

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651



C FABRITVS 1654

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago
VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETORA Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
VICE-DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Luiz Sérgio Repa
VICE-CHEFE Oliver Tolle
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Moacyr Novaes

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

EDITORAS RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda, Silvana de Souza Ramos

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Sacha Zilber Kontic, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes

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

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

TEXTO E CONTEXTO: A DUPLA LÓGICA DO DISCURSO FILOSÓFICO Marilena Chaui	15
ESPINOSA E O CONHECIMENTO DO BEM E DO MAL Emanuela Scribano	33
A TRIPLA RAIZ DA NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ Edgar Marques	73
<i>CÓMO NO HABLAR DE DIOS. ALCANCES DE UNA LECTURA MATERIALISTA DE LAS CONCEPCIONES HOBBSIANAS DE LO DIVINO</i> Cecília Abdo Ferez	97
MARILENA CHAUI, PENSADORA CONTEMPORÂNEA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO Douglas Ferreira Barros	125
MARILENA CHAUI E A REFLEXÃO SOBRE A UNIVERSIDADE Martha Costa	147
CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PASIÓN Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE BARUCH SPINOZA: LA IMITACIÓN AFECTIVA PARA UNA COMUNIDAD Gisel Farga	171
<i>EL JARDÍN DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN:</i> ENSAIO SOBRE UMA GEOMETRIA NÃO-EUCLIDIANA A PARTIR DA IMAGINAÇÃO DE SPINOZA Raquel Azevedo	193

- 213 PASCAL E SPINOZA:
OS CONFLITOS DO RECONHECIMENTO
Rafael Zambonelli Nogueira
- 251 LINGUAGEM E POLÍTICA EM ESPINOSA
Rafael dos Santos Monteiro
- 273 LEIBNIZ COMPATIBILISTA: A AÇÃO LIVRE ENTRE
O INDETERMINISMO E O FATALISMO
Eli Borges Júnior
- 291 THE METAPHYSICS OF AUGUSTINE AND
THE FOUNDATION OF THE CARTESIAN SCIENCE
William de Jesus Teixeira
- 315 A RECUSA DO HOMEM COMO SUBSTÂNCIA NA
PROPOSIÇÃO X DA *ÉTICA* II DE ESPINOSA
Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza
- 337 O CARÁTER IMAGINATIVO DA MEMÓRIA NO
LIVRO II DA *ÉTICA* DE ESPINOSA
Eliakim Ferreira Oliveira
- TRADUÇÃO
- 355 SOBRE A MORAL E A FÍSICA
Luc de Clapiers Vaunevargues
- 363 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O que significa fazer pesquisa em filosofia? O artigo da professora Marilena Chaui, que abre este novo número dos *Cadernos espinosanos*, reflete sobre o sentido e papel da leitura de textos filosóficos e da elaboração de interpretações pelo historiador da filosofia. Marilena Chaui, sua obra, sua leitura de Espinosa e sua reflexão sobre a universidade são também objeto de dois artigos – prolongando nossa homenagem à filósofa que acaba de receber da Universidade de São Paulo o título de Professora Emérita.

Os *Cadernos espinosanos* contam ainda com artigos sobre Leibniz, as raízes da substância e a questão do determinismo, Hobbes, e a leitura materialista do divino, Descartes, Pascal. Mas a “estrela”, por assim dizer, deste número internacional – com artigos escritos em espanhol e inglês, e por autores de diversos lugares do mundo – é certamente Espinosa, objeto de oito artigos, que se debruçam sobre o bem e mal, sobre a relação entre paixão e razão, sobre a relação de Espinosa com uma geometria não euclidiana, sobre linguagem e política, entre outros.

Boa leitura!

As Editoras

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

TEXTO E CONTEXTO: A DUPLA LÓGICA DO DISCURSO FILOSÓFICO¹

Marilena Chaui
Professora emérita, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
mchaui@usp.br

RESUMO: A pesquisa em história da filosofia visa compreender de onde o filósofo fala, a quem se dirige, contra quem escreve, por que decidiu escrever e os efeitos de sua escrita, unificando texto e contexto. Por isso, se distingue da leitura rigorosa que caracteriza o procedimento estrutural. Inaugurada como disciplina filosófica por Hegel, a história da filosofia foi interpretada de maneiras diferentes pela posição relativista, pela posição estrutural francesa (iniciada por Brèhier, Guérout e Goldshmidt) e por Merleau-Ponty. Este propõe a noção de “impensado” das obras de pensamento, como o excesso da obra, aquilo que dá a pensar e mantém a obra aberta. É esse impensado que nos abre a possibilidade de interrogar nosso próprio presente. Claude Lefort, aluno de Merleau-Ponty, vê como um enigma da obra de pensamento a possibilidade de suscitar discursos. E conclui que se escrever e interpretar são o mesmo, ler e interpretar também são o mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: História da filosofia, Hegel, estruturalismo, Merleau-Ponty, Lefort.

¹ Este texto foi originalmente apresentado no xx Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP, em abril de 2017.

Distingo entre fazer história da filosofia e a técnica de leitura chamada estrutural. Considero o procedimento dito estrutural indispensável para a compreensão da argumentação filosófica, para uma primeira leitura rigorosa dos textos de um filósofo e julgo indispensável ENSINAR esse procedimento de leitura aos iniciantes em filosofia, isto é, em história da filosofia. No entanto, é preciso também ter clara a limitação desse procedimento quando se trata de apreender o SENTIDO DE UMA FILOSOFIA e, portanto, quando se trata de interpretá-la. Aqui, é necessário compreender DE ONDE O FILÓSOFO FALA (QUAL A EXPERIÊNCIA QUE SE TORNA TEMA DE SUA REFLEXÃO), A QUEM SE DIRIGE, CONTRA QUEM ESCREVE, POR QUE DECIDIU ESCREVER E OS EFEITOS DE SUA ESCRITA. Em outras palavras, não penso em termos de texto e contexto como duas instâncias separadas, externas uma à outra e que o intérprete procura unificar. Penso na relação que o filósofo mantém com a experiência imediata de seu presente que suscita e exige o trabalho do pensamento que interroga e interpreta o sentido dessa experiência. Penso também que quanto maior é um filósofo e quanto mais singular e particular é sua filosofia, tanto mais universal ela é e abre para nós um campo para pensarmos nosso próprio presente. Em suma, não se trata, portanto, de pensar a partir da distinção entre texto e contexto, mas de compreender a articulação interna entre o discurso e a experiência que o suscita. Trata-se de compreender como o trabalho do pensamento transforma em saber e em ação o não-saber e o não-agir de seu presente.

Para entendermos as discussões em torno das pesquisas em história da filosofia, convém lembrar o momento em que ela é realmente inaugurada como uma disciplina filosófica, ou seja, com Hegel. De maneira muito breve e grosseira, podemos resumir a posição hegeliana nos seguintes traços:

1. A história da filosofia é um **PROGRESSO NECESSÁRIO**, isto é, a supressão do finito enquanto finito, uma vez que somente o infinito é verdadeiro (a dialética é essa supressão);

2. Cada filosofia é necessária no momento em que existiu; nenhuma deixa de existir depois de seu tempo, mas passa a existir como momento ou parte da filosofia universal. Portanto, **NENHUMA FILOSOFIA É REFUTADA**, mas o que é refutado é seu princípio enquanto este pretendia ser a determinação última do absoluto;

3. Cada princípio goza de domínio em seu tempo e nele aparece como capaz de conhecer e explicar tudo, porém, somente a época seguinte é capaz de determinar em que esse princípio é verdadeiro e em que ponto não é (por exemplo, o princípio de Descartes serve para tudo que é mecânico, mas não para o que é orgânico);

4. No tratamento das filosofias anteriores não se pode buscar o que não poderiam ter nem censurá-las por terem determinações que só poderiam vir depois. Não se pode por nelas mais do que elas têm; e não se pode tirar delas o que efetivamente têm. Cada filosofia ocupa um lugar definido e esse lugar é seu valor e seu significado; cada filosofia pertence ao seu tempo e está circunscrita aos limites de seu tempo. É isto dizer que cada filosofia tem um conteúdo determinado e é particular;

5. Na história da filosofia **NÃO HÁ PASSADO**: cada filosofia, naquilo em que seu princípio é verdadeiro é eterna ou para sempre presente; somente a não-verdade tem passado, pois a verdade é eterna. As filosofias passam naquilo que não possuem de verdadeiro e permanecem no interior de uma filosofia universal naquilo que possuem de verdadeiro.

Como momentos ou determinações da verdade, as filosofias são eternas, ou seja, AS OBRAS FICAM PARA SEMPRE. Cada filosofia arranca da treva uma parte da verdade, arranca o que estava em si no Espírito para torná-lo para si, consciente de si. CADA FILOSOFIA É UMA REFLEXÃO DO ESPÍRITO. As filosofias não são quadros no templo da Memória, mas estão vivas e presentes no pensamento que se expõe em suas obras.

Em suma, não se pode separar filosofia e história da filosofia, pois a filosofia é a totalidade de sua história, isto é, cada momento da filosofia é constituído por um conjunto de ideias similares em todos os filósofos que se diferenciam apenas pela maneira como as tratam, pois suas filosofias estão condicionadas pelo ideário comum de sua época e cada momento filosófico é uma etapa de um processo único, de sorte que a verdade não se encontra em cada filosofia nem fora de cada uma delas e sim na totalidade de seu processo.

Contra Hegel, ergueram-se, no século xx, duas alternativas:

1. Não há filosofia, se esta for entendida como algo perene, sem data nem lugar, mas há apenas história da filosofia, isto é, as ideias são sempre e necessariamente determinadas pelas condições de um tempo e num lugar determinados, e são formuladas por certos indivíduos determinados; é a alternativa RELATIVISTA;

2. Cada filosofia se apresenta como um começo absoluto, como uma iniciativa absoluta e aspira a estabelecer uma verdade definitiva, universal e eterna, e a história da filosofia é o relato dessa aspiração fundamental de cada filosofia sem que se deva ou se possa dizer que uma seja mais verdadeira do que outra nem que, juntas, formem uma sequência de verdades parciais a serem reunidas numa totalidade ple-

namente verdadeira; é a alternativa chamada CIENTÍFICA, cuja expressão mais conhecida é a da chamada história estrutural francesa, iniciada por Bréhier, Guérout e Goldschmidt. Além disso, essa posição recusa o que se denominava perspectiva genética, na qual uma filosofia se explicava pela biografia do autor, sua personalidade e seu meio social. A posição estrutural é apresentada por Bréhier:

Recusando-se a considerar uma doutrina como verdadeira ou falsa, [a história da filosofia] consiste em estudá-la nela mesma como fenômeno do passado, com todos os detalhes de linguagem, de pensamento, de sentimentos, de hábitos mentais que a tornam inseparável do tempo em que se produziu, do indivíduo que a pensou e que fazem com que só possa ser arrancada de sua época pela violência. (BRÉHIER, 1950, p. 27)

A história da filosofia como estudo crítico de textos apresenta três características principais:

1. Protege as doutrinas contra os compromissos de nosso próprio presente, permitindo que sejam conhecidas com isenção e neutralidade;
2. Impede tratar as doutrinas na perspectiva de uma filosofia da história. O historiador da filosofia deve tomar uma doutrina como o etnólogo toma uma tribo, isto é, na sua estrutura singular.
3. Define a objetividade própria de uma filosofia sem confundir-la com as condições históricas e psicológicas de seu surgimento.

Entretanto, é possível opor-se a Hegel sem cair numa dessas duas alternativas. É o caso de Merleau-Ponty. No primeiro tópico do ensaio “Em toda e em nenhuma parte” ele escreve:

Uma série de retratos intelectuais deixará no leitor o sentimento de uma tentativa inútil, cada filósofo oferecendo como verdade manias inspiradas por seu humor ou pelos acidentes de sua vida, retomando questões em seu início para deixá-las inteiras aos seus sucessores, sem que, de um universo mental a outro, seja possível uma comparação. (...) Para respeitar o que buscaram e falar dignamente deles, não seria necessário, ao contrário, tomar suas doutrinas como momentos de uma única doutrina em curso e salvá-las, à moda hegeliana, dando-lhes um lugar na unidade de um sistema?

É bem verdade que, à sua maneira o sistema é bastante desenvolvido, pois, se as incorpora numa filosofia integral, é porque pretende conduzir a tarefa filosófica melhor e mais longe do que elas o fizeram. Uma filosofia que desejou exprimir o Ser não está salva ao sobreviver como um momento da verdade ou como um primeiro esboço de um sistema final que não é ela. Quando “ultrapassamos” uma filosofia do “interior”, roubamos sua alma, fazemos-lhe a afronta de guardá-la sem suas “limitações”, das quais nos arvoramos em juízes, isto é, sem suas palavras, sem seus conceitos, reduzidos a um parágrafo do Sistema (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 399).

Todavia, a crítica história da filosofia como dispersão de biografias ou como absorção das filosofias pelo Sistema, que lhes rouba a alma, não significa passar a uma história exterior a elas:

Não somos obrigados a escolher entre aqueles que pensam que a história do indivíduo ou da sociedade detém a verdade das construções simbólicas do filósofo, e aqueles que pensam, ao contrário, que a consciência filosófica tem, por princípio, as chaves da história social e pessoal. A alternativa é imaginária, tanto assim que os defensores de uma destas teses sempre recorrem sub-repticiamente à outra. (...) Assim, sob nossos olhos, os partidários da filosofia “pura” e os da explicação socioeconômica trocam seus papéis; não somos obrigados a participar do seu eterno debate, não temos que tomar partido entre uma falsa concepção do “interior” e uma falsa concepção do “exterior” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 401-402).

