, 2014, p. 93); “é inevitável perder essas coisas ou enfim ser delas privado pela morte” (*Ibid.*, 2014, p. 94).

dadeiro que seja fonte de uma suma alegria. Inconciliável, essa oposição dá lugar à exigência de abster-se de um ou de outro e coloca em cena o desafio de abandonar o comum instituto para se lançar ao novo. É por isso, justamente, que essa resolução pode ser lida como uma mudança de direcionamento, deixando para trás tudo quanto acontece frequentemente na vida comum e encaminhando-se para um novo projeto que inclui a determinação de buscar a fruição de um bem estável e duradouro¹¹. Para Pascal, a descrição pode ser lida em termos de uma nova visão que impõe à alma uma mudança de rumo. É significativo o emprego da palavra *visão* no opúsculo, a qual não se reduz à capacidade daquilo que pode ser enxergado com os olhos, mas cujo olhar se volta para a presença e a vaidade dos objetos visíveis, assim como para a solidez e a esperança dos invisíveis. Uma nova visão se impõe à alma no sentido de fazê-la reconsiderar as coisas habitualmente estimadas e a maneira como elas são fruídas. Nas palavras de Gouhier, “o que agradava deixa de agradar, o que tinha valor não tem mais, juízos que pareciam naturais perdem a sua evidência” (2005, p. 55). Ao mesmo tempo, é preciso notar que essa perda acompanha um apelo de sentido contrário que permite vislumbrar, a partir de outros critérios, a possibilidade de buscar um novo deleite, um bem a ser

11 Quatro blocos marcam todas as ocorrências do termo *institutum* no *TIE*: 1) “Revolvia, pois, no ânimo se porventura seria possível chegar ao novo instituto [*novum institutum*], ou ao menos à certeza quanto a ele, ainda que sem mudar a ordem e o comum instituto de minha vida [*commune vitae meae institutum*], o que muitas vezes tentei frustradamente” (ESPINOSA, 2015, §3, p. 27); 2) “Assim, como eu visse que todas essas coisas a tal ponto obstavam a que eu trabalhasse por algum novo instituto [*instituto*] e, mais ainda, que [lhe] eram opostas, a ponto de que eu necessariamente haveria de abster-me ou dele ou deles, fui coagido a inquirir o que me seria mais útil. Mas, depois que me debrucei um pouco sobre esse assunto, descobri primeiramente que, deixadas aquelas coisas, eu me cingisse a um novo instituto [*institutum*], deixaria [...]” (*Ibid.*, 2015, §6, p. 29); 3) “Unicamente isto eu via: que enquanto a mente voltava-se para perto desses pensamentos, ao mesmo tempo afastava-se daquelas coisas e seriamente pensava no novo instituto [*ново cogitabat instituto*] [...]” (*Ibid.*, 2015, §11, p. 31); 4) “Nas restantes coisas que se referem ao pensamento, como o amor, a alegria, etc., não me demorarei nem um pouco, pois elas nem contribuem para nosso presente instituto [*institutum*] [...]” (*Ibid.*, 2015, §109, p. 97).

adquirido e desfrutado¹². Eis por que a nova visão manifesta, como indica Gouhier, uma “revolução no mundo dos valores” (*Ibid.*).

É precisamente o plano da descrição que Moreau acentua para sugerir uma aproximação entre o opúsculo e o proêmio. Ainda que o opúsculo, à maneira da *Aposta*, compartilhe com o proêmio um olhar sobre a hesitação da alma ao ter sido arrancada de seu deleite habitual e ao precipitar-se diante do risco de embarcar na busca de um novo modo de vida, cumpre notar que, inversamente ao fragmento, tanto o procedimento quanto o objetivo do opúsculo e do proêmio ambientam o leitor em climas análogos. Toda essa afinidade se traduz, para Moreau, como uma nova aspiração que faz a alma ou a mente humana sair do que lhe era habitual; como a visão de um novo bem e, ao mesmo tempo, como o arrebatamento pelo medo e pela amargura ao não saber escolher entre o antigo e o novo; como a compreensão das características e dos requisitos dessa novidade que se delinea sob o contorno de um bem consistente e constante; e, ainda, como a percepção de que as coisas no mundo, tal como costumavam ser fruídas pela alma ou pela mente que seguia o juízo da maioria dos homens, não ocasionam mais satisfação, motivo pelo qual a alma se desliga pouco a pouco delas no mesmo passo em que se consolida a resolução de buscar um bem verdadeiro (Cf. MOREAU, 1994, pp. 186-187). Assim, nota-se que o relato desse itinerário converge para associar fortemente ambos os textos.

Entretanto, convém interrogar se essa afinidade não se deve mais profun-

12 “A primeira coisa que Deus inspira à alma de que digna a tocar verdadeiramente é uma visão totalmente extraordinária pela qual a alma considera a si mesma e as coisas de uma maneira totalmente nova” (PASCAL, 2014, p. 91); “Um escrúpulo contínuo a combate nesse deleite e essa visão interior a faz não mais encontrar o agrado habitual entre as coisas às quais se abandonava” (*Ibid.*, 2014, p. 92); “Por um lado, a presença dos objetos visíveis toca-se mais do que a esperança dos invisíveis, e, por outro, a solidez das invisíveis toca-a mais do que a vaidade dos invisíveis” (*Ibid.*, 2014, p. 92); “na visão certa do aniquilamento de tudo o que ama, assusta-se com essa consideração” (*Ibid.*, 2014, p. 92).

damente a um gênero literário e filosófico de que Espinosa e Pascal teriam emprestado elementos estruturantes. Não há dúvida de que o opúsculo e o proêmio descrevem um momento de virada em que a relação habitualmente estabelecida com as coisas no mundo desvia-se para outro rumo e, por isso, se pode presumir que, ao menos no plano etimológico, os textos fazem referência a uma conversão. Mas toda a questão consiste em saber se o relato dessa conversão remeteria a um formato não apenas já existente, como também clássico em razão de suas inspirações bíblicas e agostinianas, e que estaria na mente dos autores do século XVII quando se trata de pensar intimamente nas escolhas de vida e nos fins que a animam. Com efeito, Moreau explica que o gênero conhecido como relato de conversão envolve traços obrigatórios, como, por exemplo, a organização do tempo a partir de um instante fundador, a diferença entre o antes e o depois, as incertezas que precedem a decisão e o subsequente repouso da alma. Além disso, o comentador destaca que esses traços estruturam-se, inicialmente, na evocação de um singular que faz o testemunho de sua transformação, uma vez que a descrição da experiência desse singular funciona como recurso para persuadir o leitor. Tal experiência se manifesta, por conseguinte, em termos de uma fronteira que representa de uma vez um limite para a transformação e um desafio para atravessá-la. Essa fronteira denota, em primeiro lugar, a confrontação entre os bens precedentemente desejados e aqueles verdadeiramente desejáveis; em segundo lugar, a confrontação com o tempo, ou seja, entre o antes, recusado, e o depois, almejado; e, em terceiro lugar, a confrontação com o próprio eu, que passa da inquietude ao apaziguamento. Toda essa confrontação provocaria um estremecimento que lançaria a alma em oscilações até o momento em que uma firme resolução lograsse vencê-las (Cf. *Ibid.* pp. 26-42). Não seria essa a referência última sem a qual a aproximação do opúsculo e do proêmio restaria artificial?

Ao considerar particularmente o proêmio, Moreau reconhece que os mesmos elementos estruturam o texto de Espinosa e que, por isso mesmo, uma grande parte de sua eficácia deve-se à presença dos traços formais de um relato de conversão. Mas o comentador destaca que não se pode fazer disso uma ocasião para reduzir o estatuto do proêmio a uma repetição desse gênero

literário. Ao contrário, é preciso notar não apenas a distância tomada com relação a uma conversão religiosa, mas também salientar que a diferença maior concerne ao papel desempenhado pelo universo da familiaridade que, sem fazer apelo ao milagre que arranca a alma do cotidiano, permite ultrapassar todas as fronteiras impostas pela vida comum no interior da própria lógica da vida comum. Se, por um lado, o próêmio parece envolver um relato de conversão ao explorar as etapas do intervalo entre o comum instituído e o novo instituído, por outro, o que faz tomar distância da ortodoxia desse gênero e, ao mesmo tempo, caracteriza a peculiaridade da composição espinosana é a presença do familiar, da vida ou da experiência comum, no ponto de partida ao qual se aplicam sucessivamente os mecanismos intelectuais da meditação assídua. Isso deixa claro, para Moreau, que Espinosa constitui por seu modo de escrita um novo gênero, cujos efeitos substituem aqueles do precedente por outros no espírito do leitor (Cf. *Ibid.*). Por conseguinte, ao considerar o vínculo entre o próêmio e o opúsculo, o comentador não descarta a afinidade que os textos mantêm com a tradição de relatos de conversão, mas ele aponta a insuficiência dessa diretriz explicativa para dar conta da proximidade de objetivo, de procedimento, de vocabulário, de itinerário e de tudo mais quanto se possa constatar na confrontação deles (Cf. *Ibid.*, p. 187)¹³. Assim, fica claro que Moreau dissipa a impressão de uma aproximação externa entre o próêmio e o opúsculo, sugerindo, ao mesmo tempo, um vínculo mais íntimo entre

13 Antes de examinar as conexões lógicas e conceituais que constituem a trama filosófica do próêmio, Moreau se concentra na análise da maneira como Espinosa se exprime nessas páginas. Essa análise organiza-se em três núcleos: o tom, a situação e o substrato. É justamente no segundo núcleo que o comentador se dedica a esclarecer o impacto que o gênero de relatos de conversão teria causado no próêmio do *TIE*. Ao mesmo tempo, o comentador analisa o impacto de um outro gênero do qual o próêmio teria emprestado certos caracteres, a saber, o protréptico, no qual se trata de persuadir o leitor a adotar um novo modo de vida com base no amor ao conhecimento – como mostrariam os gregos e os estóicos. Se, por um lado, Moreau reconhece o impacto desses gêneros para a composição do próêmio, por outro, ele não reduz o texto de Espinosa a uma imitação deles no seio do século XVII, mas, como vimos acima, busca destacar a autenticidade do procedimento espinosano. Cf. MOREAU, 1994, pp. 26-42.

eles. Por isso, convém mais uma vez reter isto que o comentador lega como um apontamento e explorar qual é e como se caracteriza tal aproximação mais profunda entre os textos de Pascal e de Espinosa. Eis, então, que o tratamento conferido à temática da perecibilidade dos supostos bens vem colocar-se no centro da análise.

O cenário inicialmente montado no qual se retrata o itinerário de *Sobre a conversão do pecador* apresenta a incidência da inspiração divina na alma humana e a subversão dos deleites habituais dela. A inspiração divina realiza a abertura da alma para uma nova visão sobre aquilo que costumava lhe aprazer, subtraindo seu contentamento corriqueiro e lançando-a numa perspectiva extraordinária. Isso não significa que a alma abandone o plano dos objetos de vaidade e incida imediatamente nos exercícios de piedade. Ao contrário, Pascal alerta que a alma encontra-se tomada por medo e amargura, pois irrompe no interior dela uma disputa entre dois tipos de objetos: a presença e a vaidade dos objetos visíveis, de um lado, e a esperança e solidez dos invisíveis, de outro. Essa disputa ocorre porque a alma é afetada pelos diferentes aspectos desses objetos: a presença dos objetos visíveis, facilmente acessíveis ao olhar humano e à disposição de sua fruição, agradam à alma mais do que a esperança dos objetos invisíveis, cujo caráter furtivo resulta na espera de sua manifestação; mas, ao mesmo tempo, a solidez dos objetos invisíveis, que não deixam de ser consistentes apesar da furtividade, geram mais afeição na alma do que a vaidade dos objetos visíveis, os quais, embora facilmente acessíveis, são vagos. Esse par de opostos, um verdadeiro oximoro, instala a contradição na alma humana na medida em que a sua afeição é atraída para direções opostas segundo as múltiplas facetas dos objetos contemplados. Como escapar disso?

A visão da perecibilidade das coisas às quais a alma estava apegada é justamente o que constitui um dos eixos do itinerário de *Sobre a conversão do pecador*. Essa visão comporta três elementos: inicialmente, ela dá a contemplar o aniquilamento de tudo a que a alma se ligava. Essa visão do aniquilamento se manifesta como perda a cada instante dos objetos que lhe apraziam e a deleitavam. Não é à toa que o medo arrebatava a alma nessas condições, pois ela

se dá conta de que os objetos habitualmente amados subtraem-se a qualquer tentativa de posse e encontram-se todos em vias de serem anulados. A contemplação do aniquilamento converte-se, por conseguinte, na perspectiva do escoamento a todo momento do que há de mais caro. Isso indica que, mesmo no momento presente de fruição dos objetos amados, o que desponta para a alma é a percepção de que eles estão a esvaír por entre os dedos. Não se pode deixar de ouvir ressoar a declaração do fragmento Br. 212/Laf. 757: “escoamento. É horrível sentir escoar tudo que se possui” (PASCAL, 1973, p. 96). Se palmilhando essa senda nos perguntarmos ainda pelo resultado dos processos de aniquilação e de escoamento, o opúsculo deixará claro que a alma se encontrará privada de todas as coisas nas quais julgava fruir um bem. Uma vez que a subtração dos objetos a cada instante torna-se um fator inevitável para a alma ao ponderar a sua relação com aquilo que lhe aprazia, é evidente que o ato final será a completa privação deles. Aniquilamento, escoamento e privação: eis os elementos que estão na base da visão sobre a perecibilidade dos objetos estimados. O que se segue disso é justamente uma compreensão da alma a respeito de si própria e de suas relações. Por um lado, o opúsculo indica que o apego a coisas frágeis e vãs terminará por deixar a alma numa situação de abandono. É preciso especificar que esse abandono não tem apenas em vista a existência da alma humana na duração, mas também diz respeito ao estado dela após a vida. O que se coloca, para Pascal, é uma defasagem entre a perecibilidade dos objetos amados e a permanência da própria alma em vida e ao sair dela, motivo pelo qual os objetos habitualmente estimados, se não podem acompanhá-la no curso da duração, tampouco poderão sustentá-la depois disso. Por outro lado, a visão da alma sobre a perecibilidade das coisas amadas e a compreensão de que será abandonada apontam para o fato de que ela não esteve até então unida a um bem verdadeiro. Convém notar o delineamento de um importante traço na reflexão pascaliana, pois, embora negativamente, o texto alude pela primeira vez a um bem e menciona algumas características dele, como, por exemplo, a necessidade de ser duradouro a cada instante e após todos eles. O estabelecimento de um vínculo entre a alma e esse bem certamente acabaria com aquela defasagem verificada na relação dela com os

objetos percíveis, pois seria capaz de lhe oferecer uma sustentação constante. Mas todo o problema reside no fato de que a alma não está somente abandonada pelos objetos percíveis, como também abandonada devido à ausência de vínculo com um bem duradouro.

Se Pascal não deixa dúvida de que o abandono ocorre nesses dois sentidos, é preciso notar que essa reflexão não pode ser empreendida sem ter como referência o horizonte do que é imperecível. A inquietação com a permanência da alma após a vida confere sentido pleno à experiência de aniquilamento, de escoamento e de privação, assim como à percepção de inexistência de laços com um objeto igualmente duradouro¹⁴. Nesse quadro, a percepção de permanência e de abandono da alma humana apontam para a necessidade de se ligar a um outro objeto que possa sustentá-la sem cessar. Podemos então compreender que o que está em jogo no opúsculo é saber quais objetos são dignos de serem amados, isto é, a que o coração deve se apegar, para sustentar a alma de maneira constante. Os objetos habitualmente estimados, embora visíveis e facilmente à disposição, não fornecem uma verdadeira e sólida satisfação e, por isso mesmo, apegar-se a eles resultaria em infortúnio, tanto mais porque toda fruição se vê ameaçada a cada instante em razão do desaparecimento necessário deles. Mas é lícito ponderar que, ao se dar conta de que nada lhe é tão importante como a sua própria permanência, a alma vislumbra a alternativa de escapar ao abandono perpétuo buscando apegar-se a um objeto que lhe apraza continuamente. Como explica L. C. Oliva,

o finito é pura transitoriedade. Amar o percível nunca satisfará os anseios

14 Embora procure dar uma ideia sobre a injustiça dos homens com vistas a introduzir o leitor nas provas da religião cristã, o fragmento Br. 195/Laf. 428 ecoa a discussão do opúsculo ao mencionar a conduta humana dividida entre a percepção de efemeridade da vida e o estado de permanência da alma. A diferença que, porém, se coloca entre os textos encontra-se ao nível do vocabulário, uma vez que o fragmento acentua as noções de eternidade e de morte. Cf. PASCAL, 1973, pp. 93-94.

do homem, mas apenas dará uma falsa estabilidade ao que é pura dispersão. A única resposta satisfatória é o retorno à unidade verdadeira, ao verdadeiro repouso, ao fim último de tudo, diante do qual todo o resto se desvanece (2004, p. 100).

Descrever a circunstância em que a alma encara essa realidade é, portanto, a marca do texto pascaliano, no seio do qual as noções de perecibilidade e de imperecibilidade funcionam como ideias diretoras para a compreensão das consequências oriundas da ligação com os objetos habitualmente estimados e para o reconhecimento de uma outra perspectiva para guiar o seu vínculo por amor.

É por isso que a sequência do opúsculo descreve o espanto da alma ao ver quanto tempo ela passou sem fazer tais reflexões e ao ver quantos homens vivem sem empreendê-las. A alma se espanta consigo mesma ao se dar conta de sua própria cegueira não apenas por ter acreditado na promessa de felicidade das coisas mundanas, como também por causa de sua indiferença em relação à possibilidade de firmar uma união duradoura. Essa consideração desliza, por conseguinte, para a avaliação da situação de outros homens que continuam a viver sem colocar em operação tais reflexões. O opúsculo salienta que, ainda mais surpreendente do que comparar o estado atual de visão com o estado anterior de cegueira do mesmo indivíduo, é comparar tal experiência individual com a situação de cegueira total em muitos homens. Quer seja ouro, ciência ou reputação, tudo que costuma ser estimado por eles será um dia aniquilado. Importa notar que a crítica às máximas dos homens reverbera o que o fragmento Br. 194/Laf. 432 assinala como a conduta que, assumindo uma forma pretensamente racionalista, nutre um estado de indiferença acerca do tema da imortalidade da alma. Passar a vida sem pensar nesse fim último, pelo único motivo de não enxergar as luzes que conduzem a um convencimento a propósito disso, descuidando-se de procurá-la alhures e deixando de examinar a fundo as opiniões a esse respeito, tal negligência contradiz, para Pascal, o próprio interesse humano acerca de sua felicidade. Tomando de uma vez um

distanciamento com relação às coisas mundanas e às máximas dos homens, o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* mostra que a alma se engaja na busca de um bem verdadeiro e compreende que este bem deve durar tanto quanto ela e que não pode lhe ser tirado senão com o seu consentimento, assim como deve ser o único objeto ao qual a alma se liga por amor. É ao termo dessa busca que ela vislumbrará Deus como objeto de um bem verdadeiro, já que “desejá-lo é possuí-lo e recusá-lo é perdê-lo” (PASCAL, 2014, p. 95).