Como superar esses dois enganos que MP chama de “erros gêmeos”?

Há muito a fazer para que se possam eliminar os mitos gêmeos da filosofia pura e da história pura, e para encontrar suas relações efetivas. Precisaríamos, inicialmente, de uma teoria do conceito ou da significação capaz de tomar a ideia da filosofia tal como é: nunca sem o lastro das importações históricas e nunca redutível às suas origens. (...) a ideia filosófica, nascida do fluxo e refluxo da história pessoal e social, não é somente um resultado e uma coisa, mas um começo e um instrumento. Discriminando num novo tipo de pensamento e num novo simbolismo, constitui um campo de aplicação incomensurável com suas origens e só pode ser compreendida de dentro (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 402).

Merleau-Ponty toma a pluralidade de filosofias e de interpretações não como um problema ou um equívoco, mas como inerente ao discurso filosófico, como lemos numa afirmação, feita em *O olho e o espírito*, ao discutir o que poderia ser uma história das obras de arte e, por extensão, uma história das obras de pensamento: a pluralidade de interpretações é suscitada pela própria obra por que esta, se for grande, institui sua própria posteridade.

Quanto à história das obras, em todo o caso, se forem grandes, o sentido que se lhes dá de imediato saiu delas. Foi a própria obra que abriu o campo de onde ela aparece numa outra luz, é ela que *se metamorfoseia* e *se torna* a sequência; as reinterpretações intermináveis de que ela é *legitimamente* suscetível não a transformam senão nela mesma; e, se o historiador reencontra por sob o conteúdo manifesto o excesso e a espessura de sentido, a textura que lhe preparava um longo futuro, esta maneira ativa de ser, esta possibilidade que ele descobre na obra, esse monograma que nela encontra, fundamentam uma meditação filosófica (MERLEAU-PONTY, 1972b, p. 292).

No caso das obras de pensamento, é preciso tomar uma noção fundamental, qual seja, a de IMPENSADO.

O impensado não é a distância entre o espírito e a letra que o “bom” leitor é capaz de vencer. Também não é aquilo que uma filosofia deveria dizer, se obedecesse a uma lógica ou a uma epistemologia cujos cânones ignora. Nessas duas versões, o impensado oscila entre a curiosa função de “completar” o “incompleto” e a de uma norma, espécie de regra certa e fácil para bem conduzir a leitura. Ora, o que é efetivamente o impensado? O impensado não é o que não foi pensado, nem o que tendo sido pensado não soube ser dito, nem muito menos o que teria sido pensado e não pôde ser proferido. NÃO É O “MENOS”; É O EXCESSO DO QUE SE QUER DIZER E PENSAR SOBRE O QUE SE DIZ E SE PENSA. É O QUE, NO PENSAMENTO, FAZ PENSAR E DÁ A PENSAR. O impensado mantém uma obra aberta, sustenta sua temporalidade e cria seu porvir na posteridade dos que irão retomá-la seja para prosseguí-la, seja para criticá-la e recusá-la.

Foi a partir de Merleau-Ponty que passei a considerar que se compreendermos a singularidade de uma filosofia compreenderemos sua universalidade e o que ela abre para nosso próprio pensamento em nosso presente. Ou seja, aprendemos com um filósofo a interrogar a nossa própria experiência, nosso presente.

Por isso mesmo, uma obra de pensamento tem uma existência enigmática, como escreve Lefort em *O trabalho da obra. Maquiavel*. Nascida do desamparo da experiência imediata, suscitada pelo não-saber e pelo não-agir do presente, a obra de pensamento renuncia ao imediato e desenterra uma espécie de segredo da experiência, desde que se possa

ler ali o que permanecia oculto. O paradoxo está em que a obra precisa tomar distância com relação a isto que a faz nascer [a experiência imediata, o presente como não-saber e não-agir] para alcançar o sentido de seu próprio nascimento. Numa palavra: a obra põe a diferença entre experiência e reflexão. Ora, essa diferença faz com que a origem da obra no seu presente fique oculta para seus leitores, pois a obra se apresenta como uma reflexão que deu sentido à experiência e a apagou como a experiência que lhe deu origem.

A esse paradoxo – a obra como ocultamento de sua origem – vem acrescentar-se um outro: a reflexão inaugurada pela obra é abertura de um campo de racionalidade novo que, no entanto, logo submerge sob os discursos que ela própria passa a suscitar. Ao NASCER, a obra institui a diferença entre experiência e reflexão. E, ao FALAR, a obra institui o espaço simbólico da palavra como diferença entre escrita e leitura ou como divisão entre escritor e leitor. Contudo, assim como a reflexão visa conjurar a indeterminação da experiência, criando um saber sobre ela, assim também a leitura visa conjurar a separação entre o escritor e o leitor. Mas um novo paradoxo aparece. De fato, a obra de pensamento tende a promover discursos que, ignorantes de sua própria origem no interior da divisão entre escrever e ler, buscam instalar-se fora dessa divisão que os torna possíveis e, com isso, a obra engendra a figura imaginária do leitor como exterior diante do texto que ele lê.

Aparentemente, Lefort parte da questão clássica nas introduções de história da filosofia: por que uma mesma obra suscita discursos múltiplos, díspares e mesmo contraditórios?

Essa questão, diz Lefort, costuma encontrar três tipos de resposta:

1. A multiplicidade e divergência das interpretações decorre das condições históricas, sociais e políticas dos diferentes leitores; a figura “histórica” do leitor seria, assim, a chave explicativa;

2. É preciso distinguir dois tipos possíveis de leitura, um dos quais, se aceito, afasta necessariamente o outro. Haveria uma leitura na qual o leitor, partindo de suas próprias condições históricas e posições teóricas, procuraria em um certo autor a confirmação ou a recusa das teses do próprio leitor. Esse SUBJETIVISMO seria a causa da multiplicidade e das divergências das interpretações.

3. Haveria, porém, um outro tipo de leitura, a leitura objetiva, que pode dar um fim na multiplicidade e nas divergências: abandonando as condições históricas em que a obra foi produzida – como diz a leitura estrutural – e aquelas nas quais a interpretação está sendo produzida, pois tanto as primeiras como as segundas são irrelevantes para a obra, o leitor se erige como OBSERVADOR NEUTRO de um discurso acabado cuja coerência formal é a chave para sua compreensão – em suma, a ordem das razões ou a obra como estrutura completa –; cabe ao leitor deter-se exclusivamente no que foi explicitamente escrito pelo autor e recusar o que foi apenas “sugerido” por ele. Esse segundo tipo de leitura tem a peculiaridade de poder afirmar que a multiplicidade das interpretações é eliminável de direito, desde que seja eliminada sua causa, qual seja, a interpretação. O LEITOR NÃO INTERPRETA, E SIM APENAS COMENTA E EXPLICA O QUE FOI DITO PELO AUTOR.

Ora, não só a questão de Lefort não é a questão tradicional sobre a multiplicidade e as divergências das interpretações como também ele questiona essa questão, expondo seus pressupostos. A questão de Lefort não é: por que uma mesma obra de pensamento suscita discursos múltiplos, antagônicos e contraditórios? SUA QUESTÃO É: POR QUE UMA OBRA DE PENSAMENTO SUSCITA DISCURSOS? Assim, antes de interrogar o significado da multiplicidade, dos antagonismos e das contradições das leituras, Lefort INTERROGA A PRÓPRIA EMERGÊNCIA DA LEITURA E DE UM NOVO DISCURSO, NASCIDO DO ATO DE LER.

A QUESTÃO TRADICIONAL ESTÁ POLARIZADA ENTRE DOIS TERMOS: A “MESMA OBRA” E AS “MUITAS LEITURAS”. A QUESTÃO DE LEFORT SE DEBRUÇA SOBRE O “MESMA”. ENTRE O “MESMA” E O “MUITAS”, POSTOS TRADICIONALMENTE COMO EXTERIORES UM AO OUTRO, VEM INTERCALAR-SE ALGO QUE ESCLARECE A ANULA ESSA OPOSIÇÃO: A NOÇÃO DE *TRABALHO DA OBRA* COMO CONSTITUINTE DE SEU SER COMO DISCURSO, ISTO É, COMO ESCRITA E LEITURA. O enigma da obra de pensamento não está em suscitar múltiplos discursos díspares e sim no simples fato de suscitar discursos, de possuir uma posteridade, de ter uma data e transcendê-la. É esse enigma que a questão tradicional escamoteia.

Qual o pressuposto da questão tradicional? Que deve haver UMA ÚNICA LEITURA VERDADEIRA DE UMA OBRA, pois a verdade exige a univocidade e esta só é possível se a leitura estiver debruçada sobre um OBJETO, isto é, algo que é em si unívoco e idêntico. A pretensão de realizar uma leitura objetiva que ofereça de uma vez por todas a identidade da obra pressupõe que esta seja uma realidade completamente determinada, quer seja tomada como um “fato discursivo” quer como uma “ideia”. Subjaz, portanto, a esse tipo de leitura a apreensão da obra de pensamen-

to como uma REPRESENTAÇÃO, isto é, como OBJETO DE CONHECIMENTO, portanto, dotada de DETERMINAÇÃO COMPLETA. Dessa maneira, o discurso da obra aparece, de fato, como autossuficiente, completo, acabado e, de direito, como dominável, primeiro, pelo entendimento do escritor e, a seguir, pelo do leitor.

Nesses tipos de leitura a TRAMA DO PRÓPRIO DISCURSO é negligenciada, pois ela só pode surgir quando se tornam sensíveis as articulações que comandam simultaneamente a forma tomada pelo discurso do escritor (muito precisamente, a seleção de algumas de suas proposições num arranjo novo, segundo uma nova ordem significativa – por exemplo, o que Maquiavel entende por principado ou o que Espinosa entende por substância), quando a determinação de um campo de realidade, em cujo interior a obra considerada em seu conjunto ou na série de suas ideias apareça não como um objeto e sim como um ACONTECIMENTO, e quando se torna manifesta a afirmação de um SABER sobre a essência daquilo que é proferido pelo discurso do escritor.

Enquanto fundadora de um saber despojado de garantias transcendentais, a obra de pensamento é um FAZER-SE DISCURSO, habita em suas palavras e é habitada por elas, e estas são sempre essencialmente dirigidas a um outro, o destinatário desconhecido ao qual o autor se dirige. Porque a obra é um fazer-se, A INDETERMINAÇÃO MORA EM SEU CORAÇÃO e essa indeterminação, essa abertura a destina a ter uma posteridade. Abrindo um campo de pensamento que o escritor desejaria fechar e não pode fechar, a obra de pensamento suscita de seu próprio interior o discurso de um outro, que a faz falar novamente.

A obra de pensamento institui uma experiência singular ao transfigurar a experiência histórica em expressão teórica. Que experiência singular é essa? O TRABALHO DA OBRA COMO REFLEXÃO CUJA EXPOSIÇÃO É INTERMINÁVEL. A obra institui uma posteridade porque, como já dissera MP, há um EXCESSO DO PENSAMENTO FRENTE AO QUE ESTÁ EXPLICITAMENTE PENSADO, EXCESSO QUE SUSCITA NOVOS PENSAMENTOS, NOVOS DISCURSOS, NOVA EXPRESSÃO. Isso não significa, porém, introduzir a distinção entre o espírito e a letra [chamo essa distinção de leitura religiosa dos textos], pois, neste caso, como nos anteriores, o excesso do pensamento do escritor torna-se de direito dominável pelo leitor, quando, efetivamente, aquilo que, uma vez posto pelo discurso do escritor, não pode mais deixar de ser retomado pelos discursos subsequentes dos leitores.

Escreve Lefort:

O enigma é que a obra está inteira em seu texto e, ao mesmo tempo, fora de seu texto, no contexto crítico, que não pode ser ignorado por aquele que quer conhecê-la. Mas dizer “ao mesmo tempo” já se presta ao equívoco. O enigma está em que a obra se ofereça inteira em seu texto e que, no entanto, ela seja o que ela é apenas pela relação que se estabelece entre esse texto e seus leitores (LEFORT, 1972, p. 44).

A consequência é clara: conhecer uma obra de pensamento exige não a eliminação e sim a passagem pelas leituras que suscitou porque são constitutivas dela. Isto só é possível se DEIXARMOS DE TOMÁ-LA COMO OBJETO PARA VÊ-LA COMO TRABALHO e, portanto, indissociável da experiência histórica que a suscitou ou de seu presente histórico e das leituras que ela suscitou e suscita. Isto não significa que todas as leituras são igualmente válidas, pois é preciso distinguir entre aquelas que produ-

zem uma IMAGEM da obra e aquelas que se debruçam sobre seu SENTIDO. Numa palavra, É PRECISO DISTINGUIR ENTRE LEITURAS QUE SÃO IDEOLOGIA E LEITURAS QUE BUSCAM UMA RELAÇÃO COM O VERDADEIRO, LEITURAS QUE OPERAM COM JOGOS DE IMAGENS E LEITURAS QUE BUSCAM A TRAMA QUE ENGENDRA CONCEITOS.

A indeterminação essencial da obra, a imanência dos novos discursos a ela, a transcendência respectiva dela e deles frente aos seus presentes, revelam que ESCREVER E INTERPRETAR SÃO O MESMO – o escritor interpreta seu presente –, assim como LER E INTERPRETAR SÃO O MESMO – o leitor interpreta a obra e, por meio dela, seu próprio presente, pois escrever, ler e interpretar são dimensões do pensamento como INTERROGAÇÃO. A obra interroga seu presente, seus leitores a interrogam e interrogam seus próprios presentes.

Deixem-me tomar o caso de um leitor exemplar: Espinosa leitor da Bíblia (do Antigo Testamento).

Espinosa faz operar o método de interpretação da Bíblia como método imanente ao seu objeto. Em outras palavras, a Bíblia deve ser explicada por ela mesma e não por especulações teológicas e metafísicas. Ela é o documento histórico que narra a origem, os costumes, as cren-

ças e as formas de organização da sociedade e do Estado hebraicos. Para lê-la é preciso um método filológico, crítico e histórico cujos princípios são:

1. Não se trata de buscar a verdade do que os textos narram e sim o seu sentido;

2. É preciso conhecer a língua em que foi escrita; a Escritura não contém mistérios especulativos; a dificuldade para interpretá-la está no fato de que a língua em que foi escrita se perdeu;

3. É preciso selecionar as narrativas de maneira a agrupá-las por assunto para que se possa compreender a doutrina das várias narrativas; quando uma narrativa estiver em contradição com outras não se pode resolver a contradição por meio de interpretações alegóricas, metafóricas ou simbólicas, mas pelo exame dos próprios textos, distinguindo-os por sua finalidade e estilo, diferenciando textos proféticos, poéticos, morais, políticos e lendários;

4. Conhecer as circunstâncias em que os textos foram escritos: a ocasião, a situação do povo, a situação do cronista, a ação da censura, as vicissitudes dos textos, quando e porque foi elaborada uma seleção dos textos para produzir o cânone. Em suma, saber quem escreveu, quando escreveu, para quem escreveu e por que escreveu. Por meio da filologia e da história determinar quais textos são autênticos e quais não são, quais foram adulterados (quando, por quem e por que);

5. O conhecimento histórico das circunstâncias de redação e leitura é essencial para que se perceba que há somente dois preceitos

constantes e perenes nessa multiplicidade textual: o temor a Deus e o amor pelo próximo.

Uma vez que se trata de determinar a gênese do povo hebraico a partir de seu documento, este deve, por si mesmo, nos dizer quem foram os hebreus e estes devem nos ensinar porquê e como produziram seu texto sagrado. Em outras palavras, a via de acesso à religião e à política hebraicas é um documento histórico determinado – a Escritura – que, enquanto texto, exige regras para sua leitura e interpretação, ou seja, o conhecimento da língua hebraica, dos usos e costumes hebraicos, das personagens e autores dos livros, das diferentes circunstâncias em que os diferentes escritos foram redigidos e lidos, da situação do povo a cada época de redação dos textos e a fortuna desses textos após o término do Estado hebraico. A Escritura deixa de apresentar-se como livro universal da religião universal, paradigma de toda religiosidade e de toda política, para mostrar-se como singularidade histórica cuja causa é uma sociedade singular, a sociedade hebraica.

Dessa maneira, Espinosa destrói as pretensões da teologia política cristã de usar a Escritura como fundamento de regimes teocráticos e da intervenção das igrejas no campo político. Ou seja, o método de leitura imanente da Bíblia é a defesa da política republicana ou a resposta filosófica à tirania do poder teológico-político que dominou e dominava a política europeia. O verbo “dominar” deve ser colocado no pretérito perfeito e imperfeito ou devemos colocá-lo no presente do indicativo?

TEXT AND CONTEXT: THE DOUBLE LOGIC OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE

ABSTRACT: The research in history of philosophy aims to understand from where the philosopher speaks, to whom he addresses, against whom he writes, why he decided to write and the effects of his writing, unifying text and context. That is why it differs from the rigorous reading that characterizes the structural procedure. Inaugurated as philosophical discipline by Hegel, the history of philosophy was interpreted in different ways by the relativistic position, by the French structural position (initiated by Bréhier, Guérout and Goldschmidt) and by Merleau-Ponty. This last one proposes the notion of “unthought” in the works of thought, such as the excess of the work – that which gives what to think about and maintains the work open. Claude Lefort, pupil of Merleau-Ponty, sees the possibility of the work originating discourses as a puzzle. And concludes that if writing and interpreting are the same, to read and to interpret are the same as well.

KEYWORDS: History of philosophy, Hegel, Structuralism, Merleau-Ponty, Lefort.

REFERÊNCIAS BIOGRÁFICAS:

BRÉHIER, E. (1950) *La philosophie et son passé*. Paris: PUF.

LEFORT, C. (1972) *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1972) “Em toda e em nenhuma parte”. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os pensadores)

_____. (1972b) “O olho e o espírito”. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os pensadores)

ESPINOSA E O CONHECIMENTO DO BEM E DO MAL¹

Emanuela Scribano

Professora, Università Ca'Foscari Venezia, Venezia, Itália
emanuela.scribano@unive.it

RESUMO: As definições do bem e do mal que abrem a Parte iv da *Ética* parecem posicionar decididamente Espinosa entre os filósofos que consideraram poder defini-los por meio de proposições suscetíveis de verdade e falsidade, reconduzindo, portanto, à razão a origem destas noções. Por outro lado, a proposição 8 da mesma parte afirma de modo inequívoco que o conhecimento dos valores morais é inteiramente redutível a um estado emocional. Dado este aparente paradoxo, trata-se, então, de analisar se e como podem ser conciliadas as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte iv. O artigo mostra que a filosofia de Espinosa busca produzir uma mutação dos conhecimentos e, portanto, dos desejos; em última instância, uma mutação da natureza do agente, da qual irá derivar, necessariamente, uma mutação na especificação dos bens e nas ações, porque, mudando a natureza da mente, serão diferentes as coisas que provocam alegria e que serão, desse modo, desejadas. Não por acaso, o supremo bem, o conhecimento de Deus, comporta um componente afetivo: a alegria. Trata-se de mostrar que o componente afetivo é intrínseco ao juízo de valor e, ao mesmo tempo, exprime a natureza do sujeito e motiva a sua ação. Por isso, o homem que usa a razão não poderá senão desejar o que lhe é verdadeiramente útil.²

PALAVRAS-CHAVES: Espinosa, bem, mal, afeto, juízo, útil

1 Texto originalmente publicado como Scribano E. (2011), “Spinoza e la conoscenza del bene e del male” in C. Hermanin; L. Simonutti, *La centralità del dubbio*, Firenze, Olschki, pp. 571-598 (ISBN 9788822259684).

Revisão técnica da tradução: Luís César Oliva, professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

2 Este resumo foi escrito pelos editores da revista. Não consta na publicação original do artigo.

I. O CONHECIMENTO DO BEM E DO MAL

As definições do bem e do mal que abrem a Parte IV da *Ética* parecem posicionar decididamente Espinosa entre os filósofos que consideraram poder definir o bem e o mal moral em termos não éticos e, em particular, entre aqueles que consideraram poder defini-los por meio de proposições suscetíveis de verdade e falsidade, reconduzindo, portanto, à razão a origem destas noções: “Por bem considerarei aquilo que sabemos com certeza que nos é útil”; “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir um determinado bem” (ESPINOSA, 1998, IV, def. I, def. II). Conforme essas definições, Espinosa poderia exemplificar bem aquilo que Hume irá considerar o grande erro de todas as morais racionalistas, ou seja, o fato de ter identificado o bem e o mal com um juízo que tenha por objeto qualidades possuídas pelas coisas ou pelas ações e de, por consequência, ter confiado à razão o conhecimento dessas noções.

Um pouco depois, porém, a proposição 8 se encarrega de demonstrar que o conhecimento do bem e do mal coincide com um sentimento: “O conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que o afeto da alegria ou da tristeza enquanto somos conscientes disso”. Essa proposição afirma de modo inequívoco que o conhecimento dos valores morais é *inteiramente* redutível a um estado emocional: “O conhecimento do bem e do mal *não é nada mais do que (nihil aliud est)*...”. Tomando ao pé da letra essa proposição deve-se dizer que o conhecimento do bem e do mal *se identifica* com o experimentar alegria e tristeza. Bem e mal, nesse caso, não podem ser definidos por meio de juízos suscetíveis de um valor de verdade, e quem não experimentasse prazer ou dor não poderia de forma alguma conhecer o *significado* de bem e de mal, portanto, não é a razão que produz ou descobre essas noções. Com

base na proposição 8 da Parte IV, a filosofia moral de Espinosa parece particularmente próxima da de Hume, na medida em que, para ambos, se o homem fosse dotado de razão, mas não tivesse afetos, não teria nenhum conhecimento do bem e do mal. Como se concilia a proposição 8 com as definições de bem e de mal que dão início à Parte IV, nas quais, claramente, o afeto não exercia nenhum papel?

Os intérpretes que valorizaram as definições de bem e de mal que abrem a Parte IV da *Ética*, – e que colocaram Espinosa no grupo dos filósofos morais que a meta-ética contemporânea classificou como “cognitivistas” –, colocaram em ação várias estratégias de redução da potência da proposição 8, começando por uma das sínteses mais antigas e mais belas da moral de Espinosa, proposta por C. D. Broad no seu clássico *Five Types of Ethical Theories*. Broad havia resolvido a tensão entre as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV afirmando que a utilidade deveria ser interpretada como a *ratio essendi* do bem, enquanto a alegria seria apenas a sua *ratio cognoscendi*. O prazer é um sinal seguro do aumento da própria vitalidade, mas apenas esse último é, em sentido próprio, um bem (BROAD, 1944, p. 51–52). Por consequência, o bem e o mal são tais independentemente do modo com o qual a mente humana os conhece e, por isso, a distância entre Espinosa e Hume permanece intransponível (BROAD, 1944, p. 85)³. Broad – e todos aqueles que, sucessivamente,

3 Ao contrário de Hume, em Espinosa “no reference to emotion entered into the definition, though he held that the feelings of pleasure and pain are trustworthy signs of the presence of good and evil respectively”. Por sua vez, Wim Klever, dentro da sua estratégia de valorização da dívida de Hume em relação a Espinoza, sublinha exatamente a proposição 8 da Parte IV como lugar onde chama a atenção a proximidade entre os dois filósofos no que concerne a origem da noção de bem e de mal, mas, simetricamente, elimina toda referência às definições de bem e de mal que abrem a quarta parte. (KLEVER, 1993, p.58). Depois de Broad, a linha de conciliação entre as

repropuseram sua tese – evitava, porém, refletir sobre uma objeção que essa interpretação suscita irresistivelmente: se a natureza do bem e do mal é definível por meio de um juízo suscetível de um valor de verdade, como se explica que não possa ser, *de forma alguma*, a razão a conhecer o bem e o mal (“o conhecimento do bem e do mal não é *nada mais do que* o afeto da alegria ou da tristeza...)?⁴ Por que o juízo sobre a utilidade de alguma coisa não é, em si mesmo, *conhecimento* do bem e do mal?

definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV, – e por conseguinte, para quem o colocou, o problema da relação entre a filosofia moral de Hume e aquela de Espinosa – seguiu com variantes os passos de Broad, ou seja, privilegiando as definições cognitivistas que abrem a Parte IV e o subsequente redimensionamento da proposição 8. Segundo Jonathan Bennet (1984, p.285), o termo “conhecimento do bem e do mal” utilizado na definição 8 teria uma tonalidade irônica e se referiria, portanto, à “filosofia” moral popular. Em última instância, também se declarava de acordo com Broad William K. Frankena (1977), na conclusão de uma lúcida reconstrução de todos os trechos problemáticos da ética e da meta-ética de Espinosa. De acordo com Sergio Landucci (2001, p.387-409 e p. 390, nota 1), enfim, a equivalência colocada por Espinosa entre conhecimento do bem e do mal e os afetos de alegria e de tristeza deveria ser interpretada como uma relação causal. Em direção oposta, mas muito confusa, D. A. Rohatyn (1976, p.29-35). Mas pode ocorrer que a proposição 8 não seja sequer lembrada, na reconstrução da filosofia moral de Spinoza, como no recente volume della Rocca (2008, p. 175-205).

4 Resolveria talvez esse problema Don Garrett, que aposta no fato de que cada ideia em Espinosa contém inseparavelmente unidos um elemento cognitivo e um afetivo. (1996, p. 296): “Spinoza is able to maintain th[e] view of the practicality of reason because he identifies affects (emotions) with (representational) ideas”. Mas, na abertura da Parte III, Espinosa afirma claramente que afetos são exclusivamente as afecções do corpo que implicam um aumento ou uma diminuição da potência do corpo (*Ethica*, III, def 3), ao passo que existem afecções do corpo que não produzem nem um aumento nem uma diminuição da potência do corpo e que, por isso, são emotivamente indiferentes (*Ethica*, III, post 1). Dessa forma, Espinosa separa com clareza o aspecto pelo qual uma percepção é um afeto e o aspecto pelo qual uma percepção tem um conteúdo representativo, podendo, de fato, acontecer que – o que é o mais frequente na experiência corriqueira – uma afecção tenha um conteúdo representativo mas seja isenta de consequências emocionais.

Trata-se, então, de analisar se e como podem ser conciliadas as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV. Ora, deve haver uma conciliação, já que a demonstração da proposição 8 assume como premissa justamente as definições de bem e de mal, remetendo àquelas que abrem a Parte IV: “Chamamos bem ou mal aquilo que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser (*pelos def. 1 e 2 dessa parte*), isto é (*pela prop. 7, parte III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir. Logo, enquanto (*pelos def. de alegria e tristeza que se encontram no escólio da prop. 11, parte III*) percebemos que uma determinada coisa produz em nós um afeto de alegria ou de tristeza, nós a denominamos boa ou ruim; e, por isso, o conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que a ideia da alegria ou da tristeza (*pela prop. 22, parte II*)”, e uma vez que – continua a demonstração – a ideia da alegria e da tristeza, ou seja, a consciência dos estados de alegria e de tristeza, não se distingue do afeto de alegria ou de tristeza, o conhecimento do bem e do mal “não é nada mais do que o próprio afeto enquanto somos conscientes dele”.