No que diz respeito ao proêmio do *TIE*, vale recordar inicialmente que o itinerário situa em diferentes cenários a confrontação entre os bens habitualmente estimados e o bem verdadeiro para fazê-los revelar as suas múltiplas facetas. É dessa maneira que o primeiro cenário, caracterizado pela formulação de uma escolha disjuntiva excludente entre a busca do bem verdadeiro e dos bens da vida comum, desnuda as consequências cognitivas de seguir os prazeres, as honras e as riquezas: numa escala gradativa, a procura por cada um deles capta a atenção da mente a ponto de desviá-la de ponderar acerca de qualquer outro bem. Não seria fora de propósito dizer que a honra, por exemplo, absorve tanto mais a mente na medida em que é necessário estar a todo momento atento à maneira de viver dos homens para ser reverenciado. Assim, sendo necessário determinar-se a buscar os objetos habitualmente estimados ou um bem verdadeiro, parece inconsciente à mente deixar as comodidades oriundas dos prazeres, das riquezas e honras para se lançar à procura daquilo de que nada se sabe. Por isso, a decisão assume a forma da renúncia de uma coisa certa por outra incerta. À medida que se debruça sobre o assunto, o proêmio retrata um novo cenário em que se desnudam outros aspectos das alternativas confrontadas. Servindo-se agora do critério de utilidade, o texto de Espinosa sublinha a diferença entre o caráter fixo (*fixum*) do bem verdadeiro e a inconstância dos objetos habitualmente estimados (Cf. ESPINOSA, 2015, §6, p. 29). Não há dúvida de que tais objetos ofereçam à mente um deleite e que, durante o intervalo no qual ela se encontra às voltas com a fruição deles, nenhum outro bem passa por seus pensamentos. Mas é preciso notar que essa fruição está sempre sujeita ao risco de se dissipar: o prazer é pontual e passageiro, as riquezas podem ser confiscadas pelo giro da fortuna e a honra

se condiciona à variação de tudo quanto os homens, a seus próprios gostos, prezam ou detestam. O que se revela de maneira fundamental é que, embora esses objetos estejam ao alcance de nossas mãos, toda e qualquer tentativa de posse definitiva deles escorre por entre os dedos. É a experiência da perda que passa a caracterizar mais profundamente a fruição dos bens habitualmente estimados. E é por isso que o prêmio destaca que a tristeza tão logo emerge da relação com esses objetos: “[no prazer] depois da fruição, segue-se uma tristeza, a qual, se não suspende a mente, no entanto a perturba e a hebeta; “[no caso das riquezas e honras] se em algum caso nos frustramos nessa esperança, então uma suma tristeza se origina” (*Ibid.*, §5, p. 29). Se a busca por prazeres, riquezas e honras alimenta a esperança de felicidade, e se a fruição deles alegra a mente de modo a incitá-la a buscá-los ainda mais, o resultado disso não faz emergir na mente uma alegria robusta e contínua, mas transforma qualquer alegria em seu contrário quando aquela busca é por algum motivo frustrada. Em contrapartida, esse risco é neutralizado quando se trata de fruir um bem fixo, o qual é comunicável, o único a afetar o ânimo, fonte de uma suma alegria contínua e eterna. Embora não se saiba nada ainda acerca de suas condições de obtenção, nem mesmo se ele está ao alcance dos homens, é certo que o caráter fixo desse bem oferece condições para sustentar a alma em suma alegria. Por isso, o cenário que agora se delineia é o da renúncia de um bem incerto por sua natureza por um outro incerto não por sua natureza, mas apenas quanto à sua obtenção. Aprofundando a meditação assídua, o prêmio elabora, por conseguinte, um novo cenário com os dados em questão: o ponto central está em compreender que a busca pelos objetos habitualmente estimados faz deles males certos para a mente. O que se destaca agora é a comparação entre a mente que busca prazeres, riquezas e honras e o enfermo prestes a morrer. A referência é curiosa, pois a mente chega à conclusão de que a busca por aqueles três objetos coloca obstáculos à conservação (*conservandum*) de seu ser (Cf. *Ibid.*, §7, p. 31). É nesse sentido, justamente, que eles são considerados males certos, haja vista a enormidade de exemplos que atestam como o acúmulo de riquezas gera “perseguições”, a demanda por aprovação constante faz “sofrer miseravelmente” e o desmedido prazer “acelera para si a

própria morte” (*Ibid.*, §8, p. 31). Assim, em face da urgência de escapar dessa busca mortal, faz-se necessário aplicar todos os esforços para perscrutar um remédio, ainda que incerto. A analogia entre o remédio e o bem verdadeiro torna simétricas as perspectivas de salvação física e de salvação moral. Nesta altura do texto, é surpreendente constatar que os mesmos objetos inicialmente considerados certos por sua comodidade e fácil disposição convertem-se, ao fim e ao cabo, em males. Mas cumpre notar que a reflexão sobre essa transformação permite haurir um novo ponto de vista a respeito da origem de toda felicidade e infelicidade.

Com efeito, o proêmio declara que toda felicidade e infelicidade está situada na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor (Cf. *Ibid.*, §9, p. 31). Por um lado, convém destacar que o amor desempenha um papel de condição necessária para haver felicidade ou infelicidade. Essa condição se torna compreensível ao notarmos que nenhuma comoção do ânimo se segue daquilo que não é amado: nem tristeza caso o objeto desapareça, nem inveja caso outro indivíduo o possua, nem litígio em caso de disputa pela sua posse. Por isso, vemos claramente que toda comoção ligada a um objeto deve estar a cargo do amor nutrido por ele. À diferença do *Breve Tratado* e da *Ética*, obras nas quais Espinosa se apoia nas deduções metafísicas para precisar a natureza e as propriedades do amor, o proêmio do *TIE* faz referência a esse conceito no curso de uma reflexão a partir dos dados impostos pela experiência e, por isso, embora se possa identificar uma base conceitual comum em que residem as três obras, o sentido desse conceito, nessas condições, aponta para o de uma adesão em geral do ânimo aos objetos, segundo a percepção que se tem deles. Por outro lado, cumpre notar que o amor não é condição suficiente para determinar a felicidade ou a infelicidade, uma vez que, além da adesão do ânimo, deve-se considerar de maneira central a qualidade do próprio objeto. É por isso que a sequência do proêmio coloca em discussão o caráter perecível ou imperecível daquilo a que aderimos. O perecível diz respeito a tudo quanto suscita uma perda, cuja presença anuncia uma ausência, precipitando-se a todo instante ao vão e ao passageiro. Se o apego ao perecível pode originar pontualmente uma comoção de alegria, tal apego não prescinde, entretanto,

do surgimento de tristeza no ânimo, pois o amor àquilo que está sempre sob risco de se esvaír resulta em medo, em ódio e em inveja, sentimentos em alguma medida já vislumbrados na exposição acerca das consequências da busca de prazeres, riquezas e honras. É todo esse horizonte que determina a infelicidade da mente humana. Inversamente, torna-se evidente que “o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, a qual é isenta de toda tristeza” (*Ibid.*, §10, p. 31). Eterno e infinito constituem o campo de significação de um objeto que não está sujeito à limitação na duração e à destruição, mas que se faz sempre presente sem variação. Por isso, o apego a um objeto fixo promove no ânimo uma alegria que não se transforma em seu contrário, já que tal objeto lhe está continuamente presente e pode ser partilhado sem prejuízo. *Solá laetitiâ*: é só alegria que se desenha com o amor a um objeto imperecível.

Ora, reencontramos no proêmio justamente a pergunta que constituía o eixo do opúsculo *Sobre a conversão do pecador*: quais objetos são dignos de serem amados, isto é, a que o amor deve aderir para sustentar a mente em alegria e felicidade contínuas? O que importa no proêmio é discernir as qualidades dos objetos aos quais nos apegamos. Se a solução para a felicidade consiste em demover o amor a coisas perecíveis em prol da união ao objeto imperecível, compreende-se melhor agora por que essa evidência só pôde se manifestar no quadro de um processo de deliberação. Foi preciso inicialmente superar a oscilação entre abandonar as comodidades dos objetos habitualmente estimados e se lançar na busca de algo incerto. Foi preciso retirar o véu através do qual eles são enxergados como bens certos e escancarar a experiência de perda e de tristeza que se segue da busca por eles. Foi preciso ainda alertar contra o risco de perder a si próprio nessa empreitada. Ao mesmo tempo, essa descoberta não se separa daquela acerca do bem verdadeiro. Na verdade, elas são contrabalanceadas na medida em que a consciência das perdas e das tristezas auxilia a deslindar caracteres como a constância e a fixidez de um bem verdadeiro, movimento que se desenvolve até o ponto em que a mente, refletindo sobre as condições de felicidade e de infelicidade, compreende a necessidade de se unir a uma coisa de qualidade perene, fonte de alegria isenta de tristeza

e partilhável sem perda. A existência e as condições de aquisição desse bem ainda permanecem incertas nesta altura do proêmio, mas toda a questão está em perceber que essa reflexão determina a mente a se lançar na busca de um objeto eterno e infinito.

Não há dúvida de que o opúsculo e o proêmio assinalam a incerteza, a hesitação e a perda, recordando, desse ponto de vista, traços marcantes do fragmento da *Aposta*. Todavia, podemos notar que o opúsculo e o proêmio reúnem-se particularmente naquilo que Moreau caracteriza como uma “analítica da aspiração e da tergiversação ao bem verdadeiro” (1994, p. 187). Ora, o proêmio e o opúsculo retratam a frustração em relação aos objetos habitualmente estimados em razão da futilidade e da vagueza deles, assim como deixam entrever a frustração com a situação de cegueira e de impotência em que se vive, frustrações a partir das quais se abre a interrogação pela existência e aquisição de um bem verdadeiro. Todos esses elementos encontram-se interiorizados no quadro de uma descrição da alma ou da mente humana e constituem as etapas das descobertas acerca dos objetos com os quais ela esteve às voltas e, ao mesmo tempo, das descobertas a respeito das circunstâncias de sua própria felicidade ou infelicidade. Nessas condições, os textos se aproximam não apenas devido à intensidade de seus relatos, mas também pela necessidade de convocar um detalhamento do percurso íntimo da alma ou da mente numa busca de teor ético cujo resultado denota a resolução de fruir um bem perene, assim como a compreensão dos caracteres desse bem. Ter olhos abertos para essas condições torna possível esclarecer o conjunto de ideias diretoras dos relatos do opúsculo e do proêmio: a dignidade dos objetos a serem amados, furtando-se dos perecíveis, buscando unir-se àquele imperecível.

II. A TRANSCENDÊNCIA DA GRAÇA E A IMANÊNCIA DO PENSAMENTO COMO

As aproximações delineadas não devem mascarar a divergência de fundo que o proêmio e o opúsculo comportam. Ao contrário, trazer a lume tais divergências oferece condições para compreender o nervo mais profundo que anima o desenvolvimento de teses e a escolha da abordagem em ambos os textos. A colher novamente os apontamentos de Moreau, ressalta-se que os elementos comuns do proêmio e do opúsculo são enquadrados em procedimentos diferentes e que o alcance dos textos discrepa inteiramente (Cf. 1994, pp. 187-188). Em outras palavras, cumpre notar que os traços comuns situam-se em diferentes terrenos de pensamento e, por isso, os textos seguem em direções até mesmo opostas quando se trata de precisar a significação do novo modo de vida que eles descrevem. Em vista disso, convém explorar uma vez mais o apontamento de Moreau e esclarecer o fundamento no qual repousam os processos descritos no proêmio e no opúsculo, indicando em que medida eles se separam e explicitando o sentido da busca de um bem verdadeiro.

Após a determinação reflexiva sobre a qualidade dos objetos aos quais se adere por amor, da qual se segue a determinação de buscar com todas as forças a união com um objeto eterno e infinito, tudo leva a crer que a mente humana colocará fim à hesitação inicialmente descrita e se lançará efetivamente nesta empresa. Entretanto, o proêmio coloca em cena uma experiência paradoxal que cria um empecilho para a nova instituição de vida. Com efeito, o proêmio salienta a percepção clara que a mente possui nesta altura do percurso reflexivo, pois ela sabe agora do prejuízo causado pela busca incessante dos objetos comumente estimados e sabe igualmente da necessidade de se unir a um objeto eterno e infinito para fruir de uma alegria isenta de qualquer tristeza. Apesar disso, o proêmio declara que a mente permanece ligada à busca por prazeres, por riquezas e por honras. Em outras palavras, ocorre que, por mais que a mente veja claramente os perigos à conservação de si e a infelicidade que resultam da busca por aqueles objetos, ela não consegue liberar o pensamento e o amor da avareza, do prazer e da glória. Situação inquietante esta descrita por Espinosa, uma vez que a mente é simultaneamente atravessada

por vetores de sentidos contrários, pois, no momento em que vê com clareza o malefício de se unir a objetos perecíveis e a vantagem de amar algo eterno e infinito, ela insiste na ligação com o que lhe é prejudicial. Essa situação se agrava quando nos damos conta de que o conhecimento adquirido ao longo do percurso reflexivo não parece ser capaz de pôr fim à busca por prazeres, riquezas e honras: se, por um lado, a mente chega a ver com clareza o que é um bem certo, por outro, essa conclusão não lhe garante robustez suficiente para demover o apego aos objetos que a conduzem à ruína. Assim, podemos notar que a percepção acerca da necessidade de amar um objeto eterno e infinito não comple de imediato a mente nessa busca, mas a lança no plano de uma contradição em que a percepção clara do que lhe convém se defronta com a persistência do apego aos objetos habitualmente estimados. Por isso, uma nova hesitação parece instaurar na mente um cenário tanto mais adverso, cenário em que, ecoando os versos de Ovídio citados no escólio da proposição 17 da Ética IV, a mente vê o melhor e o aprova, mas segue o pior.

A saída desse impasse consiste justamente em tomar consciência do valor da própria atividade reflexiva. Se o proêmio utilizava a imagem da procura de um remédio para ilustrar o discernimento da mente humana de se afastar dos perigos ocasionados por causa do apego aos objetos habitualmente estimados, cumpre notar agora que esse remédio diz respeito à própria reflexão. A descrição do percurso deixou claro que a mente se dedicava a refletir sobre a busca de um bem verdadeiro e especialmente sobre um remédio capaz de salvá-la de um risco mortal. É justamente na esteira dessa reflexão que ela se dá conta de que a própria atividade reflexiva permite depor a atração pelos objetos habitualmente estimados na medida em que a subtrai de pensar neles e, ao mesmo tempo, a concentra no pensamento acerca da instituição de um novo modo de vida. Por um lado, vemos que não são mais os prazeres, as riquezas e as honras que ocupam o pensamento e desviam a mente de ponderar acerca de um bem verdadeiro, mas, inversamente, é o exercício reflexivo sobre o bem verdadeiro que desvia a mente de pensar neles e que passa a ocupá-la inteiramente. Por outro lado, o proêmio não faz referência às condições de verdade ou falsidade desse pensamento, pois o que lhe importa é destacar a atividade

de refletir cuidadosamente sobre os objetos aos quais devemos nos unir por amor. É essa prática que ocupa a mente, que é objeto de sua atenção e que, enquanto está em operação, a desvia de pensar nas coisas percíveis às quais permanecemos apegados devido ao hábito. Nessas condições, torna-se claro que a mente encontra na sua própria atividade reflexiva um fator de consolação, pois ela descobre que se apegar ao seu esforço reflexivo lhe fornece uma disposição para dissipar a atração pelos objetos habitualmente estimados. Por isso, todo o desafio consistirá em aumentar os intervalos em que ela se dedica à meditação assídua. O prêmio indica que esses intervalos são inicialmente raros e de curta duração, como se a mente refletisse pontualmente sobre um bem verdadeiro e tão logo voltasse a se entregar à busca dos objetos percíveis. No entanto, o prêmio destaca que, à medida que a mente se coloca seriamente a meditar sobre o bem verdadeiro e descobre gradualmente as suas determinações, tanto mais aqueles intervalos são prolongados e se tornam mais frequentes. O intervalo de tempo a que Espinosa faz referência é justamente aquele no qual a mente encontra conforto na atividade reflexiva e que a afasta momentaneamente de pensar nos objetos estimados na vida comum. Além disso, é preciso notar que, se a mente começa a conhecer o bem verdadeiro por uma meditação, e se o aumento desse conhecimento viabiliza o aprofundamento e o prolongamento da própria meditação, a busca desse bem não se realiza fora da atividade reflexiva. Assim, vemos que a distância tomada com relação aos objetos percíveis e o empenho na busca do bem verdadeiro tornam-se factíveis com a descoberta de que a atividade reflexiva constitui um bem certo para a mente humana e que promove desde já a instituição de um novo modo de vida¹⁵.

15 “O procurar já é possuir”, indica M. Beyssade (2009, nota 13, p. 144). Além disso, C. Jaquet considera que a própria meditação se impõe como um bem na medida em que nós somos afetados por uma primeira certeza, pois sentimos e experimentamos claramente que o pensamento é um remédio aos nossos males. A certeza consiste na tomada de consciência do valor da meditação e representa uma reviravolta, uma vez que a meditação sobre o bem verdadeiro se torna ela própria o seu objeto. Cf. JAQUET, 2017, p. 33.

Se o opúsculo fazia referência a uma nova visão da alma humana que lhe permite compreender a dignidade do objeto a ser amado e que a conduz ao fim e ao cabo a uma contemplação de Deus como objeto de soberano bem, é preciso notar que essa visão não está a cargo da atividade reflexiva da própria alma e sim da inspiração divina que a toca verdadeiramente. É por essa razão que o procedimento no qual se enquadra a descrição do itinerário da alma humana se caracteriza por uma “elevação tão eminente” e por uma “transcendência” a todas as coisas (PASCAL, 2014, p. 95). O opúsculo já havia mencionado um movimento de elevação quando, fazendo saldo da compreensão dos malefícios oriundos do amor a objetos perecíveis e da necessidade de unir-se ao imperecível, a alma se erguia acima dos homens comuns e se afastava das máximas cujo traço peculiar consistia em situar a felicidade em coisas mundanas. Esse movimento de elevação lhe permitia não somente chegar à compreensão dos requisitos de um bem verdadeiro, como também se lançar na busca disso¹⁶. Munida com essa compreensão, a alma inicia então um segundo movimento de elevação em que, ao se dar conta de que nem as coisas mundanas nem ela própria são capazes de satisfazer os critérios de um bem verdadeiro, ela “começa a buscá-lo acima de si” (*Ibid.*). É precisamente nesta altura que uma outra qualificação se soma ao movimento de subida, a saber, a transcendência. Com efeito, o opúsculo descreve que a alma humana perpassa todas as criaturas sem lograr êxito em encontrar qual delas poderia satisfazer os requisitos de um bem verdadeiro: “ela não se detém no céu (não há o que a satisfaça), nem acima do céu, nem nos anjos, nem nos seres mais perfeitos” (*Ibid.*). Em outras palavras, vê-se que ela toma distância com relação às coisas ao seu redor e até mesmo às coisas que a superam em grau de perfeição. Ao atingir o seu apogeu, o movimento de elevação instala a alma na visão das grandezas de Deus, justamente o ser que guarda a maior desproporção no que tange à condição humana. Se aqui a alma encontra em Deus

16 “[...] é preciso que ele tenha essas duas qualidades: uma, que dure tanto quanto ela e que não possa lhe ser tirado senão com o seu consentimento; outra, que não haja nada mais amável” (PASCAL, 2014, p. 94).

um bem verdadeiro, é porque “a sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber” (*Ibid.*) que não há nada mais amável do que Deus e que esse vínculo amoroso só pode ser dissolvido por aqueles que o rejeitam. Nessas condições, podemos notar que o movimento de elevação e de transcendência oferece à alma humana uma visão em que Deus aparece como o único objeto digno de ser amado e capaz de sustentá-la de maneira constante. Assim, longe de referir a busca do bem verdadeiro a qualquer instância interior a si mesma, a alma o encontra naquilo que está mais distanciado de si e em relação ao qual não há nada mais desproporcional, já que é a inspiração divina o móbil do itinerário descrito no opúsculo, tocando a alma humana para reorientar o seu olhar na direção de Deus.