Nota-se, porém, que a retomada das definições de bem e de mal na premissa da demonstração da proposição 8 modifica significativamente aquelas mesmas definições. As definições de bem e de mal que abriam a Parte IV diziam assim: “por bem entenderei aquilo que sabemos *com certeza* que nos é útil”; “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos *com certeza* que nos impede de possuir um determinado bem”. Na demonstração da proposição 8, essas definições são modificadas da seguinte forma: “Chamamos bem ou mal aquilo que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser”. Dado que o útil é aquilo que nos impede de possuir um determinado bem, do qual se falava nas definições de bem e de mal, podem ser considerados equivalentes àquilo

que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser, do qual se fala na demonstração da proposição 8, sem dúvida impressiona o fato de que na demonstração da proposição 8 desapareça qualquer referência ao conhecimento seguro, ou seja, àquilo que sabemos “com certeza” que nos é útil. Além disso, a primeira pessoa do singular usada nas definições de abertura se transformou em uma primeira pessoa plural – “entenderei” foi alterado para “chamamos”.

Assim como muitas definições da *Ética*, também as definições de bem e de mal que abrem a Parte IV têm uma intenção reformadora. Elas dizem como Espinosa pretende definir o bem e o mal e não como essas noções são normalmente compreendidas. Ao contrário, a demonstração da proposição 8 faz referência a como “nós” chamamos o bem e o mal e faz pensar que se fale, dessa vez, de como o bem e o mal são compreendidos correntemente. E é certamente assim, dado que, no seu desenvolvimento, a demonstração se refere à alegria em geral como ao afeto que faz perceber a sua causa como um bem e não somente à alegria causada por aquilo que nos é verdadeiramente útil. Como veremos melhor em seguida, a alegria pode seguir seja de um útil momentâneo e aparente, seja de um útil estável e duradouro (ESPINOSA, 1998, IV, P60). Mas *toda* alegria, como nos diz a proposição 8, produz a percepção daquilo que a causa como sendo um bem. O conhecimento do bem e do mal, do qual se fala na proposição 8, por consequência, não é vinculado àquilo que é verdadeiramente útil, mas àquilo que é útil em geral, seja verdadeiro ou aparente. A referência às definições de bem e de mal que abriam a Parte IV se justifica, então, porque essas últimas se apresentam, retrospectivamente, como recortadas no interior da noção comum de bem e de mal: todos chamam bem e mal aquilo que é útil ou que é nocivo à conservação; eu irei restringir a noção de bem e de mal àquilo

que é verdadeiramente útil. Mas é a noção comum de bem e de mal que é assumida como premissa da demonstração da proposição 8.

O segundo passo da demonstração da proposição 8 trabalha sobre a definição de alegria e de tristeza:

“Logo, enquanto (*pelas def. de alegria e de tristeza que se veem no es-cólio da prop. 11, p. III*) percebemos que uma determinada coisa produz em nós um afeto de alegria ou de tristeza, nós a chamamos boa ou má; e, *por isso*, o conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que a ideia da alegria e da tristeza que deriva necessariamente do mesmo afeto da alegria ou da tristeza” (ESPINOSA, 1998, IV, P8).

Seguindo a letra da demonstração, a razão pela qual o conhecimento do bem e do mal não é *nada mais do que* a ideia da alegria e da tristeza se esconde nas definições desses dois afetos. Vamos, então, às definições da alegria contidas na Parte III. Esta diz assim: “*Laetitiam [...] intelligam passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*”. (ESPINOSA, 1998, III, PII). “*Passionem, qua mens...*”; a alegria é a paixão *pela qual* a mente passa a uma maior perfeição e, simetricamente, a tristeza é a paixão *pela qual* a mente passa a uma perfeição menor. A alegria não *revela* a passagem a uma maior perfeição da mente, mas *é* essa passagem, e *por isso* não é possível conhecer a passagem a uma maior perfeição senão experimentando alegria.⁵ À luz dessa definição da alegria, a distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* do bem e do mal proposta por Broad se

5 Veja-se também a Apêndice da Parte IV: “Uma vez que, portanto, são boas as coisas que beneficiam as partes do corpo para que exercitem a própria função e a alegria *consiste* no fato de que (*in eo consistat*) a potência do homem, enquanto coexiste na mente e no corpo, é favorecida ou aumentada, todas as coisas que trazem alegria são boas” (ESPINOSA, 1998, IV, grifo meu).

torna problemática, visto que não há um modo de distinguir o conhecimento da passagem à maior perfeição – que seria garantida pela alegria e que assinalaria a presença do bem – da passagem em si mesma, na qual o bem consiste. Espinosa, como se dizia, evitando equívocos sobre esse ponto, está atento em especificar que não é possível sequer distinguir a alegria (e a tristeza) da consciência que temos dela:

“Mas essa ideia (da alegria ou da tristeza) está unida ao afeto do mesmo modo que a mente está unida ao corpo, isto é, *essa ideia na verdade não se distingue do próprio afeto*, ou seja, da ideia da afecção do corpo, senão pelo conceito; portanto, esse conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que o próprio afeto enquanto somos conscientes dele” (ESPINOSA, 1998, IV, P8, Dem.).

Portanto: conhecemos algo como bom ou mau somente quando aquela coisa produz em nós alegria ou tristeza; a alegria é, na mente, a passagem a uma perfeição maior e a consciência da alegria e da tristeza não é separável da própria alegria e da própria tristeza. Mas se apenas a alegria e a tristeza fazem conhecer alguma coisa como um bem ou como um mal, as definições de bem e de mal como aquilo que é útil ou nocivo deverão ser *deduzidas* desses sentimentos e não pressupostas, como ao contrário faria pensar a demonstração da proposição 8, que assumia como premissa da sua argumentação exatamente aquelas definições. O que não surpreende se somente refletirmos sobre o fato de que a *Ética* expõe as teorias segundo o método geométrico. As definições que abrem cada uma das suas partes, nessa lógica, são amiúde justificadas no curso das demonstrações que utilizam aquelas mesmas definições. Se Espinosa tivesse procedido segundo o método analítico, ou seja, segundo o método que torna claro o processo graças ao qual se alcançaram aquelas mesmas definições, teria disposto o material contido nas definições de bem e de mal e na proposição 8 da Parte IV assim:

A alegria é o incremento da potência da mente.

A mente percebe como bom tudo e somente aquilo que provoca alegria.

Aquilo que incrementa a potência da mente é bom.

Obviamente, segundo a lógica do assim chamado “paralelismo”, ao incremento de potência da mente corresponde um aumento de potência no corpo e, assim, também aquilo que incrementa a potência do corpo é bom.

A noção de bem e de mal tem origem em um sentimento, a alegria e a tristeza, mas, graças à identidade entre alegria e incremento da potência da mente, Espinosa se assegura da possibilidade de traduzir um sentimento do sujeito em uma característica descritível em termos factuais: é bom aquilo que aumenta a potência do sujeito. Essa tradução será, além do mais, explicitada invertendo o verso que, na demonstração da proposição 8, assumia como ponto de partida a definição de bem e de mal: “chamamos bom ou mau aquilo que é causa de alegria ou de tristeza (*pela prop. 8 dessa parte*), isto é (*pelo escólio da prop. 11, parte III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P29, Dem.): “chamamos mau aquilo que é causa de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), ou seja (*pela sua def. que se vê no escólio da prop. 11, parte III*), aquilo que diminui ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P30, Dem.). Mas aquilo que incrementa a potência da mente é percebido como um bem somente porque o incremento da potência da mente consiste em experimentar alegria. Se não experimentássemos alegria ou tristeza as palavras “bem” e “mal” não teriam nenhum significado.

David Hume exprimiu bem a acepção de *conhecimento* utilizada por Espinosa no caso do bem e do mal, quando falou do *sentir* alguma coisa como um bem: no sentir a alegria que x nos provoca, percebemos x como um bem, ou seja, nós o conhecemos como tal: “Não inferimos que uma qualidade seja virtuosa porque nos apraz: mas *no sentir* que nos apraz de um determinado modo particular, *sentimos* que, de fato, é virtuosa” (HUME, 1980, III, I, II, p.471); “Enquanto *percebemos* que uma determinada coisa produza em nós um afeto de alegria ou de tristeza – havia dito Espinosa na proposição 8 –, nós a chamamos boa ou má”. E, ainda uma vez próximo ao espírito da teoria espinosana, Hume atribuirá a essa percepção a função de dar *origem* às distinções morais (Idem, III, I, I). O bem e o mal entram no universo mental humano – se quisermos, tornam-se “conhecidos” – enquanto a mente experimenta o sentimento de alegria e o de dor, como Espinosa tornará explícito referindo-se ao mito cristão do pecado original e à árvore do *conhecimento* do bem e do mal: com o pecado se formou o *conceito* do bem e do mal (ESPINOSA, 1998, IV, P58 e seguintes).

II. A MORAL E O CONHECIMENTO ADEQUADO

Se tivessem razão Broad e todos os intérpretes que consideram as definições do bem e do mal que abrem a Parte IV como dados primitivos, com a relativa redução da potência da proposição 8, deveria concluir-se que, para um ente que fosse dotado apenas de razão, o conhecimento do bem e do mal seria alcançável independentemente do sentimento, visto que, por definição, o útil seria um bem independentemente da alegria que ele produz. O conhecimento do bem e do mal poderia, então, consistir em um conjunto de ideias adequadas. Mas que

o conhecimento do bem e do mal seja um conhecimento adequado é explicitamente negado por Espinosa: “O conhecimento do mal é conhecimento inadequado” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64); “se a mente humana não tivesse nada além de ideias adequadas não formaria nenhuma noção do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64 corol.); “quem nasce livre, e permanece livre, não tem senão ideias adequadas e, por isso, não tem nenhum conceito do mal e conseqüentemente tampouco do bem; de fato, bem e mal são correlativos” (ESPINOSA, 1998, IV, P 68).

A tese segundo a qual o conhecimento adequado é incompatível com as noções de bem e de mal constitui uma dificuldade dificilmente evitável para a interpretação segundo a qual o útil é, por si, o bem, e por isso cabe à razão estabelecer o que é o bem e o mal. Se, ao contrário, tomamos ao pé da letra a proposição 8 e admitimos que perceber alguma coisa como boa ou má equivale a experimentar um afeto de alegria ou de tristeza, e que bem e mal, por consequência, são modos de perceber os eventos por meio desses sentimentos, aquela tese assume um significado totalmente pertinente. A noção de bem e de mal, de fato, forma-se apenas quando se experimenta um afeto de alegria ou de tristeza, ou melhor, mais exatamente, ela se identifica com um afeto de alegria ou de tristeza. O afeto de tristeza é sempre uma diminuição de potência, o de alegria é sempre um aumento de potência. A diminuição de potência está sempre em função da dependência de causas externas, e é essa dependência que está na origem da inadequação das percepções da mente (ESPINOSA, 1998, II, P 29). Dado que a diminuição de potência é, na mente, a tristeza, e a tristeza é o sentimento que faz perceber aquilo que a causa como um mal, o conhecimento do mal se verifica apenas em presença de um aumento das ideias inadequadas, ou seja, a percepção de uma coisa como um mal é uma percepção inadequada de si mesmo e

daquela coisa. De fato, quanto mais se tem conhecimento adequado do mundo externo, tanto mais a tristeza – e, assim, a percepção de alguma coisa como um mal – diminui, como demonstra o caso exemplar da crença no livre arbítrio, que acentua a tristeza provocada em nós pelas ações daqueles que acreditamos serem dele dotados, ao passo que a tristeza diminui em proporção à consciência de que o agente que a causou não podia querer diversamente (ESPINOSA, 1998, III, P 48-49, e v, P 9). Mas também o conhecimento do bem, ou seja, a alegria com a qual a mente percebe a passagem da menor à maior perfeição – percebendo, portanto, algo como um bem – não seria possível se a mente humana possuísse apenas ideias adequadas, porque, nesse caso, a mente gozaria sempre de uma idêntica e estável perfeição e não conheceria a passagem a uma perfeição maior⁶.