À luz dessas indicações, podemos apreender plenamente o sentido do apontamento de Moreau acerca da divergência de fundo vislumbrada entre o proêmio e o opúsculo. O comentador salienta que, embora os textos partilhem traços comuns ao longo do percurso descritivo, eles não seguem no mesmo sentido, uma vez que, para Pascal, a alma inicia um movimento de elevação rumo ao Criador, ao passo que, para Espinosa, a mente humana aprofunda ainda mais a sua meditação assídua. O que, para Moreau, está no cerne da divergência é que Pascal assinala a potência da graça, enquanto Espinosa acentua um caminho imanente na possibilidade de acessar o bem verdadeiro (Cf. MOREAU, 1994, p. 188). Nesse quadro, podemos dizer, quanto ao proêmio, que a atividade reflexiva concentrada nas frustrações oriundas dos bens habitualmente estimados, na hesitação entre os modos de vida a seguir e especialmente nas dificuldades em abraçar o objeto digno de ser amado constitui nela mesma uma solução para os entraves da busca por um bem verdadeiro e é ela própria a realização dessa busca. Inicialmente, a mente se lança num movimento reflexivo ao termo do qual se evidencia a urgência de abandonar a busca incessante por prazeres, riquezas e honras em detrimento da união a um objeto eterno e infinito. Em seguida, para vencer as resistências provenientes do apego aos objetos estimados, o socorro sobrevém novamente da reflexão, pois desta vez a mente se dá conta de que a atividade reflexiva a afasta de males certos e a instala na via daquilo que ela ponderava instituir. Por isso, importa

notar que o núcleo do procedimento espinosano está na tomada de consciência da potência de pensar da mente humana no momento de seu exercício, o qual reúne de uma vez a atividade de compreensão de um bem verdadeiro e a ação de buscá-lo. É justamente esse exercício intelectual que anuncia uma alegria isenta de tristeza e que a continuidade do tratado cuidará de aprofundar e de intensificar com vistas a aderir ao objeto eterno e infinito¹⁷.

Por outro lado, o opúsculo pascaliano, lido com as lentes da doutrina da graça, mostra que a alma é determinada por força de uma ação de Deus que, sobrenaturalizando o coração, a faz percorrer um caminho ao termo do qual ela voltará a se unir a Ele. É justamente essa operação divina, que pode ser assinalada como um influxo¹⁸, o fator responsável não apenas pela abertura de um novo ponto de vista na alma, como também pela sua mudança de rumo. O opúsculo indica que a graça oferece um novo referencial em face do

17 O alcance desse exercício intelectual se faz sentir num momento crucial do *TIE*. Se seguirmos o comentário de C. Rezende no prefácio a uma outra tradução do *TIE*, aquela elaborada por Samuel Thimounier (REZENDE in ESPINOSA, 2023, pp. 41-42), veremos que tal exercício, descrito em contexto ético, está em sintonia com a analogia do martelo que, apresentada em contexto técnico, permite fugir ao círculo vicioso para a busca de um instrumento primeiro. Por sua vez, A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, pp. 34-35) faz notar que tal exercício ecoa justamente a força nativa do intelecto. Nessa senda, o comentário de A. Koyré (KOYRÉ in ESPINOSA, 1987, pp. 18-19) fornece indicações de que o método, entendido como conhecimento reflexivo sobre o conhecimento adquirido, ou, ainda, como uma reflexão sobre o próprio ato e movimento de aquisição de conhecimento, se apreende no próprio exercício intelectual. Para A. Domínguez, é a análise do conhecimento e do método o centro para o qual converge o impulso ético, individual e coletivo que Espinosa leva a cabo por uma meditação filosófica (DOMÍNGUEZ in SPINOZA, 1988, p. 24). A julgarmos tais comentários que se reúnem especificamente nesse ponto, tudo leva a crer que a descoberta do valor do exercício intelectual estará na base do conceito espinosano de método a ser descrito algumas páginas adiante.

18 Do começo ao final de seu texto, L. C. Oliva caracteriza a graça em termos de um influxo. Esse uso precisa uma significação em que a graça, entendida como operação divina, age imediatamente na alma, mesmo que esta não tenha atuado para merecê-la, e move infalivelmente o homem de modo a salvá-lo no plano religioso, moral e epistemológico, ainda que a graça possa cessar a qualquer instante. Cf. OLIVA, 1996, p. 3; p. 85; pp. 112-114; p. 121.

qual tudo quanto parecia satisfazer a alma se aniquila devido à visão de sua imortalidade e da necessidade de se unir a um bem imperecível, conduzindo-a de uma vez ao afastamento das coisas mundanas e ao reconhecimento de Deus como objeto desse bem. O que convém destacar com maior profundidade é que a graça, tocando inicialmente o coração, determina a alma a atravessar um percurso que culmina no reencontro com Deus enquanto seu verdadeiro fim. Se a alma encontra disposição para se colocar num movimento de elevação e de transcendência e para vencer os sentimentos de amargura e de desordem que a nova visão lhe impõe, é porque o influxo da graça a inclina necessariamente na direção de Deus ou do soberano bem. Talvez não seja fora de propósito considerar que no opúsculo e no proêmio a resolução de instituir um novo modo de vida não está a cargo do poder absoluto da vontade, entendido à maneira cartesiana como decisão espontânea, mas remete igualmente a uma forma de determinação. Por conta da natureza do homem pecador entregue à concupiscência e regida pelo amor-próprio, Pascal não enxerga na própria alma nenhuma força ou capacidade para realizar a sua própria mudança de rumo, seja enquanto uma decisão de seu livre-arbítrio para abraçar ou não a iluminação concedida por uma graça suficiente, seja enquanto uma compreensão intelectual expressa como sabedoria sobre o bem agir. Cabe à determinação da graça, justamente o que está mais distanciado da natureza humana e que lhe é desproporcional, tocar eficazmente a alma e compeli-la infalivelmente a sua vontade a unir-se ao soberano bem¹⁹. Espinosa também não considera que a resolução de buscar um bem verdadeiro esteja a cargo de uma decisão indeterminada, mas, diferentemente de Pascal, ele não mobiliza nenhum elemento exterior à natureza humana para explicar a mudança de rumo, pois esta se realiza em última instância por uma determi-

19 A primeira carta que compõe os *Escritos sobre a graça* deixa claro que nem mesmo o justo persevera na justiça sem um auxílio especial e sequer tem o poder de perseverar na justiça sem um auxílio especial. Essa posição, formulada ainda no contexto dos comentários aos dogmas fixados no *Concílio de Trento*, prepara o terreno para as disputas contra os calvinistas e os molinistas, donde sobressairá a tese pascaliana da graça eficaz. Cf. PASCAL, 1991, p. 648.

nação intelectual. A resolução de buscar o bem verdadeiro e a compreensão do caminho para alcançá-lo estão indissociavelmente ligadas ao exercício da potência reflexiva da mente humana, assim como da necessidade de aprofundar e de prolongar essa atividade²⁰.

O esclarecimento dessa divergência permite, por conseguinte, precisar a significação dos diferentes valores que essa mudança de rumo representa em ambos os textos. Após acentuar a descoberta da atividade reflexiva como recurso para vencer a resistência oriunda do apego aos objetos habitualmente estimados e como engajamento na busca do bem verdadeiro, o próêmio destaca ainda que tal descoberta não afasta inteiramente os prazeres, as riquezas e as honras, mas, ao contrário, possibilita a reintegração deles no novo instituto. À primeira vista, toda e qualquer forma de reintegração soa como um contrassenso na medida em que a reflexão sobre a busca por aqueles objetos mostrava resultar em alegria ao fruí-los e em tristeza ao perdê-los, assim como em risco mortal para a conservação humana. Entretanto, a contradição se dissipa quando recordamos a tese de relatividade anunciada na primeira linha do próêmio, segundo a qual as coisas nada têm em si mesmas de bom nem de mau senão enquanto o ânimo for por elas movido. Em outras palavras, os prazeres, as riquezas e as honras não comportam nenhuma qualidade intrínseca que expresse a forma do bom ou do mau, pois tais qualificações dependem,

20 Uma outra via para confrontar o núcleo dos procedimentos de Pascal e de Espinosa consistiria em colocar em perspectiva a aparente convergência do paradoxo espinosano do apego aos bens comumente estimados estando consciente de seus malefícios e o dogma cristão segundo a qual permanecemos atraídos pelo pecado. Esta é uma via de análise aludida por L. Teixeira, que compara essas noções para logo escancarar a divergência delas. Cf. 2004, p. 9. Além disso, é instrutiva a surpresa que C. Appuhn manifesta ao comentar o próêmio do *TIE*: “É difícil ler sem emoção o início da obra; a profundidade do sentimento, a sinceridade do acento testemunha a amargura das lutas por que passaram. Estranho a toda Igreja, só em presença do Universo, misterioso ainda e sem dúvida hostil, cheio de perigos, Espinosa quer se salvar pela reflexão pura, o bom uso do entendimento. Isso é muito grande. Quanta diferença da situação de Descartes no início das *Meditações!*” (APPUHN in SPINOZA, 2022, p. 169).

no fundo, da maneira pela qual a mente está disposta a unir-se a eles. É por isso que, estando às voltas com a descoberta sobre o valor de sua meditação e consciente do esforço intelectual que constitui a caminhada na direção do bem verdadeiro, a mente estabelece uma nova relação com tais objetos a fim de encontrar neles o que possa reforçar a sua busca. Nesse quadro, a mente se dá conta de que os objetos habitualmente estimados ocasionam malefícios apenas na medida em que ela busca desenfreadamente unir-se a eles com a esperança de obter uma suma felicidade. Orientando o seu esforço cognitivo para tais objetos como se se tratasse do sumo bem²¹, a mente humana é ocupada por essa busca a ponto de não pensar em nada outro: no limite, não é mais ela própria que busca possuí-los, mas são os próprios objetos que terminam por possuí-la²². Inversamente, quando a mente está consciente de sua potência de pensar e da necessidade de incrementá-la para conhecer e fruir o bem verdadeiro, ela se dispõe a estabelecer com tais objetos uma relação circunscrita ao proveito que eles podem lhe oferecer para esse fim. O que se destaca nessa relação é o aspecto de moderação com o qual a mente passa a buscá-los, assim como a apropriação instrumental que a mente faz deles. As regras de vida enunciadas no parágrafo §17 confirmam o que vemos acontecer nesta altura do parágrafo §11 do proêmio: é justificável fruir dos prazeres enquanto sejam suficientes para a manutenção da saúde, assim como o ganho pecuniário deve ser buscado na medida do sustento da vida e, do mesmo modo, falar e fazer conforme a compreensão do vulgo, conquanto não ofereça impedimento à busca do bem verdadeiro, pode até mesmo dispor ouvidos amigos para a verdade. Assim, os objetos que ao longo do proêmio foram considerados produtores de malefícios deixam de ser obstáculo e passam a desempenhar o papel de auxiliares da busca do bem verdadeiro. Não se trata

21 “Tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida comum e que junto aos homens é estimado como sumo bem [...]” (ESPINOSA, 2015, §3, p. 27).

22 “Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que a possuem e <por assim dizer>, sempre causa daqueles que por elas são possuídos” (*Ibid.*, §7, p. 31).

de extirpá-los como se se tratasse de males intrínsecos, mas de compreender que uma nova relação com eles se torna possível a partir da determinação intelectual da mente na busca do objeto digno de ser amado.

No opúsculo pascaliano, o encontro com Deus representa para a alma a fruição de um bem que não pode lhe ser tomado enquanto desejado e cujo amor não depara com nada mais digno, motivo pelo qual ela se alegra. Todavia, o opúsculo chama atenção para as consequências da nova visão acerca da grandeza de Deus e, ao contrário do que se poderia esperar, aquela alegria divide o seu assento com sentimentos antagônicos. O que inicialmente se destaca é a humilhação nutrida pela alma ao se comparar com a grandeza divina. A contemplação dessa grandeza implica na alma uma visão acerca de sua própria condição, de modo que esta lhe aparece diminuta. Em outras palavras, a visão da grandeza de Deus acompanha necessariamente a visão da insignificância da alma humana e, por isso, o opúsculo indica que “ela se aniquila em sua presença” (PASCAL, 2014, p. 96). Um segundo sentido da noção de aniquilamento parece ter lugar no texto pascaliano: se inicialmente vimos o aniquilamento ser aplicado às coisas mundanas em razão da perecibilidade delas e da consequente impossibilidade de sustentar a alma de maneira constante, o mesmo termo faz referência à alma humana no contexto da visão de sua insignificância ao ser comparada com a grandeza de Deus. É certo que a alma não se aniquila no mesmo sentido que os objetos perecíveis, até porque ela busca justamente o que possa sustentá-la tanto durante como após a vida. Embora reconheça a sua permanência em alguma medida e reconheça em Deus o soberano bem, ocorre que a alma não alcança uma ideia suficientemente elevada para captar a grandeza desse bem soberano e, por isso, a imensidão de Deus a faz experimentar uma diminuição de si mesma. É nesse sentido que a aniquilação ganha o sentido de um rebaixamento da alma em direção ao nada. Reencontramos a propósito disso o comentário de Gouhier que caracteriza o opúsculo como um tratado do aniquilamento, pois deixa claro que “o amor a Deus exclui os outros, nadifica todos os outros” (2005, p. 72): nas mãos de Deus, a alma é rebaixada enquanto criatura, tem obliterado o amor a coisas perecíveis e anulado o amor-próprio resultante

de sua natureza concupiscente. Para Pascal, esse rebaixamento é tanto mais profundo quanto a alma humana multiplica sem cessar a grandeza de Deus na tentativa de encontrar em vão um termo final, de modo que a maior visão do Criador envolve a menor visão de si mesma. Assim, torna-se compreensível o motivo pelo qual a alegria oriunda do encontro com Deus enquanto soberano bem faz um par com a humilhação que a alma nutre a respeito de si própria. Por outro lado, convém notar que o rebaixamento de si e a imensidão de Deus reforçam na alma uma outra categoria de sentimentos, a saber, o reconhecimento e a adoração por Deus. Longe de afastá-la em razão da humilhação, a imponência divina suscita na alma a veemência. Por isso, o opúsculo acentua que a alma sustenta uma firme resolução de ser reconhecedora de Deus em virtude da manifestação de sua grandeza por meio da graça. Não se pode deixar de notar que esse reconhecimento provoca na alma uma amargura a respeito de si própria e de seus desejos anteriores. Diante da humilhação de si, da adoração por Deus e do reconhecimento da manifestação divina por meio da graça, a alma aflige-se ao comparar o seu desejo atual e os seus desejos passados, de modo a se arrepender por ter preferido as coisas mundanas e a si mesma como objetos privilegiados de amor. Mas é preciso sublinhar que tal reconhecimento também dirige o esforço da alma para manter-se na visão da grandeza de Deus e para adorá-lo. Ela recorre à piedade divina e se entrega a ardentes preces para que a graça divina continue a inspirá-la, já que, no fundo, ela se dá conta de que nada obrigaria Deus a revelar o menor sinal de sua majestade. Assim, vemos que a alma humana se encontra interiormente arrebatada por um arco de sentimentos de diferentes matizes, pois ela não apenas se alegra ao deparar com Deus enquanto o único objeto digno de ser amado, mas também “reconhece que deve adorar a Deus como criatura, dar-lhe graças como devedora, satisfazer-lhe como culpada, rezar com indigente” (PASCAL, 2014, p. 97).

Torna-se, portanto, compreensível que a alma é elevada a um ponto em que ela encontra o soberano bem e se alegra, de modo que tanto essa dinâmica quanto a alegria estão a cargo da intervenção da graça. Podemos dizer que o próprio influxo da graça é sentido pela alma humana como forma de

alegria ou, ainda, como deleite. É precisamente o que Pascal indica a Mlle. de Roannez na *Carta* [6] do início de dezembro de 1656, segundo a qual, emprestando as palavras de Tertuliano, a lógica de deixar um prazer por outro maior explica intimamente como a alma deixa o pecado para se unir a Deus (cf. PASCAL, 1991, p. 1041). Em vista disso, podemos dizer que, se a alma perde o repouso habitual nas coisas que lhe apraziam e se distancia dos objetos perecíveis, é porque a graça lhe instila um deleite pujante que atrai infalivelmente a sua vontade para Deus e se expressa nela como alegria. No entanto, a julgarmos a continuidade do cenário descrito pela *Carta*, cumpre notar que a felicidade oriunda do encontro com Deus é também o princípio da tristeza na alma por um dia tê-lo ofendido. Desempenhando o papel de diretor de consciência, Pascal indica que a verdadeira piedade é uma luz que advém de Deus, ao passo que a tristeza que se pode encontrar nisso misturada origina-se da própria condição humana. O cristão, aponta Pascal, “tem essa alegria misturada com a tristeza de ter seguido outros prazeres e com o medo de perdê-la pela atração desses outros prazeres que nos tentam incansavelmente” (*Ibid.*). Ora, a *Carta* dá bem a medida do que vemos acontecer no opúsculo, já que a intervenção da graça suscita na alma humana estados afetivos opostos. Ainda que a abertura da visão dirigida para a imensidão divina provoque o sentimento de insignificância da alma enquanto criatura, não se anula por conta disso o sentimento de alegria experimentado na alma sob o influxo da graça. Toda a questão é dar-se conta de que tal alegria não coexiste sem o arrependimento da alma em razão da cegueira em que ela viveu, assim como não coexiste sem o temor de que o influxo venha a cessar abandonando a alma de volta aos pecados. É por isso que, arrebatada de uma vez por sentimentos opostos conforme diferentes referenciais de sua própria conduta, a alma lamenta o passado, se deleita presentemente com o influxo da graça e, receosa pelo futuro, arde em preces a fim de que a misericórdia divina possa sustentá-la de maneira perene²³.

23 Para Oliva, trata-se de destacar uma oscilação entre o medo nutrido pela alma em razão da passagem do tempo, haja vista a possibilidade aberta a cada instante de perder a

Em contrapartida, são inteiramente outros os valores que, no proêmio, caracterizam a resolução de buscar o bem verdadeiro. É certo que a instituição de um novo modo de vida pode ser lida como uma diminuição da primazia dos objetos exteriores em virtude de uma reconfiguração interior da mente humana, especialmente quando ela se dá conta de que uma felicidade sem tristeza provém do amor a um objeto imperecível e que o exercício meditativo faz descobrir que ele próprio já constitui o engajamento numa busca. Mas é preciso destacar que essa interioridade reconfigurada não significa o aniquilamento de toda e qualquer relação com os objetos perecíveis e tampouco de si própria. Ao contrário, ela representa uma disposição da mente para se integrar aos objetos habitualmente estimados na medida em que eles favorecem a própria meditação assídua e a busca pelo objeto eterno e infinito ao qual convém aderir. E é justamente essa integração que propicia condições para que a mente intensifique o esforço de instituir um novo modo de vida²⁴. Assim, vemos que o exercício reflexivo concentrado nas formas de aquisição e de fruição do bem verdadeiro não somente permite levantar os obstáculos que a busca desmesurada por prazeres, riquezas e honras ocasiona à conservação de si, mas garante sobretudo uma disposição intelectualmente determinada pela qual a mente estabelece com esses objetos uma relação de moderação a fim de ampliar e de fortalecer a sua potência ativa de pensar na busca de um bem verdadeiro.

semelhança com Deus oferecida pela graça; entre a consistência que se ganha no presente devido à ação sobrenatural da graça, permitindo ao homem orar pela manutenção da fé; e, enfim, graças à oração, de ver a passagem do tempo também com esperança. Cf. OLIVA, 2012, p. 42. Para Gouhier, o arco de sentimentos manifesta a eficácia da graça no interior de uma psicologia afetiva da alma humana, a qual exprime uma dialética do sofrimento e da felicidade do cristão. Isso quer dizer, segundo o comentador, que a graça, sendo tanto mais eficaz, é sentida pela alma e lhe confere um prazer preferível àqueles do mundo. Cf. GOUHIER, 2005, pp. 118-199.