6 Essa tese é defendida por Espinosa com maior eficácia no caso do conhecimento do mal, ou seja, da tristeza, antes que no caso do conhecimento do bem, ou seja, da alegria. De fato, o argumento que prova que também a alegria é um conhecimento inadequado limita-se a defender que assim deve ser porque bem e mal são noções relativas (IV, Prop. 64 dem.). A dificuldade relativa à tese da inadequação do conhecimento do bem deve-se ao fato de que a alegria assinala sempre um aumento de ideias adequadas e, assim, pareceria consistir em uma percepção adequada. O ponto de força da tese de Espinosa é que, de qualquer forma, a alegria, como a tristeza, são uma passagem à adequação ou à inadequação e não uma posse, portanto a percepção de algo como um bem é possível somente em presença de ideias inadequadas. Se a inadequação tivesse desaparecido completamente, também a percepção de algo como um bem desapareceria. Mesmo quando se tratou de mostrar que a alegria, como a tristeza, marca uma transição e não uma condição, aliás, Espinosa tinha montado a demonstração sobre a tristeza e remetia a ela, por simetria, para demonstrar que a alegria também marca sempre uma passagem a uma maior perfeição e não a posse da perfeição. Veja-se na *Definição dos afetos*, no apêndice da terceira parte, a explicação que segue a definição da alegria e da tristeza: “Digo transição. De fato, a alegria não é a própria perfeição. Se, de fato, o homem nascesse com a perfeição à qual passa, estaria em plena posse da mesma, sem nenhum afeto de alegria; o que transparece mais claramente a partir do afeto da tristeza, que é contrário àquele. De fato, ninguém pode negar que a tristeza consiste em uma

Essa tese deve ser compreendida com exatidão para entendermos a teoria espinosana sobre a natureza dos valores morais. Toda percepção, segundo Espinosa, é a resultante da natureza do sujeito que percebe e da natureza do objeto percebido (ESPINOSA, 1998, II, P 16). Quando o sujeito percipiente é, em parte, imperfeito – e todo ente finito necessariamente o é – todas as suas percepções carregam traços dessa imperfeição. Se não fosse assim, aliás, a potência do sujeito não poderia sequer ser aumentada. Essa é a razão pela qual os eventos externos que aumentam a perfeição do sujeito são percebidos como “bens”. Se, além disso, os eventos externos aumentam a imperfeição do agente, esses eventos serão percebidos como “males”. Quando Espinosa, na proposição 64 da Parte IV, afirma que “o conhecimento do mal é conhecimento inadequado”, ele usa uma fórmula enganadora porque, falando com exatidão, não é *do mal* – e do bem – que se possui um conhecimento inadequado. Antes, possuímos conhecimento inadequado *de um evento* quando o concebemos como um mal – ou como um bem. Por consequência, o conhecimento inadequado do mal, do qual fala Espinosa, não se opõe a um conhecimento adequado do mal, mas ao conhecimento adequado do evento que julgamos mau. A fórmula espinosana mais clara, nesse sentido, está contida na demonstração da mesma proposição 64: “se a mente humana não tivesse nada mais do que ideias adequadas, não formaria nenhuma noção do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64 e corol. II)⁷.

transição a uma menor perfeição e não na própria perfeição menor”, com o prosseguir do texto (itálicos meus).

7 O corol. II resulta evidente também da remissão, na demonstração da proposição 64 da Parte IV, à proposição 29 da segunda Parte, na qual se havia demonstrado que “a ideia da ideia de qualquer afecção do corpo humano” e, portanto, seguindo a lógica da proposição 64 da Parte IV, também a consciência (ideia da ideia) da tristeza, na qual consiste o conhecimento do mal, “não implica um conhecimento adequado da mente

Naturalmente, se a identificação do bem e do mal com o sentimento de alegria e de tristeza ajuda a entender por que algo só é percebido como um bem ou como um mal quando o percebemos inadequadamente, essa mesma identificação faz nascer a dificuldade simétrica e oposta, ou seja, tem o risco de levar à acusação de incoerência por ocasião das frequentes menções espinosanas ao conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal e aos *verdadeiros* bem e mal. O fato é que, de um lado, e por razões que veremos, Espinosa não quer renunciar à sua proposta de identificar o bem e o mal com um sentimento, mas, do outro, propõe-se a mostrar que existem bens verdadeiros e bens aparentes; e não pretende, de modo algum, fazer que o sentimento decida qual seja o verdadeiro bem. Esse papel não pode ser desempenhado senão pela razão, e deveremos procurar entender como isso é possível.

As primeiras proposições que trabalham o conceito de verdadeiro bem, utilizando a proposição 8, são a 14 e a 15. A 14 assim diz: “Vera boni, et mali cognitio, *quatenus vera*, nullum affectum coercere potest, sed tantum, *quatenus ut affectus consideratur*”. A demonstração da proposição remete à proposição 8 pelo aspecto segundo o qual o conhecimento do bem e do mal é identificado com um afeto (ESPINOSA, 1998, IV, P 14

humana”. Como se explica na demonstração e no corolário da própria proposição 29 da segunda Parte, a consciência das afecções do próprio corpo, dentre as quais se elencam os afetos, implica sempre um conhecimento inadequado da própria mente, do próprio corpo e dos corpos externos. Assim, não é da tristeza – e, portanto, do mal – que se tem um conhecimento inadequado, porque, ao contrário, da tristeza como de todos os outros afetos, enquanto é uma propriedade comum a todos os corpos, pode-se com facilidade ter conhecimento adequado (v, Prop. 4), mas a consciência da tristeza – ou seja, a consciência do mal – implica um conhecimento inadequado da mente que a experimenta e daquilo que a provoca.

Dem.)⁸. A demonstração da 15, por sua vez, afirma que “Ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec (*per prop. 8 huius*) affectus est, oritur necessario cupiditas...”. Seja a proposição 14, seja a 15 distinguem dois aspectos *na mesma coisa*, ou seja, no conhecimento verdadeiro do bem e do mal: o aspecto pelo qual aquele conhecimento é verdadeiro e o aspecto pelo qual aquele mesmo conhecimento é um afeto e, por esse segundo aspecto, ambas remetem à proposição 8. O aspecto *verdadeiro* do conhecimento do bem e do mal do qual se fala na 14 e na 15, por consequência, não é incumbência da proposição 8. Mas a proposição 8 havia demonstrado que o conhecimento do bem e do mal *não é nada mais do que* o afeto da alegria e da tristeza. O que é, então, aquilo que se conhece *com verdade* no conhecimento do bem e do mal?

É necessário esperar as proposições 26 e 27 para que a atenção se concentre sobre o aspecto verdadeiro do conhecimento do bem e do mal. A proposição 26 introduz o juízo de valor produzido pela razão. A razão, por sua própria natureza, esforça-se para compreender: “Tudo aquilo que nos esforçamos para fazer segundo a razão não é nada mais do que compreender”; por isso, a razão julga bom tudo aquilo que leva a compreender: “a mente, enquanto raciocina, não poderá conceber nada de bom para si senão aquilo que conduz a compreender”. Com base nesse resultado, a proposição 27 demonstra que aquilo que a razão julga como bem é certamente tal:

8 *Id.*, IV, p. 14: “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode frear nenhum afeto. Mas enquanto é afeto (*veja-se a prop. 8 dessa parte*), se é mais forte do que o afeto que deve ser freado, somente assim (*para a prop. 7 dessa parte*) poderá frear um afeto”.

“A mente, enquanto raciocina, não deseja nada mais do que compreender, nem julga útil para si nada exceto aquilo que a conduz a compreender (*pela Prop. Prec.*). Mas a mente (*pelas prop. 41 e 43, das quais veja-se também o escólio*) não tem certeza das coisas senão enquanto tem ideias adequadas, ou seja (*o que é o mesmo pelo escólio da prop. 40, p. II*), enquanto raciocina; com certeza, então, sabemos que nada é bom senão aquilo que efetivamente conduz a compreender; e, ao contrário, é mau aquilo que pode impedir que compreendamos” (ESPINOSA, 1998, IV, P 27 Dem.).

A razão *deseja* compreender e *julga* útil para si apenas aquilo que leva a compreender. O desejo da razão, unido ao juízo sobre a utilidade do conhecimento, produz um conhecimento seguro daquilo que é bom: “com certeza sabemos que nada é bom senão aquilo que efetivamente conduz a compreender”. Dessa forma, reencontramos a certeza da qual se falava nas definições iniciais do bem e do mal. Todavia, a tese segundo a qual a noção do bem e do mal depende do afeto de alegria e de tristeza não é de forma alguma renegada e é, pelo contrário, retomada nas proposições imediatamente subsequentes: “chamamos bom ou mau aquilo que é causa de alegria ou de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), isto é (*pelo escólio da prop. 11, p. III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P 29 Dem.); “chamamos mau aquilo que é causa de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), ou seja, aquilo que diminui ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P 30 Dem.). Na reafirmação de que o conhecimento do bem e do mal se identifica com o afeto de alegria e de tristeza, Espinosa reafirma também a identidade entre alegria e aumento de potência e entre tristeza e diminuição de potência, já recordada na proposição 8, e é exatamente a identidade entre alegria e aumento de potência que permite especificar o aspecto verdadeiro ou falso do conhecimento do bem e do mal. Verdadeiro ou falso é o juízo sobre a capacidade de algu-

ma coisa de produzir aumento de potência – sobre a sua utilidade –, e é à razão e não ao sentimento que compete emitir esse juízo.

Tudo aquilo que é útil e que aumenta a potência do corpo ou de uma das suas partes se reflete, na mente, em um aumento da sua potência, ou seja, em alegria e, por isso, é percebido como um bem, mas alguns eventos são *verdadeiramente* úteis e outros *aparentemente* úteis, esses últimos sendo úteis apenas a uma parte do corpo humano e, na realidade, nocivos ao conjunto do próprio corpo⁹. O juízo sobre a *verdadeira* utilidade de alguma coisa compete apenas à razão, mas não é esse juízo que faz perceber alguma coisa como um bem. Aquilo que é conhecido como verdadeiramente útil é conhecido como um bem apenas graças à previsão da alegria que aquilo que é verdadeiramente útil provoca e ao desejo que dele deriva, ou à alegria que isso produz atualmente na mente¹⁰. Se, em uma hipótese absurda, aquilo que é verdadeiramente útil nos

9 Espinosa raciocina como se o corpo e, assim, a mente que é a sua ideia, fosse composto de partes dotadas de relativa autonomia. Isso é verdadeiro não apenas para “a parte melhor de nós” (ESPINOSA, 1998, IV, apêndice, cap. 32), isto é, a razão e o intelecto, mas também para as partes individuais do corpo, dotadas cada uma de um próprio esforço autônomo de autoconservação. Essa teoria se sustenta sobre o fato de que a identidade de um corpo consiste na relação de repouso e de movimento das suas partes e é, portanto, sempre relativa: os ossos do meu corpo possuem uma sua identidade em relação à carne, mas o conjunto dos ossos e da carne tem uma identidade sua ulterior e superior. Veja-se, a título de exemplo, a Prop. 60 da Parte IV e, em particular, a demonstração: “Suponha-se que a parte A de um corpo seja reforçada pela força de uma determinada causa externa de modo tal que prevaleça sobre as outras, essa parte não se esforçará em abandonar as próprias forças para que as outras partes do corpo desenvolvam a própria função”, com o que segue. As alegrias e, portanto, os bens da imaginação consistem todos em um aumento de potência das partes individuais do corpo com prejuízo do conjunto. A alegria que corresponde ao aumento harmonioso do conjunto das partes do corpo tem um nome particular: hilaridade (ESPINOSA, 1998, III, Prop. 11 e ss.).

10 De acordo com o fenomenismo de Espinosa basta o pensamento (a imagem)

fosse completamente indiferente, ou seja, se não prévissemos que isso nos traria alegria, não o desejaríamos e, portanto, não o perceberíamos como um bem, ainda que o conhecêssemos como verdadeiramente útil; segundo essa hipótese, o verdadeiro útil não seria nem em si nem para nós um bem. Assim, na medida em que é verdadeiro, o conhecimento do bem e do mal não é exatamente conhecimento *do bem e do mal*, mas daquilo que nos é verdadeiramente útil ou verdadeiramente nocivo, ao passo que segundo o aspecto pelo qual é um afeto, o conhecimento é, em sentido próprio, do bem e do mal, mas não é *verdadeiro*, nem tampouco falso. Explica-se assim o apelo da proposição 14 aos dois pontos de vista dos quais é passível o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, aquele segundo o qual é considerado um afeto e aquele segundo o qual é considerado verdadeiro: *vera boni, et mali cognitio, quatenus vera... quatenus ut affectus consideratur*.

Distinguir os dois aspectos do conhecimento do bem e do mal é indispensável para dar coerência ao conjunto da teoria ética espinosana. O conhecimento de que alguma coisa incrementa a sua potência pode ser adequado e, por isso, certo, mas esse conhecimento se transforma em conhecimento da bondade da coisa porque o incremento de potência

de um evento que aumenta a potência do corpo para que a mente experimente um aumento de potência. Com efeito, não há diferença entre a afecção provocada pela imaginação de um corpo e a afecção provocada pelo próprio corpo, “e, por isso, enquanto a mente imagina as coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do nosso corpo, o corpo é afetado por modos que aumentam ou diminuem a sua potência de agir e, por consequência, a potência de pensar da mente é aumentada ou favorecida” (ESPINOSA, 1998, III, Prop. 12 Dem.). Na Parte IV, porém, Espinosa irá introduzir muitas variações na força dos afetos provocada pelas imagens das coisas, de acordo com o tempo – passado, presente e futuro – no qual se imagina que a coisa aconteça e com as modalidades da sua existência – necessária, contingente ou possível. (ESPINOSA, 1998, IV, Prop. 9–13).

da mente é a alegria. A alegria, como a tristeza, é um afeto de passagem, que implica sempre a presença de ideias inadequadas, logo, perceber alguma coisa como um bem ou um mal continua sendo uma percepção inadequada daquela determinada coisa, porque a percepção inclui sempre o componente de imperfeição do sujeito percipiente, inclusive no caso em que o juízo sobre a capacidade de alguma coisa de incrementar ou de enfraquecer a potência do sujeito seja verdadeiro ou adequado. “Verdadeiro bem”, por consequência, é uma expressão abreviada para designar aquilo que é *verdadeiramente* útil e que é desejado e, portanto, percebido como *um bem*, devido à alegria que é capaz de provocar em um sujeito imperfeito.

Há, porém, uma noção ética, em Espinosa, que não recorre de forma nenhuma ao sentimento e que, ao contrário do bem e do mal, possui como sua condição a posse de apenas ideias adequadas. Essa é a virtude. A virtude, na definição 8, é definida como equivalente da potência:

“Por virtude e potência entendo a mesma coisa, ou seja (*pela prop. 7 da p. III*), a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência do homem, ou seja, a sua natureza enquanto possui a capacidade de fazer determinadas coisas que podem ser compreendidas exclusivamente mediante as leis da sua natureza”. (ESPINOSA, 1998, IV, Def. 8).