24 “Continuidade integradora”, “exercício intelectual”, “intensificação da força de entender” são termos empregados por C. Rezende em seu comentário ao proêmio e que, a nosso ver, oferecem a chave para a compreensão da operação espinosana. Cf. REZENDE in ESPINOSA, 2023, pp. 44-46.

Sendo assim, a exploração da perspectiva aberta por Moreau mostra como a confrontação do proêmio e do opúsculo permite destacar elementos das filosofias de Pascal e de Espinosa que não saltavam aos olhos quando lidos pela perspectiva de uma comparação entre o *TIE* e o fragmento da *Aposta*. Se esta comparação acentua a similaridade no relato das formas de hesitação entre o que é certo e o que é incerto, a confrontação entre o proêmio e o opúsculo torna-se tanto mais instrutiva por oferecer a descrição do percurso da alma ou da mente humana na instituição de um novo modo de vida e, ao mesmo tempo, por oferecer condições para identificar o eixo dessa instituição e para delimitar o seu campo de significação. O que, em primeiro lugar, convém reter dessa confrontação é a descrição do percurso que a alma ou que a mente realiza em busca de um bem verdadeiro e a profunda renovação de valores que essa busca representa ao colocar no centro de todo questionamento a dignidade do objeto amado. Não é por acaso que inúmeros comentadores²⁵ enxergam no proêmio um processo de conversão em que a vivência guiada pelos objetos habitualmente estimados sofre um desvio, dando lugar a uma outra inteiramente nova que nada tem a ver com a conduta religiosa oriunda de uma experiência mística de salvação, mas apenas com o bom uso do intelecto e com a atividade reflexiva. No entanto, a análise da perspectiva sugerida por Moreau torna tensos os fios que tecem uma leitura baseada na referência ao relato de conversão e convida a refletir sobre um outro paradigma para compreender as descrições do proêmio e do opúsculo. De nossa parte, tudo leva a crer que a afinidade dessa descrição se torna mais profunda quando enxergada por uma ótica da cura e do cuidado moral²⁶. Atenta à dignidade dos objetos

25 L. Brunschvicg (1971, pp. 234-236), F. Alquié (1981, p. 77), A. Koyré (KOYRÉ in SPINOZA, 1987, p. 18; p. 96), A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, pp. 30-32), L. Teixeira (TEIXEIRA in ESPINOSA, 2004, p. 10), F. Mignini (MIGNINI in SPINOZA, 2007, p. 9).

26 Dentre as tradições a que o proêmio do *TIE* faz referência, M. Chaui alude àquela dos textos antigos e cristãos, notadamente figurada por Boécio e por Agostinho, acerca da conversão da alma a Deus, entendida como o superior julgando o inferior e curando a razão de modo a prepará-la para a iluminação do Sumo Bem. Mas essa alusão dá apenas a deixa para Chaui marcar a distância do proêmio com relação a essa tradição, já que a *emen-*

datio espinosana dissipa a imagem religiosa da conversão como itinerário da alma a Deus e fruto de uma intervenção sobrenatural, erigindo uma perspectiva naturalista por assim dizer. Medindo ainda as nuances do proêmio em relação a outras tradições como a *medicina animi* proveniente dos estoicos, o cultivo do espírito tal como preconizado por Bacon e, ainda, a abordagem fisiológica e médica cartesiana das paixões da alma, Chaui enxerga o engenho e a arte do *TIE* na sua estrutura médico-anatômica e terapêutica: teríamos em mãos um tratado de medicina, tal como trabalha um médico quando estuda a anatomia e a fisiologia, classificando as patologias e propondo uma terapêutica. Essa estrutura anatômica e terapêutica se especifica no *TIE* como se se tratasse de estudar a morfologia e a fisiologia do intelecto para descobrir a cura de sua enfermidade – cura que se realiza agindo e exercitando a própria inteligência e que, nesse sentido, envolve uma dimensão terapêutica. Cf. CHAUI, 1999, pp. 663-670. Aprofundando os elementos do quadro inicialmente traçado por Chaui, C. Rezende empreende uma análise do proêmio à luz da medicina da alma tal como discutida no século XVII. Não há dúvida quanto ao impacto gerado pela medicina do ânimo baconiana com a proposta de livrar o intelecto das ervas daninhas da imaginação e de cultivá-lo para deixar florescer a pura inteligência, mas o que se destaca é o reformismo lógico seiscentista – estampado por Clauberg e por Tschirnhaus – que permite iluminar a significação do conceito espinosano de *emendatio*. Unindo lógica e medicina, Rezende indica que, no proêmio, os verbos “remediar” e “expurgar” são integrados ao verbo “emendar”: remediar (*medendi*) assume aqui o sentido de preservar o que é próprio ao intelecto, a saber, a força nativa e os instrumentos intelectuais; expurgar (*expurgandi*) será purificá-lo de tudo quanto ele não é, distinguindo sua atividade intelectual e aquelas imaginativas. É por essa razão que, segundo Rezende, a *emendatio* não significa apenas a cura entendida como destruição de um antígeno, mas também envolve um cuidado, entendido como processo contínuo de manutenção. Não se trata apenas de “eliminar a doença”, mas também de “promover a saúde”. Cf. *Ibid.*, pp. 30-31. No caso de Pascal, cumpre notar que, se o opúsculo remete sem dúvida a uma conversão, entendida em sentido forte, do pecador, essa conversão recobre ainda uma camada conceitual ligada à noção de graça enquanto cura e purificação da alma. É justamente o que destaca Oliva ao apontar que a graça possui um potencial curativo de ordem sobrenatural em relação às desgraças humanas oriundas do pecado original. Mas a graça não parece ser apenas uma cura no sentido de remissão dos pecados, pois ela, segundo Oliva, também cura o homem levando-o infalivelmente para o ser puro e dispondo-o a cumprir os preceitos divinos. Cf. OLIVA, 1996, p. 5, p. 84, p. 87; 2012, p. 28. À luz dessas indicações, temos condições para crer que, além de tudo quanto se possa extrair da análise das noções de conversão em Espinosa e em Pascal, parece haver uma raiz comum na abordagem do movimento de purificação moral da alma ou da mente em busca de um bem verdadeiro e de uma felicidade consistente. É a dimensão

a serem amados, a alma ou a mente humana reconsidera as relações habitualmente estabelecidas e se furta dos riscos que o apego aos objetos perecíveis lhe inflige, apego que lhe causa enorme infelicidade. Na descrição desse percurso de distanciamento do apego a objetos perecíveis e de busca daquilo que possa sustentar uma suma alegria, destaca-se justamente o combate aos males da alma e o alívio do sofrimento resultante da insatisfação na maneira como se vive. E não só isso, pois é preciso notar que a preocupação com a dignidade dos objetos a serem amados promove também a determinação da alma ou da mente a buscar um objeto imperecível, representando para ela uma maneira inteiramente nova de viver. Vemos, então, que a descrição do percurso não comporta apenas o sentido curativo de eliminar os males, mas também implica o cuidado de aprofundar e de prosseguir na instituição desse novo modo de vida. Por isso, fica claro que o proêmio e o opúsculo reúnem-se intimamente na descrição de uma cura da infelicidade sofrida pela alma ou pela mente apegada a objetos perecíveis, assim como na descrição do cuidado adotado tanto para não recair nas antigas aflições quanto para ter forças de viver segundo a busca de um objeto imperecível e a fruição de uma alegria contínua. Nessa ótica, torna-se possível ainda demarcar as diferentes significações das descrições empreendidas no proêmio e no opúsculo. O que, em segundo lugar, convém reter é que a graça pascaliana cura a fraqueza da alma humana ao aniquilar o eu concupiscente e ao reintegrá-lo em seu estado originário. Ao mesmo tempo, o efeito da graça, que derrama a caridade no coração, determina a vontade a se deleitar com o único ser digno de ser amado, caso no qual a alma encontra um novo repouso. Mas tal repouso, longe de designar um estado alheio a qualquer outra paixão, não dispensa o arrependimento pelo passado e os temores com relação a um abandono futuro, motivo pelo qual a alma cuida para prolongar a nova visão e o novo deleite que a graça lhe oferece no presente. Em contrapartida, a cura espinosana reside no exercício intelectual que já constitui a própria busca, como se meditar assiduamente

de cura e de cuidado, de eliminação da doença e de promoção da saúde moral, a referência mais profunda que emerge da confrontação do proêmio e do opúsculo.

traduzisse o ato de percorrer o caminho. É no terreno reflexivo que a consolação dos males e a busca do bem verdadeiro se efetuam e representam para a mente o cuidado de estabelecer relações de moderação com o corpo e com os objetos estimados na vida comum, fazendo deles meios para intensificar a busca pelo objeto eterno, infinito e fonte de alegria isenta de toda tristeza.

THE RESOLUTION OF A NEW WAY OF LIFE IN SPINOZA AND PASCAL

ABSTRACT: Spinoza and Pascal, respectively in the prologue to the *Treatise on the Emendation of the Intellect* and in the opuscle *On the Conversion of the Sinner*, explain a process that involves the establishment of a new way of life and represents a profound renewal of values for the soul. In this explanation, both authors address topics such as the concern for a true good, the disturbance of the soul between this concern and the search for other types of pleasure, the firm resolution to seek a true good and the way to achieve it. However, the conditions of this process seem to take different places, since in Spinoza the resolution to seek the supreme good is inseparable from the effort to reflect on it, while in Pascal the conversion of the sinner does not take place without the intervention of grace. The question is therefore to understand the foundations of the establishment of a new way of life that share common features, but does not seem to be equivalent for these authors.

KEYWORDS: Spinoza; Pascal; Emendation of the intellect; Grace; Immanence; Transcendence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALQUIÉ, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRUNSCHVIG, L. (1971). *Spinoza et ses Contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CHAUÍ, M. (1999). *A Nervura do Real: imanência e liberdade*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOSA, B. (1987). *Tratado da Reforma do Entendimento*. Introdução e notas de A. Koyré. Tradução da edição francesa por Abílio Queirós. Lis-

- boa: Edições 70.
- _____. (2004). *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2015). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição em latim e em português. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP.
- _____. (2023). *Tratado da Emenda do Intelecto. Contendo também a Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas; A medicina da mente por E. W. von Tschirnhaus*. Tradução de Samuel Thimounier. Prefácio, tradução, introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Revisão técnica de Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- GOUHIER, H. (2005). *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial
- JAUQUET, C. (2017). *Spinoza ou la prudence*. Paris: Éditions du Retour.
- MOREAU, P.F. (1994). *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- OLIVA, L.C.G. (1996). *A questão da graça em Blaise Pascal*. Dissertação de mestrado. Apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____. (2004). *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- _____. (2012). *A noção de graça em Blaise Pascal. Cadernos Espinosanos*, (26), 25-45.
- PASCAL. (1954). *Oeuvres Complètes*. Texte établi et annoté par J. Chevalier. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Librairie Gallimard.
- _____. (1963) *Oeuvres Complètes*. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de L. Lafuma. Paris: Éditions Seuil.
- _____. (1973). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os pensadores.
- _____. (1991). *Oeuvres Complètes*. Tome III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.

- _____. (1992). *Oeuvres Complètes*. Tome IV. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (2000). *Oeuvres Complètes*. Tome II. Édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (2014). “Sobre a conversão do pecador”. In: *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. São Paulo: Alameda.
- SPINOZA. (1954). *Oeuvres Complètes*. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (1988). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, s.A.
- _____. (1992). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Introduction, traduction et commentaire par B. Rousset. Paris: Vrin.
- _____. (2002). *Treatise on the Emendation of the Intellect*. Complete Works. Translation by Samuel Shirley. Edited with Introduction and notes by M. L. Morgan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- _____. (2003). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Introduction, traduction et commentaire par A. Lécrivain. Paris: Éditions Flammarion.
- _____. (2007). *Trattato sull'Emendazione dell'Intelletto*. Spinoza opere. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- _____. (2009). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Texte établi par Filippo Mignini. Traduction et notes par Michelle Beyssade. In: *Oeuvres, Tome I, premiers écrits*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2022). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Traduction et notes par C. Appuhn. Paris: Garnier Flammarion (réédition).

CARTA DE DESCARTES A COLVIUS DE
NOVEMBRO DE 1640: ACERCA DA HERANÇA
AGOSTINIANA DA PROPOSIÇÃO *COGITO, ERGO SUM*

Rafael Teruel Coelho
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
teruel@usp.br

INTRODUÇÃO

Descartes é vulgarmente conhecido como aquele filósofo que desprezou a tradição livresca, que abdicou plenamente do cânone científico e filosófico na ocasião da construção de seu pensamento, de modo que a originalidade que perpassa as suas afirmações seria algo inquestionável. Esta é uma tese que, embora completamente equivocada, possui considerável respaldo nos escritos de Descartes, sobretudo nos que concernem à metafísica. Nas linhas inaugurais da *Primeira Meditação*, lê-se: “[...] era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (DESCARTES, 1973, p. 93; AT VII 17). Portanto, a instauração de um edifício epistêmico sólido e verdadeiro, prenhe de proposições claras e distintas, pressuporia a demolição de todos os fundamentos que sustentavam a ciência e o pensamento filosófico anteriores à sua empresa, especialmente no que diz respeito ao espírito e à essência emanados da tradição escolástica. Todavia, alguns dos comentadores canônicos de Descartes, como é o caso de Étienne Gilson (1967), procuraram trazer à luz o papel e a relevância do pensamento medieval na formação do sistema de Descartes. Gilson foi o comentador capaz de mostrar o quanto nosso filósofo é devedor da herança antiga e medieval em muitos aspectos de sua filosofia.

Nesta brevíssima introdução à tradução da carta de Descartes a Colvius de novembro de 1640, não é nosso objetivo analisar a influência da tradição filosófica na formulação do sistema cartesiano, tampouco investigar as possíveis relações entre o pensamento de Descartes e o legado agostiniano. Para isso, dispomos do belíssimo trabalho de Rodis-Lewis (1990), cuja originalidade e sofisticação podem guiar aqueles que se interessam por tais análises. Diversamente, pretendemos mostrar apenas que as supostas influências escolásticas nas formulações cartesianas constituíram, já no século de Descartes, matéria de intenso debate entre o filósofo e seus contemporâneos.

Nas linhas que se seguem, Descartes pretende convencer seu interlocutor acerca da originalidade peculiar à sua proposição *cogito, ergo sum* face ao pensamento do bispo de Hipona, embora não deixe de reconhecer laivos de genuína semelhança literal. Contudo, a despeito de tal similitude, trata-se de uma formulação que, em sua gênese, não guarda relações com o pensamento de Agostinho, pois, segundo Descartes, o propósito que os levou à formulação do *penso, logo existo* não é o mesmo. Para o filósofo da modernidade, a proposição *cogito, ergo sum* serviu-lhe para demonstrar que a alma é uma substância imaterial, plenamente heterogênea à extensão; ao passo que, para Agostinho, tal formulação servira a um intento essencialmente teológico, como aquele de demonstrar que existe em nós uma ideia da Santíssima Trindade, razão de ser de nossa existência.

Longe de nos posicionarmos a favor ou contra Descartes, convidamos o leitor à apreciação de um dos poucos textos em que o filósofo se dedica a esse debate, muito embora a pequenez da carta contraste plenamente com a grandiosidade expressa em suas poucas linhas. Portanto, sem mais delongas, eis o texto!

DESCARTES A [COLVIUS]

[Leyde]. novembre 1640¹

Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport; je l'ay été lire aujourd'huy en la Bibliothèque de cette Ville, & je trouve veritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, & en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, & nous aymons cét être & cette science qui est en nous; au lieu que je m'ensers pour faire connoitre que ce *moy*, qui pense, est *une substance immatérielle*, & qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort differentes. Et c'est une chose qui de soy est si simples & si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit; mais je ne laisse pas d'etre bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne seroit que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont taché de regabeler sur ce principe. Le peu que j'ay écrit de Metaphysique est déjà en chemin pour aller à Paris, où je croy qu'on le fera imprimer, & il ne m'en est resté icy qu'un brouillon si plein de ratures; que j'aurois moi-meme de la peine à le lire, ce qui est cause que je ne puis vous l'offrir; mais si-tost qu'il sera imprimé, j'auray soin de vous en envoyer des premiers, puis qu'il vous plait me faire la faveur de le vouloir lire, & je seray aise d'en apprendre votre jugement.

1 DESCARTES, 1966, AT III, 247-8.

DESCARTES A [COLVIUS]

[Leyde]. novembro de 1640

Sou grato a vós por me ter advertido acerca da passagem de Santo Agostinho com a qual o meu *Eu penso, logo existo* tem alguma relação. Hoje, fui lê-la na biblioteca desta cidade e vi verdadeiramente que ele [S. Agostinho] se serve [do *eu penso, logo existo*] para provar a certeza de nosso ser e, em seguida, para mostrar que existe em nós alguma imagem da Trindade, na medida em que existimos, sabemos que existimos e amamos este ser e este conhecimento que há em nós. Eu, ao invés disso, sirvo-me [do *eu penso, logo existo*] para mostrar que o *eu* que pensa é uma *substância imaterial*, que não possui nada de corporal - que são duas coisas muito diferentes. E inferir que existimos a partir de que duvidamos é uma coisa que, em si mesma, é tão simples e tão natural, que isso cairia sob a pena de quem quer que seja. Mas não deixo de me sentir muito feliz em ter concordado com Santo Agostinho, ainda que fosse para tapar a boca dos pequenos espíritos que pretenderam desaprovar o princípio. O pouco que escrevi sobre Metafísica está a caminho de Paris, onde creio que será impresso, e me resta aqui apenas um rascunho tão cheio de rasuras que eu próprio teria dificuldade para ler, e é por isso que eu não posso vos oferecer. Mas assim que ele for impresso, terei o cuidado de vos enviar os primeiros, para que possais me fazer o favor de querer lê-lo, e gostaria muito de conhecer vossa apreciação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCARTES, R (1966). *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery (organizadores). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. (1973). *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Editora Abril Cultural.
- GILSON, E. (1967). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- RODIS-LEWIS, G. (1990). *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Épipiméthée / Presses Universitaires de France.

*QUESTÕES SOBRE A LIBERDADE, A NECESSIDADE E O
ACASO, DE THOMAS HOBBS: RESENHA DA TRADUÇÃO
DE CELI HIRATA*

Patrícia Nakayama
Professora, Universidade Federal da Integração Latino Americana, Foz
do Iguaçu, Brasil
patricianakayama@gmail.com

O único perigo para a liberdade é ser perdida (HOBBS, 2022, p. 359)

Somos livres ou determinados pela necessidade? A pergunta clássica que aflige corações e mentes atravessou séculos e chega até nós, ecoando a discussão entre o Bispo de Derry, doutor John Bramhall, e o filósofo Thomas Hobbes, apresentada pela tradução de Celi Hirata (Editora Unesp, 2022). A edição é ricamente comentada de modo a amparar historicamente o leitor ao longo da obra, expondo uma controvérsia em que testemunhamos ânimos acalentados. Hobbes pretendeu inicialmente mantê-la *in foro* privado mas, para a sorte dos pesquisadores, posteriormente veio a público. Para se ter uma dimensão da troca de afetos repulsivos, a discussão estendeu-se por mais de vinte de anos (de 1645 a 1668). O filósofo finaliza o volume vilipendiando o bispo, dizendo que ele, assim como cãezinhos que costumam latir a estranhos, sempre agradam ao seu mestre (HOBBS, 2022, p. 520).

O leitor, assim como em várias obras de Hobbes, ocupa um lugar central nesta contenda, pois é constantemente evocado a julgar o argumento verdadeiro, uma vez que nem o bispo tampouco o filósofo procuram construir qualquer consenso. A disputa gira em torno do alcance da ideia de liberdade de agir: de um lado, o bispo defende que a liberdade repousa na escolha do desejo em fazer algo que está ou não em nosso poder, ao passo que o filósofo compreende que a liberdade em fazer ou não algo que está em nosso poder é determinada por uma vontade que não é fruto de uma escolha autodeterminada. Segundo Hobbes, a liberdade reside no ato de agir ou não, mas não na vontade que motiva a ação, pois esta é necessária. Em outras palavras, ambos acreditam que os homens são livres para fazerem ou não o que desejam, mas diferem com relação ao papel da vontade no agir humano.

Expostos por duas pessoas que afirmam em comum que os homens são livres para fazerem o que querem e se absterem de fazer, caso queiram. As coisas nas quais eles discordam é que um defende que não está no poder do homem de agora escolher a vontade que terá em breve; que o acaso não produz nada; que todos os eventos e ações possuem as suas causas necessárias; que a vontade de Deus faz a necessidade de todas as coisas. O outro, ao contrário, afirma que não apenas o homem é livre para escolher o que fará, como também a vontade o é para escolher o que quererá; que, quando um homem quer uma ação boa, a vontade de Deus concorre com a sua, caso contrário não; que a vontade pode escolher se quer ou não quer; que muitas coisas ocorrem sem necessidade, pelo acaso (*Ibidem*, pp. 37-38).

À pergunta sobre se somos livres ou determinados pela necessidade, o bispo responde de modo bastante claro, que somos livres e não determinados, que escolhemos sobre nossas vontades, de modo a conduzir o leitor, através do livre-arbítrio, a dirigir sua vida de acordo com os ensinamentos da igreja anglicana. Por outro lado, Thomas Hobbes compatibiliza a liberdade de agir com a necessidade, evitando opor a ideia de ser livre e de ser determinado por uma vontade necessária, alinhado com a perspectiva de Lutero, Calvino, Melancton, Perkins, entre outros da igreja reformada (*Ibid.*, p. 315), para os quais a necessidade e a escolha podem ser compatíveis (*Ibid.*, p. 123). Uma outra presença em Hobbes é o compatibilismo estoico, tanto assumida pelo filósofo quanto utilizada como vitupério da parte do bispo¹.

A diferença entre a concepção do bispo e a de Hobbes acarreta em pressupostos e consequências que são apresentadas detalhadamente nesta edição, oferecendo recursos para compreendermos as questões com a profundidade adequada, a julgar pelo cuidado dado aos termos empregados por Hobbes.

1 Segundo Nakayama (2022), Hobbes constrói sua ideia de liberdade como ausência de impedimentos baseada no estoico Crísipo, pela discussão de Nemésio (ARNIN, SVF II, 991, p. 856, citado e traduzido por Nakayama, 2022, pp. 28-30) sobre Crísipo.

Iniciemos pelos pressupostos, no uso do campo semântico da *necessidade*, especialmente entre os termos *necessário* (necessary), *necessitação* (necessitation) e *necessidade* (necessity), que são diferenciados pela tradução de Hirata. Ainda que algumas vezes, para a versão em língua portuguesa, alguns termos possam aparentemente ferir a fluência do texto, eles esclarecem e demarcam a tese compatibilista hobbesiana entre necessidade e liberdade, que consideramos ser o cerne da discussão.

Hobbes define como *necessário* “o que não pode absolutamente ser de outro modo” (*Ibid.*, p. 59). Tal pressuposto é fundamental, pois embora a natureza de Deus seja incompreensível, o debate no século XVII considerava como consensual o atributo da presciência divina, a partir do qual se conclui que todas as ações, independentemente de advirem da vontade ou da fortuna, eram necessárias desde a eternidade, pois Deus não está sujeito ao tempo. “São atos coeternos e, por conseguinte, um único ato” (*Ibid.*, p. 59), segundo o filósofo. Nesse sentido, a vontade humana, como o que move o homem, é necessária e determina a ação. O homem, dentro desta perspectiva, é livre para executá-la ou dela se abster. O termo *necessitação*, por sua vez, define “a efetivação e criação daquela vontade que não existia antes, não o ato de compelir uma vontade já existente” (*Ibid.*, p. 310). Segundo Hobbes, nada que é, “é livre de necessitação” (*Ibid.*, p. 297). Já a *necessidade* define as qualidades do que não pode ser de outra maneira, ou ainda, os atributos do *necessário*.

Pressupondo-se que nada é livre de necessitação, a primeira consequência teológica a se considerar é a ideia de *livre-arbítrio* empregada pelo Bispo para designar a liberdade da vontade humana. Trata-se de algo sem sentido para Hobbes, pois isto seria sujeitar a vontade de Deus à vontade humana (*Ibid.*, p. 58). Dada sua eternidade, não faz sentido falar em antes ou depois, características marcantes do livre-arbítrio: como a decisão de querer fazer tal ação ou abster-se dela se dá no tempo e, sobretudo, a sua futura punição em caso de pecado, é fundamental que se pense em termos dos possíveis castigos vindouros como o lugar no qual se pagarão as penas das ações passadas.

Uma segunda consequência relevante desta noção de necessidade apontada ao longo da obra é justamente a definição de liberdade hobbesiana, a qual “é a ausência de quaisquer impedimentos para a ação que não estejam contidos na natureza e na qualidade intrínseca do agente” (*Ibid.*, p.421). Tal definição é compatível com a necessidade da vontade, pois não implica a eleição dos desejos a serem realizados, de modo a restringir a ação livre ao ato de satisfazer ou não o desejado. A liberdade hobbesiana, também conhecida pela nomenclatura contemporânea como “liberdade negativa”, assume os desejos como algo não passível de controle humano, agindo como um agente externo, para os quais todos são compelidos a atuar, ou não, em função destes. Ainda que um homem seja obrigado pelas circunstâncias, como é o exemplo clássico do século XVII, a jogar seus bens ao mar sob o risco de o navio afundar em uma tempestade, ele ainda tem a chance de não jogar e afundar. Em outras palavras, ainda que sua vontade seja a de não jogar, há uma vontade última que é jogar, e o homem pode ou não atender a este desejo, que não é autodeterminado. Nisto reside sua liberdade, que é sempre compatível com uma vontade necessária.

Uma terceira consequência teológica que abrange os campos da aplicação desta liberdade ocorre na discussão científica e civil. O bispo objeta, à compatibilidade entre liberdade e necessidade hobbesiana, que a vontade, a fim de satisfazer a noção de livre-arbítrio, é movida por uma causa que pode ser suficiente em relação à capacidade de agir, mas não em relação à vontade de agir. Ou seja, o professor pode ser bom, mas nem todos os estudantes aprendem igualmente. Neste sentido, a vontade não determinada é “indispensável para a produção de todos os efeitos livres” e que “nenhuma causa suficiente é uma causa necessária” (*Ibid.*, p. 435). O debate acerca das causas impacta no estudo dos corpos físicos, de extrema relevância no contexto da nascente ciência experimental, documentada pelos experimentos da *Royal Society* no século XVII. A visão hobbesiana acerca da causa, apresentada neste diálogo, permanece em seus estudos sobre os corpos físicos. A causa necessária é equivalente à causa suficiente para Hobbes, justamente porque a sua noção de liberdade também explica o movimento dos corpos físicos. Tudo que é produzido no

mundo é fruto de uma causa suficiente e necessária, pois, se assim não o fosse, não existiria daquele modo. Tudo que existe “é produzido necessariamente, pois tudo o que é produzido tem uma causa suficiente para produzi-lo ou, então, não teria sido produzido” (*Ibid.*, p. 433).

As consequências teológicas no campo da política providas deste determinismo da vontade e da concepção de liberdade hobbesiana são ainda mais instigantes, pois estamos diante de uma grande contribuição à discussão acerca dos direitos. O bispo afirma que a visão pela qual tudo que existe é necessário teria um potencial destruidor, assim como seu *Leviatã*, pois torna sem valor as deliberações, as artes, os livros, os instrumentos, os professores e os medicamentos, e o pior, a piedade e todos os outros atos de devoção, pois se o evento for necessário, ocorrerá independentemente de nossas ações (*Ibid.*, p. 55).

Hobbes, em sua defesa, alega que tal afirmação não é correta, pois, desse modo, o homem deixaria de ser livre (em caso de não existirem impedimentos externos para sua ação). Interessa ao filósofo o efeito da ação, conforme seu exemplo do assassinato de um homem. O que deve ser julgado é o resultado da escolha do assassino diante da imposição da vontade, a morte de uma pessoa, ainda que estivesse sob “repentina paixão de cólera, (...) pois foi capaz de considerar se matar era bom ou mau” (*Ibid.*, p. 399). A lei, neste caso, teria um papel importante na reforma da vontade, compelindo os homens a agirem por medo de sua pena futura. Mas observem bem, leitores, que principalmente nestes casos, a vontade é determinada pela lei a fim de gerar a virtude e, portanto, não é fruto de uma autodeterminação. Assim, Hobbes dá origem a uma concepção de direito que não visa à retaliação por parte da vítima, mas que visa construir uma sociedade melhor. Ao considerar que a visão do bispo busca “um tipo de vingança” (*Ibid.*, p. 225), ao contrário de sua ideia de direito, Hobbes chega à conclusão de que a lei “possui como fim a disposição e necessitação da vontade para a virtude” (*Ibid.*, p. 225), uma vez que não é desejável “um homem que, por causa de uma provocação, usa seu poder, mesmo que este tenha sido obtido legitimamente,

para afligir outro homem sem ter o propósito de reformar sua vontade ou a de outros” (*Ibid.*, p. 225).

Por fim, é realmente interessante saber que Hobbes busque reformar a disposição da vontade do leitor na construção de uma sociedade igualitária entre homens e mulheres, em considerar que o poder soberano pode ser ocupado por um homem ou uma mulher (*Ibid.*, p. 501), como um caso único de filósofo europeu do século XVII, assim como em seu *Leviatã*, tão condenado pelo bispo, no qual prevê o argumento de lugar de fala no Estado patriarcal, ao afirmar que as sentenças são favoráveis aos pais porque geralmente os Estados são criados por eles e não pelas mães, e que estas não são inferiores aos homens:

Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. Nos Estados essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai; porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família (HOBBS, 1997, p. 164).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HOBBS, T. (2022). *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Trad. C. Hirata. São Paulo: Editora da UNESP.
- _____. (1997). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural Ltda.
- NAKAYAMA, P. (2022). Determinismo y Libertad: nuevos paradigmas. In: GUADARRAMA GONZÁLES, P.; PICARELLA, L. [Org.] *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

CURADORIA DE IDEIAS: RESENHA PARA A NOVA EDIÇÃO
DO *TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO*, DE ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva¹
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
lcoliva@uol.com.br

1 Pesquisador principal do projeto temático FAPESP 2018/19880-4.

Em suas poucas (ainda que densas) páginas, o *Tratado da emenda do intelecto* (no original latino, *Tractatus de intellectus emendatione*, donde a sigla TIE) é um dos textos mais discutidos de toda a obra de Espinosa. No Brasil, em particular, foi objeto de várias traduções (de Lívio Teixeira, Carlos Lopes de Mattos, Cristiano Rezende, entre outras), para não mencionar os ensaios seminais de Marilena Chaui, de Marcos Gleizer e dos próprios tradutores Lívio Teixeira e Cristiano Rezende. Cumpre destacar também o papel fundante e formador que o estudo desse texto teve na constituição do Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo. Mas por que um pequeno opúsculo inacabado foi tão discutido (e republicado), sendo que a obra magna de Espinosa, a *Ética*, dada como concluída pelo próprio autor, parece dar conta, com folga, de todas as questões lá tratadas? Responder a esta pergunta é um dos objetivos da primorosa edição recém-lançada (ESPINOSA, *Tratado da emenda do intelecto*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, 443 páginas). Para além da rigorosa tradução de Samuel Thimounier, que leva em consideração todo o percurso de traduções do TIE para o português e outras línguas, e de seu vasto aparato de notas históricas e conceituais, o texto ganha nova vida devido à hábil “curadoria” (tomando a bela metáfora museológica de Cristiano Rezende na introdução) que reúne à tela principal outras “pinturas” que contribuem para explicá-la e são por ela explicadas. A correspondência de Espinosa com Tschirnhaus, bem como os trechos da *Medicina mentis* deste último (tratado que tantas familiaridades tem com a obra de Espinosa) e outras cartas correlatas, iluminam as discussões sobre o método, a teoria da definição, a natureza das ideias e demais temas que constituem o famoso opúsculo. Coroando esta brilhante curadoria, a introdução e o posfácio de Rezende (preciosos estudos que já nascem como parada obrigatória para os atuais e futuros leitores de Espinosa) nos trazem ainda o “guia da exposição”, mostrando o rico universo do reformismo lógico seiscentista em que o tratado se insere, além de esclarecimentos fundamentais sobre a fortuna crítica do texto. Diante deste admirável conjunto, não é difícil ao leitor entender por que a *Ética*, na sua grandeza e acabamento, não faz do TIE um texto superado, mas incontornavelmente complementar à obra magna.

Porém, não é só isso que faz do *Tratado da emenda do intelecto* um texto tão arrebatador. Excetuando-se as cartas aos amigos, é somente nesse tratado que vemos Espinosa revelar-se pessoalmente, de modo quase biográfico, apresentando de coração aberto as circunstâncias que o levaram a começar a filosofar:

Depois que a experiência me ensinou serem vãs e fúteis todas as coisas que frequentemente ocorrem na vida comum, e como via que todas as coisas pelas quais e as quais eu temia não tinham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo era movido por elas, finalmente resolvi inquirir se se daria algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, e só pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se se daria algo pelo qual, descoberto e adquirido, eu fruisse, pela eternidade, de uma alegria contínua e suprema (ESPINOSA, 2023, §1, p. 75).

A dramaticidade deste relato inicial contrasta com a aridez de algumas demonstrações que o texto trará mais à frente, porém o leitor atento logo perceberá que a aridez e a dramaticidade são também complementares e necessárias para nos colocar em um caminho que nos permitirá fruir, nas palavras do texto, “de uma alegria contínua e suprema” (*Ibidem*), e desde já de um “grande consolo” (*Ibid.*, §11, p. 79). Não se trata, portanto, de uma recompensa futura a um sacrifício presente. Ao contrário, é em meio à aridez que encontramos a alegria que, por sua vez, modera o drama e nos dá a potência para encontrar novas alegrias, cada vez mais constantes e duradouras. Em suma, a força (e ao mesmo tempo a humanidade) do *Tratado* está no caráter tanto ético quanto epistêmico que sua *emenda* nos propõe.

Por todas essas razões, só podemos saudar a chegada dessa nova e meticulosa tradução do clássico opúsculo, enriquecida de um aparato crítico sem paralelo em língua portuguesa.

COMPARANDO OS INCOMPARÁVEIS: RESENHA DO LIVRO
INFINI ET DISPROPORTION CHEZ PASCAL,
DE JOÃO CORTESE

Luís César Guimarães Oliva¹
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
lcoliva@uol.com.br

1 Pesquisador principal do projeto temático FAPESP 2018/19880-4.

É sempre gratificante ver uma tese acadêmica ganhar a forma de livro, confirmando o sucesso atestado pela banca de conclusão. Quando esse trabalho alcança a publicação no exterior, a alegria é ainda maior, pois percebemos que o interesse da pesquisa realizada transcende os debates locais e tem condições de participar de um campo bem mais amplo de discussão. É isso que podemos ver em *Infini et disproportion chez Pascal*, de João Cortese, publicado na França pela editora Honoré Champion.

A filosofia do século XVII é conhecida pela valorização da certeza e dos métodos matemáticos, ainda que os diversos autores divirjam sobre o tipo e o alcance desta presença. Blaise Pascal, notório filósofo, matemático e físico francês, é um dos autores seiscentistas em que este entrecruzamento se faz mais presente. Poucos intérpretes, no entanto, são capazes de circular com a mesma desenvoltura nos domínios matemático e filosófico, coisa que Cortese faz com perfeição. Seu livro, recém lançado na França, explora a complexa e diversificada obra do filósofo seiscentista a partir de uma questão aparentemente paradoxal: a comparabilidade dos incomparáveis, expressão pela qual se deve compreender a aproximação de objetos que parecem inconciliáveis.

Na primeira parte do livro, encontramos este tipo de comparação nos *Pensamentos*, principal obra filosófica de Pascal, por meio da noção (igualmente surpreendente) de analogia de desproporção, isto é, uma maneira de obter alguma compreensão de um objeto que nos é inacessível por meio da percepção de que o grau de desproporção que ele tem com um outro é similar à desproporção que um terceiro objeto tem com um quarto. Por conseguinte, a incompreensibilidade de alguns objetos não nos incapacita totalmente a entender algo sobre eles e, o que é ainda mais importante, a percepção desta similaridade nos permite compreender nossa situação em relação a esses incompreensíveis.

A segunda parte do livro explora o tema nos textos matemáticos de Pascal, tarefa inédita nos estudos pascalianos no Brasil e raramente empreendida com um tal grau de profundidade na bibliografia internacional. Mais do que procurar nos opúsculos matemáticos semelhanças pontuais com os

Pensamentos, Cortese busca examinar a fundo a própria prática matemática de Pascal, analisando e reconstruindo seus principais argumentos (quando necessário, recorrendo à notação moderna) com o intuito de mostrar como as reflexões sobre o infinito permitem comparar o que nos parecia incomparável. Para além da questão específica do livro, o autor tem sucesso em explicitar a significação dos principais conceitos matemáticos pascalianos e o papel que eles podem ter no contexto apologético. Ao fazê-lo, Cortese explora a articulação entre matemática e filosofia com uma maestria raramente vista na tradição de comentário.

Finalmente, a terceira parte do livro faz uma densa discussão sobre a ideia de encontro dos infinitos em Pascal, o que conduz Cortese a enfrentar o clássico tema do infinitamente grande e do infinitamente pequeno. Passando pela geometria projetiva e também por textos de ressonâncias mais teológicas, o autor explora distinções que nos permitem compreender melhor a natureza do infinito em cada um dos contextos da obra pascaliana em que ele aparece: quando se pode falar de infinito absoluto ou relativo, atual ou potencial, etc. O livro termina, como frequentemente é o caso nos estudos sobre Pascal, com a figura de Jesus Cristo, na qual se unem o finito e o infinito. A caridade, portanto, nos oferece uma outra dimensão da questão central, dimensão na qual a comparação dos incomparáveis dá lugar à conciliação dos extremos.

Ousado e ao mesmo tempo extremamente fiel à letra de Pascal, o trabalho de João Cortese é uma contribuição inestimável para os especialistas no pensamento do século XVII e para todos os interessados nas relações entre matemática e filosofia.

A APOSTA NO TRANSINDIVIDUAL: RESENHA DO LIVRO
INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ,
DE VITTORIO MORFINO¹

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

1 A versão inicial deste texto foi apresentada num debate com o autor em maio de 2023 no “Seminário Spinoza di lettura dell’*Etica*”, Fondazione Corrente, Milão; pelo convite para tomar parte dessa atividade, agradeço imensamente Cristina Zaltieri e Luca Gabriel Mazzoli. A produção e apresentação do texto tiveram o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2018/19880-4.

O recente livro de Vittorio Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa* (Editore Manifestolibri, 2022), apresenta duas características que a meu ver merecem, ou melhor, precisam ser logo de início destacadas.