Apenas as ações que derivam da natureza do agente, e que não são determinadas pelo exterior, são virtuosas e, uma vez que apenas as ideias adequadas são independentes da influência dos agentes externos, apenas as ações que derivam das ideias adequadas podem dizer-se derivadas da virtude. À diferença daquilo que acontecia em relação ao bem, onde os bens da imaginação estavam contrapostos àqueles da razão, não existe

uma virtude da razão e uma virtude da imaginação, uma virtude verdadeira e uma virtude aparente, mas a virtude está apenas na razão: “O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa porque possui ideias inadequadas, não pode absolutamente ser dito agir segundo a virtude” (ESPINOSA, 1998, IV, P 23). A virtude, ao contrário do bem e do mal, não é uma noção de passagem, mas é a condição na qual se encontra aquele que possui ideias adequadas; por isso, a virtude se realiza independentemente dos afetos que marcam a passagem da menor à maior perfeição e vice-versa. Tampouco há espaço para a pergunta sobre como se conhece a virtude: quem tem ideias adequadas, de fato, sabe que as tem (ESPINOSA, 1998, II, P 43), e as ações que derivam dessas ideias são necessariamente virtuosas porque exprimem a potência do agente. Verdadeiras boas, então, são as ações às quais é impelido o homem virtuoso, ou seja, o homem que, ainda que seja finito e imperfeito, utiliza a razão para conhecer o verdadeiro útil e se propõe a buscá-lo. Uma vez que, além disso, o homem virtuoso não é nem pode ser dotado apenas de ideias adequadas, a busca do verdadeiro útil comporta sempre uma passagem a uma perfeição maior e, já que essa passagem, na mente, é a alegria, as ações às quais o homem virtuoso é induzido pelo conhecimento adequado são percebidas como boas.

A propósito do conhecimento adequado daquilo que é útil, será talvez o caso de notar que, ainda que incumba à razão julgar o que é verdadeiramente útil, ou seja, aquilo que incrementa maximamente e duravelmente a potência do indivíduo na sua inteireza, nem sempre a razão é capaz de concluir com bom êxito a sua tarefa. Como se viu, na proposição 27 da Parte IV Espinosa assegura que o juízo que a razão emite sobre a utilidade do conhecimento, – ou seja, sobre aquilo que a razão, pela própria natureza, deseja –, é um juízo certo. Nesse caso,

com efeito, a razão não deve lidar com as dificuldades com as quais, ao contrário, se defronta quando se trata do conhecimento de outros bens. O conhecimento que a razão deseja e que, por consequência, julga um bem, é o conhecimento *sub specie aeternitatis*, ou seja, é a pura especulação, enquanto os outros bens concernem ao corpo e à mente na sua existência na duração e, por isso, não poderão jamais ser conhecidos adequadamente. De fato, a razão não pode jamais conhecer adequadamente a duração desses objetos do desejo, nem eliminar o fator tempo que torna inevitavelmente incerto o juízo sobre um bem futuro. Por isso, o cálculo da verdadeira utilidade é amiúde impossível ou aproximativo e, por isso, “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal que temos não é senão abstrato, ou seja, universal, e [...] o juízo que formulamos sobre a ordem das coisas e sobre o nexos das causas, para poder determinar o que é, no momento presente, bom ou mau, é mais imaginário do que real” (ESPINOSA, 1998, IV, P 62 e Props. 65-66). O conhecimento do bem nas virtudes práticas sofre, portanto, de uma inadequação não somente na percepção de algo como um bem, mas também por aquilo que concerne o juízo sobre a utilidade daquela coisa, um juízo que permanece em parte confiado à imaginação e aos seus universais abstraídos da dimensão eterna na qual a razão emite os próprios juízos. Donde, o privilégio do valor da pura especulação, que é aquilo que a razão deseja e julga útil para si mesma; nesse campo, de fato, a razão não poderá jamais errar julgando o que é o verdadeiro útil e, portanto, o verdadeiro bem, porque a pura especulação se compõe somente de ideias adequadas e, enquanto tais, alheias à dimensão do tempo.

III. DEUS, O BEM, O MAL E A VIRTUDE

Desde o *Tratado sobre a emenda do intelecto*, o modelo ideal que o homem deveria perseguir na busca pela perfeição fora apresentado como alternativa àquela plena compreensão da necessidade do universo que o homem não poderá jamais atingir, e na qual a noção de bem não teria mais significado:

“como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem” (ESPINOSA, 2015, §13, p.360).

A noção de bem encontrava aqui a sua colocação no processo de indefinida aproximação a um modelo ideal jamais alcançado; o modelo e, por consequência, a noção de bem existiam exatamente porque a perfeição à qual a natureza humana tende não é jamais plenamente realizada. Os valores morais, então, desde o início da sua especulação, são apresentados por Espinosa como a alternativa à posse plena da perfeição e à beatitude.

A ideia do modelo ao qual se tende, em um processo indefinido de aproximação, voltava no *Breve Tratado* (ESPINOSA, 2012, I, 10 E II, 4) e dessa reflexão é devedora o prefácio da Parte IV da *Ética* no qual Espinosa abre o capítulo da moral que se funda sobre ideias adequadas:

“No que se refere ao bem e ao mal, tampouco estes indicam qualquer coisa de positivo nas coisas consideradas em si mesmas e não são nada mais do que modos de pensar, ou seja, noções que formamos mediante o confronto das coisas entre elas. De fato, a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e indiferente. Por

exemplo, a música é boa para o melancólico, má para aquele que sente dor; para o surdo, por outro lado, não é nem boa nem má. Em verdade, ainda que as coisas sejam assim, devemos, todavia, conservar esses vocábulos. De fato, uma vez que desejamos formar uma ideia de homem como modelo da natureza humana ao qual olhamos, será, todavia, útil para nós conservar esses dois vocábulos *com aquele significado que eu disse*. De agora em diante, portanto, entenderei como bem aquilo que sabemos com certeza que é um meio para nos aproximar sempre mais do modelo da natureza humana que nos propusemos. E por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que impede que reproduzamos o mesmo modelo” (ESPINOSA, 1998, IV, prefácio).

As palavras que sublinhei nesse trecho mostram bem como Espinosa não defende de forma alguma que a natureza dos valores propostos por ele seja diversa da natureza dos valores da imaginação. Trata-se, em ambos os casos, de entes de razão, como já se tinha afirmado no *Breve Tratado*, ou seja, de relações entre as coisas e o sujeito e de estados do sujeito – sentimentos, como sabemos –, e não de propriedades das coisas ou de relações entre as coisas. Além disso, a crítica dos valores da imaginação no Apêndice da Primeira Parte se concentrava sobre o fato de que, por causa do preconceito finalístico, os homens não reconhecem a subjetividade do juízo de valor, mas pretendem fazer do bem e do mal propriedades objetivas das coisas¹¹. Até aqui, nenhuma novidade, por-

11 Sobre isso, Hume, com uma citação da Apêndice da primeira parte da *Ética*, em que as ideias do bem e do mal haviam sido assimiladas àquelas do calor e do frio, faz uma grande homenagem a Espinosa: “Vice and virtue [...] may be compar’d to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: and this discovery in morals, like the other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative science” (itálicos meus) (HUME, 1980, III, I, p.469). Cf. “Unde has formare debuerunt notions, quibus rerum naturas explicarent, scilicet, *Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, et Deformatatem*” (ESPINOSA, 1998, I, apêndice). Onde o erro

tanto, em relação às obras precedentes. A grande novidade, na *Ética*, em relação ao *Breve Tratado*, mas também em relação ao Prefácio da Parte IV é, ao contrário, a identificação do conhecimento do bem e do mal a um sentimento. Mas essa aquisição reforça ulteriormente a tese segundo a qual a moral é própria apenas daquela terra de fronteira em que o homem habita, imerso pela metade na eternidade e na adequação graças à sua razão e pela metade na duração e na inadequação graças à sensibilidade e à imaginação. Os sentimentos, de fato, são próprios apenas de entes capazes de ver aumentada ou diminuída a sua potência, ou seja, sua realidade ou perfeição, e não podem jamais ser experimentados por quem é inteiramente perfeito, ou seja, Deus.

Deus, sendo dotado apenas de ideias adequadas, não conhece nem a alegria do aumento da perfeição, nem a tristeza da sua diminuição:

“Deus é isento de paixões, e não é tocado por nenhum afeto de alegria ou de tristeza. Demonstração: Todas as ideias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras, isto é, adequadas; e por isso Deus é isento de paixões. Além disso, Deus não pode passar nem a uma maior, nem a uma menor perfeição e, por isso, não é tocado por nenhum afeto de alegria ou de tristeza” (ESPINOSA, 1998, v, P17).

Uma mente dotada apenas de ideias adequadas, como aquela de Deus, não teria nenhuma ideia dos valores morais: “quem nasce livre, e permanece livre, não tem senão ideias adequadas, e por isso não tem nenhum conceito do mal (...) e conseqüentemente tampouco do bem” (ESPINOSA, 1998, IV, P68 Dem.). Adequação e sentimentos de passagem como a

denunciado por Espinosa consiste em considerar que essas noções “expliquem a natureza das coisas”.

alegria e a tristeza são incompatíveis. Portanto, Deus, o único ente que pode corretamente dizer-se livre, não conhece nem o significado de bem e de mal, e está, literalmente, para além do bem e do mal. Ora, se o verdadeiro bem e o verdadeiro mal fossem ou pudessem ser conhecidos por meio da razão, necessariamente se teria uma ideia adequada deles e, por definição, Deus conheceria o bem e o mal, uma vez que no seu intelecto ocorrem apenas ideias adequadas. Uma razão a mais para sustentar a tese segundo a qual os valores não são aplicáveis à natureza e pertencem apenas ao mundo humano. Além disso, se todos os intérpretes concordam em considerar que os valores morais, em Espinosa, não pertencem a Deus, por coerência, reconhece-se que esses mesmos valores não podem consistir em ideias adequadas¹².

Diferente, porém, é o caso da virtude. Se a virtude é a capacidade de produzir efeitos que podem ser compreendidos por meio exclusivo das leis da natureza de quem age, se virtuoso é quem age por força exclusiva das leis da própria natureza, ou seja, seguindo conhecimentos adequados e, sobretudo, se virtude e potência são a mesma coisa, a Deus, cuja essência é potência (ESPINOSA, 1998, I, PII, Doutra maneira e escólio; P 34), que não depende de outrem nas suas ações (ESPINOSA, 1998, I, PI7), e que possui apenas ideias adequadas, pode-se bem atribuir a posse da virtude. Deus não conhece nem o bem nem o mal, mas pode dizer-

12 E certamente não é possível remover o obstáculo argumentando que Deus está acima da moral porque está acima da razão, como faz Landucci (2001, p. 407), visto que um dos pilares da metafísica e da teoria do conhecimento de Espinosa consiste exatamente na identidade entre as ideias adequadas da razão humana e as ideias adequadas possuídas por Deus. Veja-se *Ethica*, II, Prop. 43: “a nossa mente, enquanto percebe verdadeiramente as coisas, é parte do intelecto infinito de Deus (*pelo corolário da prop. 11 dessa parte*); e por isso é tão necessário que as ideias claras e distintas da mente humana sejam verdadeiras, quanto é necessário que o sejam as ideias de Deus”.

se maximamente virtuoso. Tal fato produz uma consequência paradoxal, mas incontornável. Quanto mais o homem progride no conhecimento adequado, tanto mais se torna virtuoso, tanto mais deixa para trás a noção de bem e de mal e tanto mais se torna igual a Deus. Parafraseando a demonstração da proposição 68 da Parte IV, poderíamos dizer que

“é livre aquele que é guiado pela só razão; mas quem é guiado pela só razão é virtuoso; quem, então, nasce livre e permanece livre não possui em si senão ideias adequadas e, por isso, é inteiramente virtuoso e não possui nenhum conceito do bem e do mal”.

IV. UMA BOA RAZÃO PARA CONFIAR AO SENTIMENTO A ORIGEM DO BEM E DO MAL

Chegou o momento de nos perguntar o que pode ter levado Espinosa a esse caminho, ou seja, à fundação do bem e do mal no sentimento, um caminho, como se disse, característico da *Ética* em relação às obras precedentes. No fundo, se Espinosa queria sublinhar que a moral é ligada somente à condição humana, teria sido suficiente a teoria segundo a qual a noção de bem implica a construção de um modelo não alcançável pela mente finita, como fizera desde o *Tratado da emenda do intelecto*, o que lhe teria permitido igualmente excluir Deus do conhecimento do bem, mas que lhe teria também consentido confiar à razão o conhecimento do bem e do mal, consistindo o valor na adequação, ou não, dos meios à finalidade da realização daquele modelo.