Em primeiro lugar, estamos perante um “livro de tese”, no sentido em que se fala de “romance de tese”. Há livros de filosofia que, ao virarmos a última página, sentimos que não se guiam por um posicionamento tão incisivo que atravessasse e marcasse a organicidade do todo (é bom dizer que por si só isso não constitui defeito; há excelentes obras que são assim); é o inverso o que acontece no trabalho de Vittorio, pois desde o título somos introduzidos a uma alternativa entre os termos *intersubjetividade* e *transindividualidade* que é cabalmente definida como irreconciliável: intersubjetividade *ou* transindividualidade (devendo entender, conforme o autor, a disjuntiva “ou” como um *aut*, sem nada dos valores explicativos dos latinos *seu* ou *sive*). A apresentação dos termos e da alternativa excludente constitui o objeto de uma estupenda (não encontro melhor termo) introdução que sintetiza muito do sentido do *iter* filosófico de seu autor (juízo que me permito decerto levando em conta outros trabalhos seus).

Uma vez delineado o núcleo duro do livro, o leitor é convidado a “passear” pela história da filosofia. E aí vem o segundo aspecto marcante do trabalho que eu queria destacar: trata-se de uma obra audaz que nos sugere reler alguns momentos e alguns nomes fundamentais da história da filosofia moderna e contemporânea prestando atenção particular aos pontos em que a alternativa entre subjetividade e transindividualidade emerge como uma perspectiva valiosa para possibilitar interpretações novas para velhos temas.

Para resumir o resultado, não sem algum temor, eu tomo de empréstimo algumas categorias seiscentistas. A introdução nos dá a *síntese* do que foi descoberto pelo autor; o restante do livro nos oferece a *análise*, isto é, o percurso da descoberta. A prova final da tese (não esquecer: é um “livro de tese”), como sabem os leitores de Descartes, Hobbes, Espinosa, deve estar na reversibilidade das duas maneiras expositivas, ou seja, cada uma das partes sustenta a

verdade da outra, contribuindo para a solidez do todo. É preciso afirmar, sem espaço para dúvidas, que desse ponto de vista o livro de Vittorio é exitoso.

Como exemplo, miremos o conceito de “sujeito”, que para alguns constitui a marca distintiva da filosofia moderna. A ideia de que o século XVII, e particularmente o cartesianismo, tivesse como problema central a relação entre sujeito e objeto, e que a emergência do sujeito teria ocasionado uma era da representação, é algo que deve bem mais a Kant, Heidegger e Foucault do que aos próprios seiscentistas. Por isso mesmo me parece de grande interesse a leitura de Vittorio, já que busca, na leitura mesma dos textos seiscentistas, individuar elementos que cimentem o seu caminho, sem ceder às facilidades. Abandonando as discussões puramente lexicais bem como os termos genéricos que pouco dizem no detalhe, ele identifica o passo fundamental do cartesianismo na constituição de um “espaço interno”. O que entender por “sujeito”? Resposta: um *espaço interno*. O ganho é inegável. Trata-se de uma especificação inequívoca – filologicamente fundada sobre a tradução francesa das *Meditações* devida ao duque de Luynes e autorizada por Descartes – sobre o que entender com o termo “sujeito”. Ademais, a corroborar o interesse dessa precisão, Vittorio nos mostra, de maneira convincente, que a novidade no plano dos conceitos entronca com o rumo dos acontecimentos, no caso os efeitos da “acumulação primitiva” analisada por Marx no *Capital* e que condiciona no entretanto a emergência das ideias de sujeito jurídico e de soberania dos estados nacionais, pilares do ideário básico do capitalismo então nascente. Note-se que estamos diante de uma leitura que, de modo admirável, faz jus a uma ideia forte surgida na *Ideologia alemã*, qual seja: o idealismo faz da história, história da filosofia; pois bem, o movimento de Vittorio nos conduz *quasi manu* (me permitam a lembrança espinosana) a compreendê-lo. E a partir desse momento de emergência do sujeito, num sentido amplo que engloba processos mentais tanto quanto jurídicos, somos levados a seguir adiante, passando por Kant (a transformação do mundo num grande espaço interior, o espaço interior de um sujeito dito justamente “transcendental”) e chegando a Husserl, que leva ao limite o esforço de constituir uma nova filosofia transcendental assentada na *intersubjetividade*.

O que será isso, a intersubjetividade? Partamos do sujeito tal como foi conceituado: os indivíduos são sujeitos na medida em que são “espaços internos” individuais (o modelo é o ego descoberto por Descartes). Então, o problema que imediatamente sobrevém é aquele que reconhecemos no percurso mesmo das *Meditações*: como ir além do ego e alcançar o mundo? Mais, como ir a outros egos? E ainda, como falar em “sociedade”? Daí que muitos tenham tentado, em vez de partir do sujeito solipsista, adiantar o expediente e começar pela intersubjetividade, isto é, a relação primordial entre sujeitos. Do ponto de vista de Vittorio, contudo, esta é uma aposta perdida de antemão; por uma razão simples: mantém-se o modelo da subjetividade, ou seja, persiste-se na aposta conceitual cartesiana que fundamentalmente erige uma fronteira entre o *interior* (o eu é espaço interno) e o *exterior* (o resto, no qual se inclui, a depender da leitura, o próprio corpo do sujeito), e qualquer aglutinação que daí provier sempre será problemática, mais ou menos como a peça de cerâmica que já sai do forno com um racho que a partirá no primeiro abalo.

É como alternativa a esse modelo que Vittorio nos convida a considerar o da *transindividualidade*, que ele colhe em Espinosa, e mais especificamente no espinosismo lido por Étienne Balibar. Uma vez que escrevo numa revista dedicada à filosofia moderna, com destaque para o século XVII, acredito poder ser rápido ao explanar a noção. Recordemos um ensinamento básico da *Ética II* de Espinosa: os corpos são sempre formados por outros corpos *ad infinitum*. Como todo corpo é incessantemente afetado e também afeta, podemos conceber um processo de individuação que, em vez de ocasionar um indivíduo isolado, produz um indivíduo que emerge de um nexos infinito de afecções entre corpos. A individuação se dá, recordemos ainda a *Ética*, quando esses infinitos corpos começam a mover-se numa mesma direção, o que se torna possível na medida em que entram numa específica proporção (*ratio*) de movimento e repouso. As consequências são enormes para a concepção espinosana de mente. Em Descartes, a mente era uma substância, isto é, o sujeito/mente/ego estava dado desde o início; em Espinosa, diferentemente, a mente é ideia do corpo, e portanto é a ideia desse corpo constituído segundo uma individuação transindividual.

Eis o novo modelo que nos é proposto: a *transindividualidade*. Nele Vittorio Morfino, sem jamais vacilar, aposta todas as suas fichas. Alguns dos problemas fundamentais da intersubjetividade (como reunir subjetividades, por exemplo) já nem se colocam porque desde o início o indivíduo é transindividual. Por isso mesmo, a alternativa que intitula o livro aqui em discussão exprime um inegociável *aut aut*, ou intersubjetividade ou transindividualidade, ou uma ou outra, sem possibilidade de nenhum acórdão.

*

Até agora, a intenção foi esboçar uma breve apresentação do livro, inevitavelmente injusta pois pouco afflorei da sua enorme riqueza conceitual e histórica, intentando apenas oferecer aos leitores algumas “pílulas” com as quais espero convidá-los a lerem esse trabalho tão denso quanto notável; a leitura não é simples, exige atenção e paciência, mas nisso é bem espinosano: tudo que é bom é difícil e cobra esforço. Doravante, quero propor algumas reflexões e questões mais pontuais e, obviamente, mais críticas. Vamos lá.

O modelo do transindividual, desenvolvido ao longo de todo o livro, assume uma espessura tal que nos permite, penso, conduzi-lo à compreensão da totalidade das coisas, isto é, a *rerum natura*. Desde o momento em que pensamos na constituição dos corpos em geral segundo tal modelo – e devemos fazê-lo, pois é a base do programa que Vittorio nos propõe – diremos que todas as coisas são transindividuais. Uma fórmula como “ontologia da relação”, utilizada por ele, é a ser tomada portanto num sentido forte, um sentido *ontológico*. Dada essa generalidade – ontologicamente bem firmada, reconheço – e a força do modelo do transindividual que daí deriva, deixo duas questões ao autor.

1^a) Assim como se afirma a pertinência de uma “ontologia da relação”, podemos pensar numa “história da relação”? Explico. Os fatos históricos, os acontecimentos, os agentes, até os próprios modelos de produção e portanto de reprodução da vida material serão todos transindividuais? No caso do

capitalismo, a questão traz implicações interessantes. Muito se o concebeu e ainda se o concebe à guisa de sujeito (recordemos a célebre passagem do *Capital*, cap. 5 do livro I: o capital como “sujeito automático do processo”). Ora, uma vez que se possa analisar o capitalismo sob o modelo do transindividual, toca-nos repensar a sua constituição e o seu domínio. E se for assim, ademais, parece que nos aproximamos, por outras vias, de uma compreensão como a de Michael Hardt e Antonio Negri, os quais insistem, especialmente em *Império*, na necessária dessubjetivação do capitalismo. É justa tal leitura? Podemos dessubjetivar o capitalismo transindividualizando-o? Em suma, faço a seguinte indagação: *como fica, se é que fica, o capital “sujeito automático do processo”, para retomar os termos de Marx, lido pelo modelo do transindividual?*

2ª) Passo à minha segunda pergunta. Nessa ontologia da relação, há lugar para o infinito? Vou tentar me explicar invocando Merleau-Ponty, um filósofo que inúmeras vezes me veio à mente durante a leitura do livro – algo que não deve ser estranho, pois aparentemente era uma referência fundamental para Gilbert Simondon, personagem central da tese da transindividualidade. Uma das maneiras de ler a obra de Merleau-Ponty como o prolongado esforço de superar a separação entre o interno e o externo (questão maior, vale dizer, para o modelo do transindividual) em suas variadas facetas (corpo e alma, naturalismo e idealismo, etc.); daí advinha, por exemplo, a sua aposta na noção de estrutura, desde os primeiros trabalhos. Em suma, sua obra é o esforço meticuloso de superação do que ele denomina a “diplopia da metafísica clássica”, cujo momento capital é Descartes (assim como para Vittorio o cartesianismo é o momento chave da tradição da subjetividade).

N’*O visível e o invisível*, para a apresentação de uma nova ontologia, Merleau-Ponty estabelece a necessidade de começar afastando-nos das categorias clássicas que ele associa ao nome da Ética (não era um grande leitor de Espinosa, como parece que tampouco o foi Simondon): Deus, o Homem, a Natureza; e ele poderia ainda acrescentar, se quisesse mirar Hegel: a História. Percebemos que ali o problema maior não recai, porém, exatamente na opção por um termo ou outro, e sim no pretense exclusivismo de qualquer um deles.

Ou seja, escolhemos Deus e tudo vira teologia, tomamos o homem e o real se reduz à antropologia, e por aí vai. Diversamente, Merleau-Ponty está em busca de algo que ele indica com vários nomes: “quiasma”, “reciprocidade”, “reversibilidade”, e reconhece nisso um elemento primordial que, ao anteceder as dicotomias, possibilita entender os polos separados – às vezes, isso é dito “a carne do mundo”. Francamente me pergunto se não poderíamos reconhecer no que Vittorio chama “a relação”, no sentido em que tal termo aparece no sintagma “ontologia da relação”, algo daquilo que buscava Merleau-Ponty. *Será a relação uma espécie de “carne” do real?*

Indo um pouco além, vale recordar que esse “elemento” (no sentido pré-socrático, explicava Merleau-Ponty) se aproxima do que, para o século XVII, era o *infinito positivo*. Tomemos por referência “Em toda e em nenhuma parte” de Merleau-Ponty. Se o grande racionalismo não se reduzia nem à teologia nem à antropologia, nem ao idealismo nem ao mecanicismo, nem ao naturalismo nem ao historicismo, isso se devia ao infinito positivo, o qual, no fundo, não era senão reversibilidade, comunicação entre exterior e interior. Como ele diz, o segredo do grande racionalismo é “esse acordo extraordinário do exterior e do interior”. Com isso, e me desculpando pela demora, chego finalmente à minha questão. Por óbvio, não estou reclamando por Merleau-Ponty não entrar na história da filosofia lida, segundo Vittorio Morfino, pela ótica do transindividual. Invoquei o caso do autor d’*O visível e o invisível* só para sugerir que um conjunto de preocupações dele situa-se na vizinhança do paradigma da transindividualidade e, nalgum momento, termina tudo isso remetendo ao problema do que podemos nomear: infinito, absoluto, Deus, etc. (pouco importam os nomes). Recordo só uma passagem do livro em discussão na qual o tópico vem à tona: “a crítica de Marx tanto a Feuerbach quanto a Stirner confere um novo sentido ao início espinosano a partir de Deus, um Deus que não é outro que o tecido relacional dos indivíduos” (p. 219). Para concluir, *há lugar para o infinito na ontologia da relação? O “tecido relacional” do mundo nos dá uma nova maneira de falar de Deus?*

*

Passo agora a duas outras questões que, à diferença das anteriores, decorrem de incômodos que tenho com relação ao modelo do transindividual, ao menos como o entendi a partir da leitura do livro de Vittorio Morfino e de outros textos do mesmo autor que leio há anos.

Ainda que eu tenda a concordar com as grandes teses do livro, algo ali não me vai plenamente: o fato de sermos convidados (claro que uso um eufemismo) a abrir mão, por completo, da noção de “sujeito”. A meu ver não é razoável seguir tão rápido por essa via. Há problemas aí que ainda merecem o nosso interesse, sobretudo porque convergem com aquilo que, do ponto de vista de Espinosa, é o mais importante: a ética, a liberdade, a felicidade. Posso estar sendo injusto, mas me parece sintomático que o livro de Vittorio se concentre sobre a *Ética II*, pouco dizendo sobre as outras partes da obra. De alguma maneira, minha pergunta anterior tocou a *Ética I* (o infinito), agora queria frisar as demais partes da *Ética*. Do ponto de vista do transindividual, o que se pode dizer sobre a ética (não o livro, claro)? Apresento isso em duas indagações mais argumentadas.

3^a) Se tudo é transindividual, de onde provém a “ilusão” do sujeito? É um problema semelhante àquele que podemos propor a Espinosa: dado que tudo é imanente, de onde vem o transcendente? Acho que ele tinha consciência dessa dificuldade e tematizou-a no apêndice da *Ética I*, um texto que gosto de conceber à guisa de prodigioso manancial de problemas. Vejamos. O filósofo acabara de propor a construção demorada, rigorosa de Deus (como diz Deleuze: o mais perfeito plano de imanência jamais construído) e, sem embargo, vê-se na obrigação de dar mais voltas, discutir a superstição, isto é, o transcendente. Quer dizer, Espinosa *precisa* (note o leitor os *itálicos!*) tratar da superstição que é efeito determinado de um Deus-natureza imanente que produz, determinadamente, o transcendente sob a figuração imaginativa de um *rector nature*; não por acaso, é um transcendente ao qual estamos *todos* propensos a abraçar.

Bem, para nosso assunto, é especialmente interessante perceber que o apêndice detecta um momento crucial desse processo de emergência do transcendente na passagem entre o *in me* e o *extra me*, portanto na separação entre o interior e o exterior, entre o que os homens “encontram em si e fora de si, *in se et extra se*”; e eles encontram causas finais nos dois casos. O *in se* surge de uma consciência de que se tende ao útil, consciência que, associada à ignorância das causas, pode mudar de estatuto, deixando de ser uma simples consciência (sei que algo se passa em mim) para tornar-se uma espécie de *espaço moral*, uma *interioridade moral*, “espaço interno”, para usar uma expressão central da argumentação de Vittorio. E isso faz os seres humanos agirem, efetivamente. No fundo, Descartes, Kant, não importa qual finalista sempre exprime algo de verdadeiro sobre uma parcela da realidade *humana* e sobre o nosso modo de agir *humano* (quem acredita em fins age realmente segundo fins). Na Ética de Espinosa, isso não pode ser desconsiderado porque é o que nos conduz à servidão, por conseguinte é um tópico crucial para a consideração da liberdade.

Ora, como o transindividual lida com esse “sujeito” (tanto faz se ilusório, falso, imaginário)? Do ponto de vista ontológico (o da ontologia da relação, bem entendido) talvez não seja um pecado irremissível afastá-lo de cena, mas do ponto de vista ético é algo bem complicado. Em suma, minha questão seria: *como entender, da perspectiva desenvolvida no livro aqui em análise, o sujeito, a saber, um sujeito não transindividual que no entanto emerge do transindividual?* Reitero: mesmo que estejamos a tratar de uma ilusão, a subjetividade é uma ilusão que tem um peso ético enorme, e me parece temerário simplesmente varrê-la para baixo do tapete da transindividualidade.

4^a) Minha questão final seguirá um caminho inverso, mas ainda com a mesma dificuldade, ou seja, terminada a leitura do livro de Vittorio, ainda será cabível falar em sujeito? Pois tendo acabado de fazer acenos ao sujeito supersticioso, passivo, servo, agora me pergunto pelo sujeito ativo e, em certo sentido, livre.

Talvez a minha maior dificuldade (ou implicância, a gente nunca sabe ao certo) com o transindividual provenha da ausência de uma consideração ética e, por consequência, o risco de recairmos numa espécie de quietismo. Bem ou mal, a “ilusão” do sujeito nos permite ou nos faz agir, força-nos sempre a obrar (para usar um verbo meio antiquado mas de sentido exato). Ora, a constituição transindividual do indivíduo, de um ser humano, portanto, ao menos quando leio nos textos de Vittorio e nos de Balibar, deixa-me sempre uma pulga atrás da orelha: por que todos os que estão submetidos às mesmas relações, ou ao menos a relações similares, não são transindivíduos iguais? Parece-me que o modelo do transindividual salienta sempre o *mesmo*, a mesma transindividuação; entretanto e todavia... com todas as adversativas que o leitor puder imaginar, não somos todos iguais, e o modelo parece incapaz de captar isso, essa diferença, que no final das contas é o que mais interessa à ética. A tradição, bem ou mal, tentou com a ideia de subjetividade ou individualidade ou personalidade exprimir isso, que seria o lugar da diferença entre os seres humanos (João não é Paulo, por exemplo). Na “ontologia da relação”, onde fica esse lugar: a diferença, a individualidade, a subjetividade (o nome não importa)? De novo, *não haverá como encontrar um sentido para o termo “sujeito” no campo da transindividualidade?*

A pergunta, penso, faz-se tanto mais pertinente quando nos damos conta de que um termo que surge aqui e ali quando Vittorio lida com Espinosa é *ratio*, proporção: os corpos se põem numa proporção determinada e dão lugar a um indivíduo. Podemos aceitar isso para todos os seres humanos. Mas o que torna *característica* cada proporção ou *ratio*? A proporção de Paulo não é a de João, portanto um não é o outro. Onde descansa essa diferença? É uma questão ética crucial e que, creio, apresenta-se com toda força na Ética de Espinosa; podemos dizer: o problema da potência de um transindividual. Para resumir as duas últimas questões numa única bastante geral: *qual ética decorre da ontologia da relação?*

UMA FILOSOFIA DO ENCONTRO, RESENHA DO LIVRO O
TEMPO E A OCASIÃO: O ENCONTRO ESPINOSA MAQUIAVEL,
DE VITTORIO MORFINO

Ricardo Polidoro Mendes¹
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
ricardo.polidoro.mendes@usp.br

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Código de financiamento: 001.

Se atualmente a relação entre as filosofias de Maquiavel e de Espinosa ocupa lugar central na reflexão filosófica, o livro *O tempo e a ocasião: o encontro Espinosa Maquiavel* (Editora Contracorrente, 2023), de Vittorio Morfino, lançado originalmente em 2002, é um texto fundamental na consolidação dessa relação como tema filosófico. De fato, embora já existissem trabalhos que relacionassem as filosofias de Maquiavel e Espinosa – como os textos de Althusser (Lignes, 2002), Gallicet Calvetti (Vita e Pensiero, 1972) e Antonio Negri (Manifestolibri, 2002) –, e embora a relação entre eles seja explícita pelas referências que Espinosa faz ao agudíssimo Maquiavel em seu *Tratado político* (Martins Fontes, 2009), nem por isso essa relação é clara. Assim, para compreendê-la, Morfino investiga o sentido desse encontro filosófico.

Primeiro, o filósofo italiano se dirige aos textos da biblioteca de Espinosa e busca os traços do discurso maquiaveliano nessas obras para compreender como o pensamento de Maquiavel chegou ao filósofo seiscentista para além dos livros do florentino presentes na biblioteca espinosana. Depois, Morfino retrata, nos textos do próprio Espinosa, elementos do pensamento maquiaveliano para indicar, nas palavras do filósofo italiano, a presença implícita de Maquiavel nos textos espinosanos. O trabalho de Morfino, portanto, não se atém ao que está explícito na relação Maquiavel-Espinosa, ou seja, às duas citações do *Tratado político*, e tampouco se contenta em afirmar que a “influência” do florentino sobre o filósofo seiscentista se reduziria à parte política da obra de Espinosa. Antes, a presença implícita de Maquiavel nos textos espinosanos revela outro tipo de relação entre eles.

Nesse sentido, Morfino não tem por objetivo apenas comparar os dois autores, mostrar suas semelhanças e diferenças, como se se tratasse de duas filosofias distintas e exteriores entre si. Ao contrário, Morfino assinala o entrecruzamento ou, em suas palavras, o *encontro* entre Maquiavel e Espinosa, isto é, uma relação em que os diferentes se cruzam em uma ocasião e se produzem algo novo, diverso da situação anterior, pois nessa relação e por meio desse contato, os diferentes se implicam e se transformam. Logo, o encontro

de Espinosa com a filosofia de Maquiavel transforma a obra espinosana e, ao mesmo tempo, lança nova luz sobre o pensamento do florentino.

Por um lado, Morfino mostra como esse encontro muda a forma pela qual Espinosa compreende a causalidade e a temporalidade, pois ele passa da ideia de *série*, no início de sua obra, mais especificamente no *Tratado da emenda do intelecto*, para a ideia de *conexão* na *Ética*. Segundo Morfino, essa passagem permite a Espinosa compreender a essência das coisas particulares em sua singularidade, em sua existência própria e irrecusável, e não como uma essência imutável e eterna que se instauraria na existência. Antes, a essência das coisas particulares é conhecida em uma complexa trama de relações que tecem sua singularidade, e não por uma causa primeira fundadora que se organizaria em uma série causal.

Essa mudança que se opera na filosofia espinosana, por sua vez, permite a Morfino iluminar um conceito central da filosofia maquiaveliana, a saber, a ocasião. Assim como no caso da filosofia espinosana, que recusa uma causa primeira que determina todas as causas subseqüentes em direção a uma finalidade, Maquiavel também não compreende as coisas humanas segundo uma série necessária e estabelecida desde sempre. Ao contrário, as coisas se constroem na ocasião, ou seja, no encontro entre *virtù* e fortuna, no entrecruzamento de potências distintas. Não há, portanto, uma causa única e uma que determinaria absolutamente as coisas humanas.

Assim, ao mostrar que as coisas singulares são efeitos de causas múltiplas, o encontro Maquiavel-Espinosa revela a Morfino uma teoria sobre a história que perpassa as obras dos dois filósofos e que se opõe a concepções teleológicas da história. Como as coisas singulares não dependem de uma causa primeira e única, pela qual se desenrolariam em uma série, a história não é uma seqüência de efeitos derivados de uma mesma causa, mas uma complexa trama de causas. Nesse sentido, para Morfino, Maquiavel e Espinosa elaboram uma teoria da individualidade, ou uma anti-filosofia da história, pois os corpos sociais não tendem a uma finalidade ideal, transcendente e normativa. Antes, eles descrevem uma história individual a cada corpo social, como Espinosa

mostra em seu *Tratado Teológico-político* ao retomar os livros sagrados e descrever a história do povo judeu, e Maquiavel mostra em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007) ao retomar a história do povo romano. Logo, não existe “A” história enquanto um desenvolvimento universal e tendencial para um mesmo fim, mas histórias singulares e individuais, que são construídas no encontro entre os agentes.

*

Em um momento de renovação política, social, de renovação da vida, mas também de dúvidas a respeito de como essa renovação pode se realizar, o encontro é a possibilidade de abrir novos caminhos, construir novas trilhas de convivência, pois no encontro os diferentes se implicam e saem transformados dessa relação. O encontro, portanto, é onde as coisas acontecem. O livro de Morfino, então, é um convite não apenas a conhecer o encontro Maquiavel-Espinosa, mas também a nos abrirmos ao encontro, ao inesperado, ao novo para construir novos futuros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, LOUIS. (2002). “L’unique tradition matérialiste”, in: *Lignes*. n. 18. pp. 71-119.
- ESPINOSA, BARUCH. (2003). *Tratado Teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009) *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes.
- GALLICET CALVETTI, CARLA. (1972). *Spinoza lettore di Machiavelli*. Milano: Vita e Pensiero.
- MAQUIAVEL, NICOLAU. (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.
- MORFINO, VITTORIO. (2023). *O tempo e a ocasião: o encontro Espinosa Maquiavel*. São Paulo: Editora Contracorrente.
- NEGRI, ANTONIO. (2002). *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri.

RESENHA DO LIVRO *WHEN SPINOZA MET MARX:
EXPERIMENTS IN NONHUMANIST ACTIVITY*,
DE TRACY MATYSIK

Pedro Henrique Almeida Cabrera
graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
pedrohac3004@gmail.com

RESUMO: Nesta resenha são apresentados alguns pontos fundamentais do livro de Tracie Matysik *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity*. Na obra, a autora analisa detidamente alguns pensadores ligados à tradição alemã pós-Hegel: Heinrich Heine, Berthlod Auerbach, Moses Hess, Karl Marx, Johann Jacoby, Jakob Stern e Gueorgui Plekhanov. Seu foco é o modo como todos esses utilizaram o pensamento de Espinosa para compreender a noção de atividade e a possibilidade de transformação social. Espinosa era fundamental para o tema, pois seu pensamento permitiria unir a ação humana à sua completa determinação frente à necessidade presente na natureza, duas ideias indispensáveis para um século no qual a ciência se desenvolvia rapidamente e para um país que acabara de presenciar as revoluções nas terras vizinhas. Matysik, então, nos oferece a oportunidade de entender a riqueza do espinosismo, dadas as inúmeras possibilidades de interpretação das obras do filósofo neerlandês, utilizadas tanto para fins revolucionários quanto reformistas. Além disso, a partir da segunda metade do livro, a autora nos convoca para discutir as relações entre a filosofia da completa determinação e os movimentos com raízes no socialismo marxista, apresentando os principais problemas que surgiam – e ainda surgem – para os autores que buscavam traçar tal conexão.

I. INTRODUÇÃO: ATIVIDADE E NÃO HUMANISMO

O título e o subtítulo do livro de Tracie Matysik, *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity*, causam um certo estranhamento. Primeiro, a ordem pareceria invertida, Marx encontra Espinosa porque o segundo é anterior ao primeiro. Além disso, alguns termos são inicialmente incompatíveis: como falar de Marx junto de um não humanismo? A questão surge porque esse autor se declarou em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos* (escritos pouco depois de seu contato com Espinosa) adepto de um “humanismo”, sendo esse a verdade do idealismo e do materialismo (MARX, 2004, p.127). Ora, é necessário destrinchar com calma essas ideias.

O livro de Matysik tem como problema fundamental a noção de atividade. Ou seja: o que é ser ativo? Como nós – humanos – podemos exercer atividade? Como em qualquer obra de história da filosofia, Matysik deverá recortar o problema. O primeiro recorte é local e temporal: o que significa ser ativo na Alemanha do século XIX? O segundo deles é filosófico: O que significa ser ativo na Alemanha do século XIX depois de termos lido Espinosa? Com isso, a autora seleciona pensadores que utilizaram Espinosa abertamente para fundamentar sua posição acerca da revolução ou reforma das instituições sociais. Esse recorte filosófico se justifica porque Espinosa é uma figura emblemática para o pensamento alemão da época, sua filosofia seria necessariamente uma “pedra de toque” para pensar a atividade, justamente pelo seu determinismo (MATYSIK, 2022, p.16). É que, segundo a autora, os alemães se deparavam com duas posições aparentemente contraditórias. De um lado, a filosofia de Espinosa começa a ser valorizada. Lessing havia se declarado, em particular, espinosista, assim como Schelling fizera quando jovem; também Hegel havia apresentado as grandes qualidades desse sistema. Com isso, Espinosa estava em voga como uma filosofia da completa necessidade, na qual o humano era pensado como totalmente determinado pelas leis da natureza, inexistindo, portanto, uma liberdade enquanto vontade livre, completa autodeterminação e ação incausada. Do outro lado, os alemães olhavam para a França e a Inglaterra; as grandes revoluções e transformações nesses países eram para eles

prova fundamental da possibilidade de mudança causada pela ação conjunta dos humanos. A questão será, então: como pensar uma liberdade ou atividade transformadora, no interior de uma situação completamente determinada?

Com isso, posso esclarecer a ideia de não humanismo. A autora identifica algumas posições do “humanismo moderno” em seu texto:

humanos como emancipados da religião e da superstição e como senhores do seu próprio destino; humanos como agentes intencionais de suas ações e da história; humanos como transcendendo e dominando a natureza, trazendo cada vez mais a natureza sob seu controle; humanos como exibindo universalmente aspectos categoricamente distintos de outras criaturas, sejam animadas ou inanimadas (esse universalismo frequentemente exibindo concepções normativas – e brancas, masculinas, europeias – do humano); humanos como agentes racionais dominando suas próprias inclinações corporais; e o bem estar humano como preocupação ética (MATYSIK, 2022, p.9)

No geral, o humanismo entende que as pessoas são diferentes do resto da natureza, categoricamente distintas dela, por sua faculdade de ação livre, incondicionada. Todos os autores apresentados buscaram, então, de algum modo fugir desse voluntarismo presente nas teses humanistas, de modo que Espinosa é a autoridade onde essas posições são refutadas com mais veemência. O seu sistema, que vê apenas a substância e seus atributos, seria uma das respostas mais consistentes para a intuição, cada vez mais clara, de que os humanos são natureza. Mesmo quando se interpreta religiosamente sua posição, como parece fazer Heinrich Heine, devemos perceber que, como qualquer outra coisa, somos uma expressão determinada da essência de Deus, portanto, nada separado e livre das leis naturais/divinas.

Sendo assim, outras duas questões presentes no título se esclarecem. Espinosa encontra Marx (e todos os outros pensadores apresentados) porque

o pensamento do filósofo do determinismo completo, da democracia e da crítica da superstição ilumina grande parte dos problemas de uma tradição que se quer revolucionária, mas não humanista. O pensamento de Espinosa, já presente em alguns círculos de intelectuais, necessariamente esbarra nas questões candentes da Alemanha do XIX. Também a ideia de experimento é muito adequada. Como apresentarei brevemente, as filosofias mencionadas pela autora não adquirem necessariamente um caráter sistemático: elas tentam unir marxismo ao espinosismo, revolução ao repouso, transcendência sobre o humano à valorização do sujeito, e nesse sentido são experimentos. Tentativas de erigir um pensamento que fundamente a prática utilizando várias influências distintas, portanto, em alguns momentos necessariamente contraditórias, mas nem por isso menos efetivas.

2. HEINE: RELIGIOSIDADE E O REPOUSO DA SUBSTÂNCIA

Matysik (2022, pp.15-6) divide seu livro em duas partes. Cada uma delas consiste em três capítulos. A primeira apresenta as questões da atividade e do espinosismo em autores antes do marxismo organizado; contempla, então, o pensamento de Heinrich Heine, Berthold Auerbach, Moses Hess, e do jovem Karl Marx. Na segunda parte, a autora seleciona políticos e pensadores diretamente ligados ao movimento dos trabalhadores organizados e ao marxismo presente nele: Johann Jacoby, Jakob Stern e Gueorgui Plekhanov. O capítulo sete, por fim, apresenta uma conclusão do livro e os apontamentos para a compreensão das interpretações revolucionárias do espinosismo pós 1917. Sem pretensão de esgotar a obra, parece oportuno apresentar alguns dos pontos centrais dessas duas partes.

O capítulo sobre Heine apresenta alguns dados sobre a história da recepção de Espinosa na Alemanha que estarão presentes em todo o livro. Assim, passemos brevemente pelo modo como Espinosa ganha notoriedade na Alemanha e como Heine avalia essa recepção, isso é, o *Pantheismusstreit*. A questão do panteísmo em Espinosa começa com o livro de Jacobi *Sobre a Doutrina*

de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn. Nele, o autor defenderia que com a filosofia de Espinosa as coisas particulares tornam-se “instâncias passageiras em leis infinitas da causalidade imanente” (MATYSIK, 2022, p.32). Assim, a filosofia racionalista ao extremo de Espinosa gera consequências inevitáveis: perdemos “a liberdade subjetiva individual” e qualquer possibilidade de um “Deus transcendente” (MATYSIK, 2022, p.32). Assim, devemos dar um salto mortal – indo para o lado da fé e abandonando, nesse ponto, a razão – para admitir um Deus transcendente que criou o mundo de modo incausado, possibilitando a fuga do determinismo absoluto. A polêmica teria, contra as intenções de Jacobi, trazido Espinosa ao centro do debate, incitando novos pesquisadores a estudá-lo e fazendo aqueles que já o conheciam em segredo o fazerem abertamente. É interessante notar, então, na resposta de Heine à obra de Jacobi, uma interpretação muito particular do espinosismo. Heine rejeita completamente a separação radical entre razão e fé, justamente porque a filosofia de Espinosa une as duas de um modo novo. O espinosismo é: “o terceiro evangelho – religiosidade absolutamente sem forma institucional, sem subordinação à igreja ou ao dogma.” (MATYSIK, 2022, p.32). Isto é, Espinosa, por elaborar um sistema filosófico de racionalismo absoluto, produz uma religião que foge das instituições comuns que aprisionam os corpos. Aqui Heine desdoa, então, de outras interpretações revolucionárias de Espinosa, como Jakob Stern (já em fase mais madura de seu pensamento) e Conrad Schmidt, que viam esse autor como uma *alternativa* à religião ou como a possibilidade de uma ética que *fugisse* da religiosidade (MATYSIK, 2022, pp.176-9). Com isso, já se apresenta um dos temas que permeiam o livro de Matysik: a religiosidade supostamente presente no pensamento de Espinosa será sempre usada ou para criticar a apropriação do autor pelo pensamento revolucionário, ou para elogiá-lo como uma forma de religião diferente das anteriores e útil na tarefa de transformação social. Outro ponto fundamental no capítulo sobre Heine é a avaliação hegeliana da substância de Espinosa e o uso que Heine faz dela.

A crítica de Hegel se sustenta em três pontos fundamentais: 1) a filosofia de Espinosa é a de de uma substância imóvel; 2) não dá lugar ao particular; 3) é oriental, judaica, relacionada, portanto, ao começo. É imóvel porque o ab-

soluto espinosano não é negado internamente, não chega à consciência de si por um processo, assim não é sujeito e não percebe a progressividade da razão. Não dá lugar ao particular porque tudo se dissolve no absoluto, não há nada realmente distinto e independente de Deus, assim, o “mundo das coisas individualizadas (a *natura naturata* de Espinosa) não tem realidade em si mesmo” (MATYSIK, 2022, pp.43-4). Com isso, o orientalismo de Espinosa se justifica: sua filosofia se aproxima da intuição hebraica (portanto, antiga, inicial) de um Deus absoluto e “intocado” pelos humanos. Matysik não entra no mérito da crítica, mas demonstra como Heine seguiu um caminho muito diferente na aceitação dos argumentos hegelianos. O poeta aceita que, realmente, em Espinosa não há nenhuma negação, é uma filosofia da identidade absoluta, de Deus e universo sem qualquer conflito, qualquer dialética. A natureza é nesse sentido um “repouso vigoroso”, termo que dá nome ao capítulo de Matysik sobre Heine e aparece novamente no título do último capítulo. Isso significa que Heine neutraliza a crítica de Hegel: a falta de “realidade substantiva” não é de modo algum interpretada como a falha no sistema de Espinosa, mas é, pelo contrário, por meio dela que pensamos uma “possibilidade emancipatória não tanto na interrupção das leis normais da natureza, mas na própria negação do humano e na ruptura [*disruption*] da história secular-progressiva.” (MATYSIK, 2022, p. 46-7). Essa relação com Hegel é fundamental porque a sua avaliação da filosofia de Espinosa aparecerá em Feuerbach e em Marx, mas nem sempre para referir-se ao sistema do filósofo racionalista, pelo contrário, será usado em diversas situações, inclusive para criticar Hegel (MATYSIK, 2022, p.116). Com isso, podemos passar a algumas questões presentes no capítulo sobre Marx.

3. MARX: DEMOCRACIA E LIBERDADE; HUMANISMO E NÃO HUMANISMO

O grande problema de estudar as relações entre Marx e Espinosa é o das fontes. Marx leu Espinosa com bastante atenção em sua juventude, sabemos disso pelo seu famoso *Caderno Espinosa*, onde o alemão copia trechos do *Tratado teológico-político* (ESPINOSA, 2003) e os reorganiza. Em outros textos,

Marx faz poucas menções ao filósofo, mas – como esses poucos documentos são o único material disponível para a análise – as comparações acabam por relacionar Marx e Espinosa extrinsecamente, com pouco apoio em citações diretas do revolucionário alemão sobre a filosofia da imanência. Dito isso, Matysik consegue apresentar dois pontos de contato que parecem ter evidência material mais concreta, são eles o da democracia e da liberdade.

Fazendo uma análise do texto de Marx, no qual ele copia e destaca partes do *Tratado Teológico-político*, Matysik identifica no jovem leitor a investigação do problema da liberdade e da determinação, tema desenvolvido no seu doutorado, escrito na mesma época da leitura do filósofo neerlandês (MATYSIK, 2022, p.108). A partir da reorganização de Marx, começando o livro pelo capítulo 6 (Dos Milagres), vemos que o jovem aceitava a ideia de Espinosa como um pensador determinista. Nesse capítulo, Espinosa apresenta a ideia de que tudo está dentro da lei natural, os milagres só podem ser entendidos como “opiniões humanas”, que não compreendem que Deus não pode ir contra as leis que seguem de sua natureza, dado que elas “implicam eterna verdade e necessidade” (ESPINOSA, 2003, p.98). Nessa visão de eternidade e necessidade das leis, a decisão humana também não pode ser transcendente à necessidade da natureza, mas Matysik (2022, p.109) reitera que é especialmente importante para Marx (dado que ele grifa a passagem) o fato de Espinosa aceitar que na política, por necessidades práticas, é melhor considerar a existência da possibilidade e não da necessidade de todas as coisas. Pensando essa aceitação da contingência, Marx faz uma coletânea das partes em que Espinosa apresenta a noção de liberdade. Essa noção apareceria várias vezes no *Tratado Teológico-político*, mas o leitor encontra a liberdade positiva precisamente na ideia da formação de uma união dos indivíduos a partir da busca de perseverança no próprio ser. A união se dá justamente porque, em grupo, a capacidade de causar efeitos e de perseverar é maior do que quando os indivíduos estão isolados. Nessa noção, Marx teria identificado uma posição que garante liberdade positiva, pois as pessoas têm capacidade de agir, transformar sua realidade, mas sem ir contra a natureza; pelo contrário, continuam completamente determinadas e inclusas no interior das leis naturais

(MATYSIK, 2022, p.111). Com essa reescrita do *Tratado Teológico-político*, Matysik conclui justamente que Espinosa é um autor no qual Marx buscou os mesmos temas do seu doutorado: atividade, contingência e necessidade, mas, com a quantidade diminuta de comentários de Marx ao texto, é muito difícil especificar o que o autor tomou de Espinosa na constituição de seu pensamento.