Podemos oferecer ao menos duas boas razões para a escolha da *Ética*. A primeira se impõe, e é a própria estrutura da Parte IV a exibi-la. A Parte IV, de fato, abre-se enfrentando o tema do poder da verdade em

relação aos afetos. A primeira proposição da Parte IV diz assim: “Nada que a ideia falsa tenha de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro” (ESPINOSA, 1998, IV, P1). Desde essa primeira proposição é declarado, claramente, que o conhecimento verdadeiro não pode modificar as ideias inadequadas da imaginação e, portanto, não pode nem ao menos eliminar os afetos que são a face emocional das ideias inadequadas. A verdade nada pode contra as paixões até que a própria verdade assuma um semblante que, colocando-se no mesmo plano do erro, torne-se capaz, por isso, de se lhe opor. Remetendo à segunda Parte, o escólio da primeira proposição da Parte IV reafirma que as ideias inadequadas da imaginação não podem ser eliminadas pela verdade, mas somente por outras imagens opostas às primeiras – a imagem do bastão quebrado na água não será corrigida pelo conhecimento de que o bastão não está quebrado, mas apenas pela imagem do mesmo bastão fora da água –, e pela mesma razão as afecções do corpo que se refletem nos afetos da mente não podem ser modificadas pelos juízos verdadeiros, mas apenas por outros afetos (ESPINOSA, 1998, IV, P1)¹³. O desejo endereçado a alguma coisa que é nociva ao corpo na sua inteireza cessa ou se atenua apenas se o pensamento do dano que aquela coisa pode trazer à saúde induz um sentimento de aversão por aquela mesma coisa. Então, se o conhecimento do bem e do mal consistisse em juízos verdadeiros – aquilo que sabemos, com certeza, ser útil ao conjunto do corpo e da mente – aquele conhecimento nada poderia contra as paixões desenca-

13 “e assim as outras imaginações com as quais a mente erra, seja que indiquem a natural constituição do corpo, seja que indiquem que a sua potência de agir aumentou ou diminuiu, não são contrárias à verdade, nem desaparecem em presença da verdade. [...] As imaginações não desaparecem pela presença da verdade, enquanto verdade; mas porque intervêm outras imaginações mais fortes que excluem a presente existência das coisas que imaginamos, como demonstramos na prop. 17, parte II”.

deadas pela imaginação e contra os valores que derivam dos desejos da imaginação. Porém o projeto da *Ética* é exatamente aquele de favorecer a vida segundo a razão, dessa forma, se o conhecimento do bem e do mal consistisse em uma série de ideias adequadas, o projeto espinosano teria fracassado no ponto de partida, visto que a verdade, por si mesma, não tem nenhuma eficácia sobre as paixões.

Espinosa deve ter-se convencido de que apenas *identificando* o bem e o mal – todo bem e todo mal – com um sentimento seria possível construir uma teoria que explicasse o conflito que os valores que derivam de ideias adequadas podem instaurar e tentar vencer contra os valores da imaginação. Ou seja, somente se *todos* os valores se identificam com um afeto, eles podem entrar em conflito uns com os outros. Esta hipótese encontra suporte na proposição 15 da Parte IV. Nesta altura, valendo-se do que foi alcançado na proposição 14, ou seja, o fato de que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal possui um aspecto pelo qual *é* um afeto e, por esse aspecto, gera um desejo, Espinosa mede a força desse desejo em relação aos desejos desencadeados pelos afetos que nascem de um conhecimento não verdadeiro e que, assim, assinalam o predomínio das forças externas e das ideias inadequadas que decorrem desse predomínio: “Do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, *enquanto esse é um afeto*, nasce necessariamente um desejo...”. A perspectiva de alegria que deriva do pensamento daquilo que é realmente útil faz com que ele seja conhecido como um bem e, assim, faz com que ele seja desejado, e esse desejo pode entrar em conflito com outros desejos, ou seja, com aqueles que nascem da previsão de alegria ligada à posse de coisas aparentemente úteis, conforme o estabelecido pela celeberrima proposição 7, evocada na demonstração da 14, segundo a qual “*affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortio-*

affectedu coërcendo” (ESPINOSA, 1998, IV, P7). Essa proposição, além do mais, introduz claramente a seguinte, a proposição 8, na qual o conhecimento do bem e do mal é identificado com a alegria e com a tristeza, reforçando a impressão de que seja precisamente na necessidade de assegurar uma base teórica crível ao conflito entre os valores da razão e os da imaginação que se deve procurar a origem da tese espinosana sobre o nascimento das distinções morais. A proposição 15, em suma, começa a explicar por que a razão é, na maior parte das vezes, vencida pelos desejos suscitados pelos conhecimentos inadequados. O combate da razão contra as paixões é sempre um combate de afetos, geralmente mais fracos, contra outros afetos, geralmente mais fortes, como depois também Hume irá repetir (HUME, 1980, II, III, III, p.415)¹⁴.

Ademais, a proposição 8 volta a ser mencionada naquelas proposições que pareceriam, ao contrário, atribuir inteiramente à razão o conhecimento do verdadeiro bem, e por consequência, a capacidade de determinar as ações tanto quanto podem fazê-lo as paixões. Refiro-me ao grupo de proposições que se inicia na proposição 59 e que é dedicado, positivamente, exatamente ao poder da razão sobre as ações: “A todas as ações às quais somos determinados por um afeto que é paixão,

14 D. Hume ecoa de perto Espinosa: “Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse”, em que ressoa a proposição 7 da Parte iv da *Ética*; *Ibid.*: “’Tis impossible [...] that [a] passion can be oppos’d by, or be contradictory to truth and reason”, que ecoa a primeira proposição da Parte iv da *Ética*. Hume também irá justificar a tese da origem emotiva das distinções morais com a incapacidade da razão de produzir diretamente uma ação. Cf. D. Hume: “Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv’d from reason; and that because reason alone, as we have already prov’d, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason” (HUME, 1980, III, I, I, p. 457).

podemos, sem este, ser determinados pela razão” (ESPINOSA, 1998, IV, P59). Pouco depois, no decorrer da demonstração da proposição 63, na tentativa de demonstrar que quem é guiado pela razão faz o bem por desejo do bem e não para evitar o mal, Espinosa ratifica que

“o desejo que nasce da razão pode nascer só do afeto da alegria que não é paixão, isto é, de uma alegria que não pode ter excesso; não, ao contrário, da tristeza e, *portanto*, esse desejo (*pela proposição 8 desta parte*) nasce do conhecimento do bem, e não do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P63).

Novamente é evocada a proposição 8, onde o conhecimento do bem havia sido identificado com a alegria. O fato de que a razão opere sempre diretamente tendo em vista o bem e não para evitar o mal é justificado com o fato de que os afetos induzidos pela razão são somente a alegria e o desejo e não a tristeza, e é porque a alegria faz perceber como um bem aquilo que a provocou que “com o desejo que nasce da razão buscamos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P63 corol.). A ação que tem como origem a razão, portanto, não é causada diretamente pelo conhecimento que a razão tem daquilo que é verdadeiramente útil, mas pela alegria que aquilo que é verdadeiramente útil provoca na mente e que, fazendo-o conhecer como um bem, faz com que seja desejado. E é por isso, ou seja, porque existem desejos suscitados pela alegria causada pelo conhecimento do verdadeiro útil, que a razão pode determinar uma ação tanto quanto as paixões.

Não é essa a única ocasião em que, em proposições nas quais o racionalismo ético de Espinosa emerge prepotente, por meio de remissões internas se reafirma que os juízos da razão tornam-se juízos de valor apenas graças à intervenção da alegria e da tristeza. Tome-se a demonstração da proposição 35: “uma vez que cada um, segundo as leis

de sua própria natureza, procura aquilo que julga bom e se esforça em remover aquilo que julga mau (*pela prop. 19 dessa Parte*); e, além disso, já que, segundo o ditame da razão, aquilo que nós julgamos bom ou mau é necessariamente bom ou mau...” (ESPINOSA, 1998, IV, prop.35, Dem.). Aqui se fala de um juízo da razão que especifica aquilo que é *necessariamente* bom ou mau, e esse juízo, por meio da remissão à proposição 4I da segunda Parte, é indicado explicitamente como pertencente ao conhecimento de segundo gênero, aquele cujos conhecimentos não podem ser negados sem cair em contradição. Não se poderia pedir uma afirmação mais decidida na direção que remete à razão os conceitos do bem e do mal. Mas o juízo da razão sobre o bem e o mal é apresentado como um caso particular de juízo geral sobre o bom e o mau. Espinosa quer mostrar que a partir de *todo* juízo de bondade ou de maldade deriva necessariamente uma ação determinada e, portanto, também dos juízos nos quais alguma coisa é julgado boa ou má “segundo os ditames da razão”. Para que essa demonstração seja eficaz é necessário que todos os juízos de valor tenham alguma coisa em comum, e a demonstração da proposição 19 da Parte IV, à qual a demonstração da 35 remete, indica exatamente qual é a característica comum a todos os juízos sobre o bem e o mal que faz com que cada um procure necessariamente aquilo que julga como bem: “O conhecimento do bem e do mal (*pela proposição 8 desta parte*) é o próprio afeto de alegria ou de tristeza enquanto somos conscientes dele” (ESPINOSA, 1998, IV, P19, Dem.) – assim começa a demonstração –, mas –, continua –, como tínhamos apreendido com a proposição 28 da Parte terceira, a mente, por sua natureza, esforça-se sempre em buscar aquilo que imagina trazer-lhe alegria e esse esforço coincide com a própria essência do homem; por isso, cada um, conclui a demonstração, “segundo as leis da própria natureza, necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV,

P19, Dem.), e isso vale também para os juízos da razão. Ou seja, os juízos da razão determinam necessariamente a ação porque, como todos os juízos que concernem a utilidade presente ou futura, implicam a previsão da alegria e, por isso, fazem conhecer aquilo que é útil como um bem, suscitando o desejo de buscá-lo. De novo, falando propriamente, a razão não julga verdadeiramente que alguma coisa é um bem, mas que alguma coisa é útil, enquanto a previsão da alegria e o desejo que dela deriva se encarregam de transformar esse juízo de fato em juízo de valor.

V. MAIS UMA BOA RAZÃO PARA CONFIAR AO SENTIMENTO A ORIGEM DO BEM E DO MAL

Ter identificado na teoria da ação a primeira razão para confiar ao sentimento o nascimento dos valores morais nos conduz diretamente à segunda razão que justifica essa escolha, e pelas mesmas proposições 19 da Parte IV e 28 da Parte III que acabamos de lembrar. A teoria da ação, dentro da qual Espinosa constrói a própria teoria moral, é, obviamente, estritamente determinista. Tendo, com firmeza, rejeitado a existência do livre arbítrio, Espinosa não pode certamente propor uma livre escolha entre a moral da razão e a moral da imaginação. Identificando o bem com a alegria Espinosa obtém, pelo contrário, que a escolha do verdadeiro bem se torne uma consequência necessária da *natureza* da mente que possui ideias adequadas.

Para reconstruir a estratégia de Espinosa, nesse caso, devem-se seguir os caminhos por meio dos quais se especifica a relação entre a alegria e o esforço de auto-conservação, desde a proposição 9 da terceira Parte até a proposição 19 da Parte IV. Note-se que o esforço de auto-conservação, segundo o escólio da proposição 9 da Parte III, é vontade,

quando se refere à mente, é apetite – *appetitus* –, quando se refere à mente e ao corpo, é desejo – *cupiditas* – quando somos conscientes do próprio apetite. (ESPINOSA, 1998, III, P9, Dem.)¹⁵ A dinâmica do esforço de auto-conservação é, portanto, crucial se se deseja defender que a vontade é sempre determinada, até mesmo quando dirigida ao verdadeiro bem.

Na proposição 9 da terceira Parte, portanto, lê-se que “a mente, seja enquanto possui ideias claras e distintas, seja enquanto possui ideias confusas, esforça-se para perseverar no seu ser [...] e é consciente desse esforço” (ESPINOSA, 1998, III, P9, Dem.). No escólio, Espinosa conclui que o apetite, ou seja, o esforço de auto-conservação, referido à mente e ao corpo,

“não é nada mais do que a própria essência do homem, de cuja natureza derivam necessariamente as coisas que servem à sua conservação; e, por isso, o homem está determinado a fazer tais coisas. [...] Resulta, portanto, a partir de todas essas coisas, que nós não procuramos, desejamos, apeteçemos, nem desejamos algo porque consideramos que seja bom; mas, ao contrário, que nós julgamos boa alguma coisa porque nós a procuramos, a queremos, apeteçemos e a desejamos” (ESPINOSA, 1998, III, P9, esc.).

Espinosa faz, assim, o juízo de valor seguir o desejo: julga-se um bem aquilo que é desejado e não vice-versa. Por isso, os juízos de valor va-

15 “Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad mentem, et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”.

riam segundo os desejos dos indivíduos, e os desejos, por sua vez, variam segundo a diferente natureza dos indivíduos. Trata-se de uma tese de caráter geral, que vale para todos os juízos de valor, seja para aqueles da imaginação, seja para aqueles derivados de juízos da razão sobre o verdadeiro útil. O enunciado da proposição 9, de fato, afirma clarissimamente que a proposição se refere seja à razão seja à imaginação: “A mente, *seja enquanto possui ideias claras e distintas, seja enquanto possui ideias confusas...*” (ESPINOSA, 1998, IV, P9); o homem que possui ideias claras e distintas desejará coisas diferentes do homem que tem ideias obscuras e confusas, mas o valor moral nasce, em ambos os casos, como consequência dos seus diferentes desejos que derivam das suas diferentes ideias e é sempre expressão da mesma essência de cada indivíduo no seu esforço de auto-conservação.