Um ponto relacionado a esse é o da influência de Espinosa nas ideias de Marx sobre a democracia. Marx, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, defende a democracia como “gênero da constituição”, nesse sentido, é a “verdade” de todas as formas de Estado (MARX, 2010, p.51; p.49). Matysik (2002, p. 114) identifica a semelhança dessas passagens com as passagens gridadas por Marx em sua leitura do *Tratado Teológico-político* sobre a democracia. A junção das pessoas pela necessidade de perseverar e para aumentar a própria potência encontra na democracia sua forma mais natural, ela garante, justamente, a liberdade naquele sentido positivo que Marx buscava. Como Matysik reconhece, Feuerbach certamente tem uma grande influência nesse procedimento, não podemos esquecer que essa ideia de “verdade” como um fundamento – algo que é ocultado, mas que na realidade, possibilita outra coisa – aparece tanto nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, de 1842, quanto nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843. Em ambos os casos a antropologia é a verdade da religião e da filosofia especulativa (FEUERBACH, 2008a e 2008b). Entretanto, esse autor foi pouco engajado politicamente. Com isso, a defesa da democracia, apoiada na semelhança das passagens, parece demonstrar, em Marx, a “expansão [...] de uma linhagem feuerbachiana-espinosista” (MATYSIK, 2022, p.114). O procedimento da crítica feuerbachiana é utilizado pensando a democracia, no sentido espinosano, isto é, como o fundamento da política e da união entre as pessoas.

Por fim, podemos tratar de um problema que apresentamos no início: podemos chamar Marx de um experimento não humanista? Lembremos a passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*: “vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto

do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro” (MARX, 2004, p.127). Aqui, Marx se declara um humanista, justamente em um contexto de crítica a Hegel e de defesa da possibilidade de ação humana. A grande questão é que essa ação se dá *na* natureza, precisamente porque as pessoas são “desde a origem, natureza”, por isso, a sua filosofia é também um naturalismo (MARX, 2004, p.127). Explico brevemente: os humanos possuem forças objetivas, naturais na medida em que possuem um corpo próprio; com essas forças, criam objetos, mas só podem fazer isso porque sempre estiveram em contato com objetos de seu “corpo inorgânico” (a natureza) e dependem dele para a sobrevivência (MARX, 2004, p.84). Toda a ação – justamente a exteriorização de suas forças objetivas – ocorre em objetos do seu corpo inorgânico, do mesmo modo, seu lado passivo, seu carecimento de objetos, é o que sustenta sua atividade e as forças presentes em seu corpo: essa dependência garante, portanto, a objetividade humana. Sendo assim, nesse trecho, vemos presente aquela tensão que sempre aparece com a apresentação de uma definição geral: o jovem Marx é um autodeclarado humanista, mas pela categoria de Matysik, é um não humanista. Essa tensão é reconhecida pela autora: Marx rompe com Feuerbach justamente pela incompreensão do autor quanto à possibilidade de ação humana, mas essa ação não pode se dar fora da natureza. A autora conclui, então, que nessa época Marx apresenta tendências humanistas e não humanistas que se unem e se sobrepõem (MATYSIK, 2022, pp.133-4).

4. STERN E PLEKHANOV: OS LIMITES DA RELAÇÃO ESPINOSISMO E MARXISMO

Nos três capítulos seguintes àquele sobre Marx, Matysik trata de três autores que se relacionam ao movimento organizado dos trabalhadores. Aqui, entretanto, gostaria de apresentar um problema que está mais claro em dois dos autores comentados: Plekhanov e Stern. Esses dois, ligados também ao movimento dos trabalhadores, possuem uma inclinação marxista mais clara do que Jacoby (o primeiro autor comentado por Matysik nessa parte), e com isso, procuraram – muito mais claramente do que Marx – relacionar

pontos do marxismo com a filosofia de Espinosa. Assim, são experimentos interessantes para pensar os primórdios da relação, hoje já consolidada, entre espinosismo e marxismo.

Jakob Stern se baseou na filosofia de Espinosa para pensar uma ética no interior do projeto socialista e de acordo com a ciência (MATYSIK, 2022, p.174). Para Stern a ética era necessária para a condução da vida antes e após o socialismo. Ela é fundamental inclusive para angariar seguidores para o movimento revolucionário. As pessoas não conduzem suas vidas por meio da lógica, mas do sentimento, de modo que é necessário elaborar um pensamento que atenda a essas necessidades de acordo com o projeto do socialismo (MATYSIK, 2022, p.174). O modo de pensar essa ética da necessidade natural deverá então passar pelas definições espinosanas de afeto, *conatus* e pela ideia da necessidade de conhecer a causa do afeto para sermos ativos. O interesse aqui, entretanto, é a crítica de Plekhanov a Stern e a tensão entre marxismo e espinosismo presente nela. Para Plekhanov, Stern utilizou Espinosa como forma de completar o marxismo, retificar o problema da falta de uma ética, portanto, Stern não compreendia o projeto marxiano e sua completude interna (MATYSIK, 2022, p.203). Com isso, ele conclui: o socialismo não precisa de uma ética, mesmo que ela entenda a determinação dos indivíduos frente à natureza.

Plekhanov não deixará de relacionar Espinosa a Marx. Sua utilização da filosofia de Espinosa, entretanto, não é a de um complemento ao sistema do socialismo, mas a de uma identificação das duas correntes por meio do materialismo. O pensamento de Espinosa permite a compreensão da necessidade na história, do mesmo modo que a necessidade na natureza. Espinosa quebra, portanto, a ilusão do voluntarismo e subjetivismo políticos (MATYSIK, 2022, p.205). A crítica que receberá Plekhanov também apresenta uma tensão entre marxismo e espinosismo, pois, ao aceitar a necessidade natural no sentido de Espinosa, o russo teria deixado o pensamento dialético, esquecendo um ponto fundamental do socialismo: os humanos negam a natureza, transformando-a com o projeto de escapar da determinação natural, alcançando o reino da liberdade (MATYSIK, 2022, p.216).

Matysik (2022, p.216) reconhece, no caso de Plekhanov, que esses problemas da relação entre Marx e Espinosa não foram ainda resolvidos. Realmente, é perceptível que a ação sobre a natureza e a possibilidade de submetê-la aos fins humanos está no interior do marxismo, mas o humano como parte da natureza aparece textualmente na obra de Marx. Assim, o problema do humanismo e da determinação passa pela reavaliação do modo não só como entendemos a natureza, mas como agimos frente a ela. Além disso, a possibilidade de uma ética para o socialismo é sempre levantada, mas pode ser questionada, primeiro, pela sua necessidade frente ao projeto do materialismo dialético, como faz Plekhanov. Por fim, a necessidade do movimento histórico e da transformação dos modos de produção continua uma questão em aberto; de um lado podemos imaginar, como Plekhanov, que a revolução é uma necessidade histórica, mas por outro lado, essa necessidade dá ensejo ao problema da existência ou não da teleologia implicada no processo, aparecendo, nesse ponto, o distanciamento frente à filosofia da pura causalidade eficiente. De qualquer modo, o livro de Matysik passa, a partir da história da filosofia, por vários dos grandes problemas do marxismo, do espinosismo e dos limites da relação entre atividade e determinação humanas, sendo, portanto, de uma atualidade inegável.

ABSTRACT: This review presents some fundamental points from Tracie Matysik's book *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity*. In the work, the author meticulously analyzes certain thinkers linked to the post-Hegelian German tradition: Heinrich Heine, Berthold Auerbach, Moses Hess, Karl Marx, Johann Jacoby, Jakob Stern, and Georgi Plekhanov. Her focus lies in how all these thinkers used Spinoza's philosophy to understand the notion of activity and the possibility of social transformation. Spinoza was pivotal to the theme, as his thoughts allowed for the integration of human action with its complete determination in the face of the necessity present in nature—two indispensable ideas for a century in which science was rapidly advancing, and for a country that had just witnessed revolutions in neighboring lands. Matysik, therefore, provides us with an opportunity to grasp the richness of Spinozism, given the numerous interpretations of the works of the Dutch philosopher, employed for both revolutionary and reformist purposes. Furthermore, in the second half of the book, the author invites us to discuss the relationships between the philosophy of complete determination and movements rooted in Marxist socialism, presenting the main problems that arose—and continue to arise—for authors seeking to establish such a connection.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado Teológico-Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- FEUERBACH, L. (2008a). *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- _____. (2008b). *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- MATYSIK, T. (2022) *When Spinoza met Marx: experiments in nonhumanist activity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARX, K. (2010). *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2º Edição. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo.

_____. (2004). *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri.
São Paulo: Boitempo.

O CONSENSO COMUM NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Denis Blum Ratis e Silva

Orientador: Luís César Guimarães Oliva

04/09/2023

RESUMO: A força desagregadora das paixões às quais os homens estão submetidos é frequentemente mencionada na obra de Espinosa. Na ausência de um estado civil, tais paixões levariam indivíduos a viver como inimigos. No entanto, sem o auxílio mútuo, dificilmente seriam capazes de sustentar suas vidas e, menos ainda, de cultivar suas mentes. Todavia, o alcance desse estado depende justamente da capacidade de seus membros de chegarem a acordos sobre diversos temas. Eis aí a questão central desta tese: como homens, por natureza inimigos, conseguem estabelecer direitos comuns e chegar a um parecer comum de todos eles? Em outras palavras, como homens que são frequentemente arrastados em direções diversas e são contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo conseguem chegar a um consenso comum que discirna o que é bom ou mau em sua sociedade? Para avaliar essa questão, apresentamos uma leitura das três obras de Espinosa que tratam explicitamente da política, a saber, o *Tratado Teológico-Político*, a *Ética* e o *Tratado Político*. Num primeiro momento, buscamos entender, a partir de mecanismos afetivos, sobretudo a imitação dos afetos, como os homens, enquanto ignorantes das causas das coisas, isto é, sem que tenham sido capazes de desenvolver sua razão, conseguem chegar a acordos, os quais denominamos consensos comuns passionais. Em seguida, veremos como esse consenso comum passional pode ter emergido historicamente, sustentando não apenas uma religião, mas também um estado civil de facto, o dos hebreus. Finalmente, analisaremos o que cabe e o que não cabe à razão na formação e estabilização do consenso comum.

O CONCEITO DE HÁBITO A PARTIR D'AS PAIXÕES DA ALMA DE DESCARTES

Abel dos Santos Beserra

Orientador: Homero Silveira Santiago

08/11/2023

RESUMO: O dualismo cartesiano é alvo de crítica desde sua formulação e, conforme Merleau-Ponty, pode parecer contraditório sem a ideia de infinito positivo presente no grande racionalismo do século XVII. Dessa maneira, o dualismo cartesiano surge como: ou uma flagrante antinomia; ou dependente do conceito de infinito positivo. Cumpre então questionar se Descartes já não teria estabelecido argumentos capazes de aclarar o que muitos críticos consideram impasses de seu sistema. Nesse sentido, o *Tratado das paixões* emerge como central, pois apresenta como o corpo, algo determinado, se une à alma, que é livre, sem que isso os anule em suas especificidades. Descartes então detalha os termos de seu dualismo ao desenvolver a ideia de união da alma e do corpo. Nessas circunstâncias, nos parece fundamental o aprofundamento desta união por meio da adequada consideração do conceito de hábito; apesar de pouco estudado, o hábito é aquilo que permite à alma reorganizar as próprias paixões, dirigir o corpo e agir virtuosamente. Assim, esta dissertação considera as indicações de Merleau-Ponty sobre o dualismo cartesiano e vale-se do conceito de hábito no *Tratado das paixões* para investigar se Descartes aponta possíveis soluções ou inovações para as questões engendradas pelo dualismo de sua filosofia.

ENSAIOS DE TEODICÉIA

Gottfried Wilhelm Leibniz

Tradução: Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata

Editora WMF Martins Fontes

“A obra *Ensaio de teodiceia* do filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi publicada no ano de 1710 e em idioma francês. Curiosamente ela traz consigo um subtítulo extremamente importante para o qual, nem sempre, estamos atentos: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São problemas imensos, metafísicos e sobre os quais nunca cessou de haver grande discussão e controvérsia. Em outras palavras, o subtítulo é, no fundo, talvez a melhor descrição do conteúdo da própria obra e trata, por assim dizer, de temas capitais da história do pensamento, isto é, o cerne da própria concepção de teodiceia só pode ser plenamente compreendido no escopo de uma discussão sobre a bondade divina, a liberdade humana e acerca da origem do mal. Rigorosamente falando, a própria concepção de teologia racional ou natural, muito antes de estar próxima da tese judaico-cristã, já tinha proximidade com a metafísica aristotélica”.

JORNADA – DO PRÓ E DO CONTRA? ÉTICA E POLÍTICA NO SÉCULO XVII
(07/11/2023).

A proposta da *Jornada – Do Pró e do Contra? Ética e Política no Século XVII* procurou discutir em que sentido e com qual alcance os filósofos seiscentistas pensaram a articulação entre o tema da ética e da política. Vale destacar que esse recorte parte de uma questão de fundo, a saber: até que ponto e de que modo é possível diferenciar ou aproximar as duas áreas, a ética e a política, no século XVII? Pois considera-se que as possíveis respostas a esta indagação acarretam desfechos não apenas distintos, mas até mesmo antagônicos.

XVIII COLÓQUIO INTERNACIONAL SPINOZA “NATUREZA, TRABALHO E LIBERDADE” (03-08/12/2023)

O Colóquio Internacional Spinoza completa, em 2023, duas décadas de existência. Depois de passar por Argentina, Rio de Janeiro e Chile, a XVII edição do evento aconteceu em São São Paulo. Em cada cidade, uma nova experiência. E em São Paulo não poderia ser diferente. A escolha do tema “Natureza, trabalho e liberdade” anuncia a diferença: foi a primeira vez que o Colóquio foi organizado em parceria com a instituição acolhedora, a Escola Nacional Florestan Fernandes, do MST. A proposta temática tem em vista o desafio de ampliar o diálogo das reflexões teórico-políticas espinosanas com as práticas dos movimentos sociais.

TRANSFORMAR O MUNDO – A EFICÁCIA DA FILOSOFIA EM TEMPOS DE
REVOLUÇÃO (01/12/2023)

Conferência da professora Ayşe Yuva (Université Paris 1, Centre Marc
Bloch, Berlim) no Departamento de Filosofia da USP.

SUMMARY

13 PRESENTATION

ARTICLES

17 SPINOZA AND NEUROBIOLOGY:
THE USES OF THE BODY/MIND RELATIONSHIP IN
CHANGEUX, DAMASIO AND ATLAN
Chantal Jaquet

65 DOES COSMOPOLITISM EXCLUDE WAR?
LEIBNIZ'S CRITIQUE OF THE IDEA OF
PERPETUAL PEACE
Paul Rateau

129 SPINOZA'S PHILOSOPHY AS A WAY
TO START A DIALOGUE ABOUT DIVERSITY
BETWEEN HIGH SCHOOL STUDENTS
Benito Maeso

155 SPINOZA'S *SELF-IMAGINING MACHINE*
Diego Lanciote

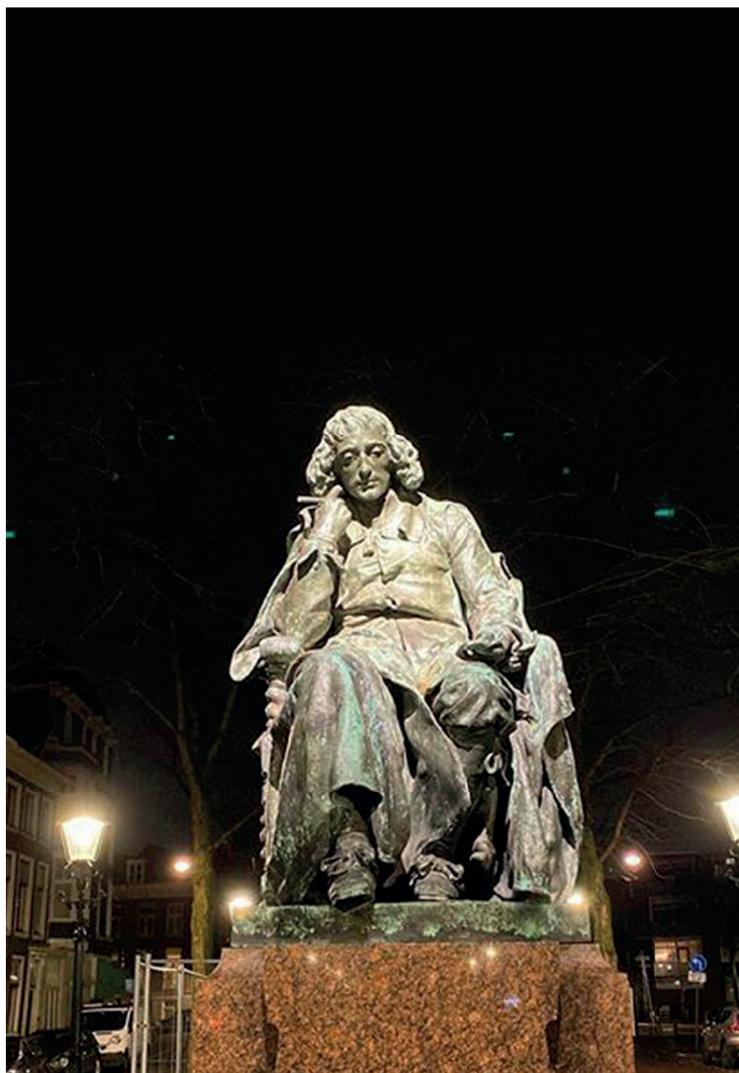
185 IN(CO)MPOSSIBLE WORLDS: THE GROUND IN LEIBNIZ AND
DELEUZE
Yasmin de Oliveira Alvez Teixeira

THE RESOLUTION OF A NEW WAY OF LIFE I N SPINOZA AND PASCAL Gabriel Frizzarin de Souza	203
TRANSLATION	
TRANSLATION OF DESCARTES' LETTER TO COLVIUS OF NOVEMBER 1640: ABOUT THE AUGUSTINIAN HERITAGE OF THE <i>COGITO, ERGO SUM</i> PROPOSITION Rafael Teruel Coelho	247
REVIEWS	
REVIEW OF THE BRAZILIAN TRANSLATION OF THOMAS HOBBS' <i>THE QUESTIONS CONCERNING LIBERTY, NECESSITY, AND CHANCE</i> , BY CELI HIRATA Patrícia Nakayama	253
THE CURATION OF IDEAS: REVIEW OF THE NEW EDITION OF SPINOZA'S <i>TREATISE ON THE EMENDATION OF THE INTELECT</i> Luís César Guimarães Oliva	261

- 265 COMPARING THE INCOMPARABLE:
REVIEW OF *INFINI ET DISPROPORTION*
CHEZ PASCAL,
BY JOÃO CORTESE
Luís César Guimarães Oliva
- 269 THE BET ON THE TRANSINDIVIDUAL:
REVIEW OF *INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ*,
BY VITTORIO MORFINO
- 279 Homero Santiago
- A PHILOSOPHY OF THE ENCOUNTER, REVIEW OF
TEMPO E A OCASIÃO: O ENCONTRO
ESPINOSA MAQUILAVEL,
BY VITTORIO MORFINO
- 285 Ricardo Polidoro Mendes
- REVIEW OF *WHEN SPINOZA MET MARX:*
EXPERIMENTS IN NONHUMANIST ACTIVITY,
BY TRACY MATYSIK
- 299 Pedro Henrique Almeida Cabrera

NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651