O juízo de valor do qual, no escólio da proposição 9 da terceira Parte, exclui-se a prioridade em relação ao desejo é um hipotético juízo que seja independente do próprio desejo. As coisas se apresentarão de modo oposto uma vez esclarecido que todo juízo de valor coincide com a alegria ou com a previsão da alegria e que a alegria é satisfação do desejo. Entre as proposições 12 e 28, especifica-se a ligação entre a alegria e o desejo: o desejo tende àquilo que se imagina produzir alegria. Portanto, quando se diz que julgamos bom aquilo que desejamos, considera-se que julgamos bom tudo aquilo ao qual o desejo tende, ou seja, a alegria: “apetecemos e nos esforçamos para que exista aquilo que imaginamos que conduza à alegria” (ESPINOSA, 1998, III, P28, Dem.). O escólio da proposição 39 da terceira Parte, religando-se à proposição 9, pode assim traduzir o bem na alegria que deriva da satisfação do desejo:

“Aqui, por bem entendo *todo gênero de alegria* e qualquer coisa, além disso, que conduza a ela e, sobretudo, aquilo que satisfaça um desejo, quaisquer seja. Por mal, ao contrário, entendo todo tipo de tristeza e, sobretudo, aquilo que frustra o desejo. Acima, de fato, (no escólio da p. 9 dessa parte) mostramos que nós não desejamos alguma coisa porque consideramos que seja boa, mas, ao contrário, chamamos bem aquilo que desejamos; e, conseqüentemente, chamamos mal aquilo ao qual somos contrários; por isso, cada um julga ou estima, *segundo o próprio afeto*, aquilo que é bem ou que é mal, aquilo que é melhor ou que é pior e, enfim, aquilo que é ótimo e aquilo que é péssimo. Assim, o avaro considera que seja ótima a abundância de dinheiro e péssima a sua falta...” (ESPINOSA, 1998, III, P39, esc. [grifo meu])

Nesse trecho deve ser valorizada a remissão ao escólio da proposição 9, no qual se demonstrou que o juízo de valor segue o desejo, e o desejo exprime o esforço de permanecer no próprio ser que é comum à mente que possui ideias adequadas e à mente que possui ideias inadequadas. As previsões de alegria, os desejos e, enfim, os juízos de valor que derivam das ideias adequadas e das ideias inadequadas serão, obviamente, diferentes, mas aquilo que distingue as mentes que têm conhecimentos inadequados das outras não é a dependência do juízo de valor da alegria, ou seja, da satisfação do desejo, que vale em absoluto para todas as mentes, mas apenas as ideias que a mente possui e das quais o desejo deriva.

Depois que a proposição 8 da Parte IV mostrou que o conhecimento do bem e do mal é a consciência da alegria, ou seja, da satisfação do desejo, a proposição 19 da Parte IV pode, enfim, enunciar que “cada um, segundo as leis da sua própria natureza, *necessariamente* procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV, P19), e assim o demonstra:

“O conhecimento do bem e do mal (*pela p. 8 dessa parte*) é o próprio afeto de alegria ou de tristeza, enquanto somos conscientes dele; e por isso (*para a p. 28 da parte III*) cada um necessariamente procura aquilo que julga ser bom e, ao contrário, rejeita aquilo que julga ser mau. Mas esse apetite não é nada mais do que a própria essência ou natureza do homem (*pela def. de *Apetite que se vê no escólio da Prop. 9, p. III e pela def. dos Afetos**). Cada um, então, exclusivamente pelas leis da sua natureza procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau etc.” (ESPINOSA, 1998, IV, P 19, Dem.).

A busca necessária daquilo que cada um julga ser um bem se justifica *somente* graças ao fato de que julgar alguma coisa como um bem equivale a julgar que aquela coisa provocará alegria; desse modo, com efeito, a busca daquilo que se julga um bem se torna expressão necessária do esforço na direção do aumento da própria potência na qual se exprime a natureza de todo indivíduo.

Quando se pensava que o juízo de valor fosse independente do desejo se afirmava que “não procuramos, queremos, apeteçemos, nem desejamos alguma coisa porque consideramos que seja boa; mas, ao contrário, julgamos boa alguma coisa porque a procuramos, a queremos, a apeteçemos e a desejamos” (ESPINOSA, 1998, III, P 9); porém agora que sabemos que o juízo de valor coincide com a alegria e que o desejo tende sempre àquilo que provoca alegria, pode-se afirmar o oposto, ou seja, que “cada um, segundo as leis da sua própria natureza, necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou ruim” (ESPINOSA, 1998, IV, P19, Dem.). O raciocínio completo de Espinosa é o seguinte: cada ser se esforça para auto-conservar-se, e esse esforço é a expressão necessária da sua própria natureza, nada o precede, logo não existe uma noção de bem e de mal independente desse esforço à qual esse esforço tenda, mas julgamos bom aquilo a que o esforço de auto-conservação, e portanto o desejo, se dirige (ESPINOSA, 1998, III, P 9). O esforço de cada ente tende

necessariamente ao incremento da própria potência, logo cada ente tende a realizar ações das quais derivará o sentimento da alegria (ESPINOSA, 1998, III, Props. 12-28); bom é, portanto, aquilo que se prevê que satisfaça o desejo proporcionando alegria (ESPINOSA, 1998, III, P 39 e IV, P 8); por isso, cada um “exclusivamente pelas leis da sua natureza necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV, P 19), ou seja, aquilo que prevê que irá satisfazer o próprio desejo. E isso vale seja para o homem que tem ideias adequadas, seja para o homem que não as possui.

Como se viu, a remissão à proposição 8 mediada pela 19 é fundamental também na proposição 35 da Parte IV porque somente por meio dessa remissão justifica-se a tese segundo a qual o juízo de valor fundado sobre a razão produz necessariamente uma ação conforme, visto que, *pela própria natureza*, a mente se esforça para alcançar aquilo que lhe traz alegria. Esse esforço é um dado primitivo, não deriva de outra coisa, já que exprime a própria natureza da mente, e as ações que denominamos voluntárias não são nada mais do que a expressão desse esforço. Esse esforço está inscrito na própria natureza humana, portanto irá se endereçar a bens diferentes segundo as diferentes previsões de alegria que a mente projetar; em última instância, segundo os diferentes conhecimentos e as diferentes constituições de cada indivíduo. O avaro, sabe-se, necessariamente procura o dinheiro, mas o filósofo necessariamente irá procurar o verdadeiro útil e a beatitude. A mente, então, pelo seu aspecto eterno do qual a razão é a expressão, irá exprimir sua própria natureza no esforço e, portanto, no desejo do conhecimento:

“O esforço de conservar a si mesmo não é nada além da essência da própria coisa [...]. Mas a essência da razão não é nada mais do que a nossa mente enquanto compreende de forma clara e distin-

ta [...], portanto, tudo aquilo que nos esforçamos para fazer com a razão não é nada mais do que compreender”; “a mente, enquanto raciocina, não poderá conceber nada de bom para si senão aquilo que a conduz compreender” (ESPINOSA, 1998, v, P 26, Dem.).

Por isso, o supremo bem da razão é o conhecimento de Deus (ESPINOSA, 1998, v, Props. 26–28). Como Espinosa dirá no capítulo IV do apêndice à Parte IV: “o fim último do homem que é guiado pela razão, ou seja, o seu supremo desejo, com o qual ele tenta moderar todos os outros, é aquele pelo qual é levado a conceber adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência”; os desejos podem ser vencidos apenas por outros desejos e a razão possui os seus.

A filosofia de Espinosa é toda voltada a produzir uma mutação dos conhecimentos e, portanto, dos desejos; em última instância, uma mutação da natureza do agente, uma mutação da qual irá derivar, necessariamente, uma mutação na especificação dos bens e nas ações, porque, mudando a natureza da mente, serão diferentes as coisas que provocam alegria e que serão, desse modo, desejadas. Não por acaso, o supremo bem no qual consiste o conhecimento de Deus comporta um componente afetivo: a alegria; naturalmente: “quem conhece as coisas (com o terceiro gênero de conhecimento) *passa à mais alta perfeição humana e, conseqüentemente (pela Def. 2 dos Afetos) é tocado pela alegria mais alta*” (ESPINOSA, 1998, v, P 27, Dem.) (itálicos meus). O componente afetivo é intrínseco ao juízo de valor e, ao mesmo tempo, exprime a natureza do sujeito e motiva a sua ação. Por isso, o homem que usa a razão não poderá senão desejar o seu verdadeiro útil. E por isso, em última análise, ou seja, porque o comportamento segundo a razão não é fruto de uma livre escolha, mas consequência necessária dos desejos que derivam da posse de ideias adequadas, a virtude não espera um prêmio, mas é um prêmio em si mesma. A ação virtuosa, de fato, é a satisfação de um desejo.

SPINOZA AND THE KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL

ABSTRACT: The definitions of good and evil that open Part iv of Ethics seem to position Spinoza definitely among philosophers who considered it possible to define them by means of propositions susceptible of truth and falsity, bringing thus the origin of these notions back to the reason. On the other hand, proposition 8 of the same part states unequivocally that the knowledge of moral values is entirely reducible to an emotional state. Given this apparent paradox, it is then a question of whether and how the definitions of good and evil and proposition 8 of Part iv can be reconciled. The article shows that the philosophy of Spinoza seeks to produce a mutation of the knowledge and therefore of the desires; ultimately, a mutation of the nature of the agent, from which follows necessarily a mutation in the specification of goods and actions, because, by changing the nature of the mind, the things that will cause joy and be thus desired will be different. Not by chance the supreme good, the knowledge of God, has an affective component: joy. We aim to show that the affective component is intrinsic to the value judgment and, at the same time, expresses the nature of the subject and motivates its action. Hence, the man who uses reason can not but desire what is truly useful to him.

KEYWORDS: Spinoza, well, evil, affection, judgment, useful

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

- BROAD, C. D. (1944), *Five Types of Ethical Theory*. London, Kegan Paul.
- DELLA ROCCA, M. (2008). *Spinoza*, London and New York, Routledge, p. 175-205.
- ESPINOSA (1998). *Ethica*. Tradução italiana de Emilia Giancotti, Milano, Editori Riuniti.
- _____ (2014). *Breve tratado*. Tradução de Fragoso, E., e Oliva, L.C., Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2015). *Tratado da emenda do intelecto*, tradução de Cristiano Novaes de Rezende, Campinas: Editora da Unicamp.
- FRANKENA, W. (1977). *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, “Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel”, p. 15-44.
- GARRETT, D (1996). *Spinoza’s ethical theory*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge U. P., p. 267-314.
- HUME, D (1980). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press.
- KLEVER, W. (1993). *More About Hume’s Debt to Spinoza*, “Hume Studies”, XIX, p. 55-74.
- LANDUCCI, S (2001). *L’etica e la metaetica de Espinoza*, “Rivista di filosofia”, XCII.
- ROHATYN, D. A. (1976). *Spinoza’s emotivism*, in *Spinoza’s Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, ed. J. B. Wilbur, Assen, Van Gorcum.

A TRIPLA RAIZ DA NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ

Edgar Marques*

Professor, Universidade Estadual do Rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, Brasil

edgarm@terra.com.br

RESUMO: O principal objetivo deste artigo é mostrar, contra as interpretações da filosofia de Leibniz que tendem a reduzir sua noção de substância a uma concepção derivada unicamente de considerações de natureza lógica, que o conceito leibniziano de substância possui raízes lógicas, físicas e teológicas que são mutuamente independentes.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Couturat, Metafísica, Substância, Força.

* CNPq

Como é sobejamente conhecido, Leibniz, em oposição, por exemplo, a Espinosa, recusa a tese monista de que existe uma única substância, sustentando, ao contrário, que há infinitas substâncias individuais. Essa ontologia pluralista decorre da consideração de que – tomando aqui mais uma vez Espinosa como contraste – para Leibniz nem a infinitude nem a existência necessária são as marcas definidoras da substancialidade. Substâncias são, de acordo com Leibniz, entes que são unos, ativos e autônomos. Para que um ente possa ser caracterizado, então, como uma substância, e não como mero modo, basta que ele satisfaça às condições da unidade, atividade e autonomia.

A hipótese interpretativa que buscarei apresentar e desenvolver no presente artigo é a de que essa noção leibniziana de que substâncias são entes unos, ativos e autônomos – concepção essa que abre espaço para a possibilidade de haver infinitas substâncias – possui três raízes distintas, mutuamente independentes e complementares – a saber: lógica; física; teológica –, sendo, a meu ver, portanto, parciais e arbitrárias as interpretações que buscam reconstruir essa noção – e com ela toda a metafísica de Leibniz – a partir de um único princípio do qual o sistema como um todo pudesse ser deduzido ou – no caso de não se fazer explicitamente apelo à sempre sedutora ideia de dedução – sobre o qual ele de alguma forma repousaria.

O mais tradicional e influente exemplo de uma interpretação parcial do pensamento de Leibniz – no sentido que estou sublinhando aqui – pode ser encontrado na obra de Louis Couturat. Em 1901 Couturat publica seu célebre livro *La Logique de Leibniz*¹, no qual ele

1 COUTURAT, L., *La Logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan, 1901.

desenvolve e fundamenta a tornada canônica tese interpretativa de que toda a metafísica de Leibniz repousa sobre a sua lógica, trazendo à luz um texto até então inédito de Leibniz² que daria, de acordo com ele, plena sustentação a essa sua asseveração. A mesma tese interpretativa é retomada por ele em um artigo publicado no ano seguinte na *Revue de Métaphysique et de Morale*³.

Tentarei, no presente texto, tornar claro, contra Couturat e contra os demais intérpretes que compartilham de seu ponto de vista ou de um ponto de vista ao dele assemelhado, que, ao lado dessa via lógica de constituição e fundamentação do conceito propriamente leibniziano de substância, há também duas outras vias igualmente trilhadas por Leibniz e que contribuem do mesmo modo para a formação desse conceito em Leibniz. Meu ponto é, assim, não apenas o de que o conceito de substância em Leibniz possui três raízes distintas, mas também que elas são mutuamente independentes, indo contra o pensamento leibniziano, portanto, qualquer tentativa de estabelecer uma hierarquia fundacional entre elas. O conceito leibniziano de substância só é, então, a meu ver, plenamente compreendido quando suas três distintas raízes são pensadas em sua independência mútua.

2 Couturat batiza esse texto com o nome de *Primae Veritates*, mas os editores da edição da Academia recentemente o rebatizaram como *Principia Logico-Metaphysica*. Ver em Leibniz, 1923, Reihe VI, Band 4, p. 1643-1649. [Doravante a referência a essa edição será feita simplesmente através do emprego da letra A seguida do número da série em algarismo romano, do número do volume em algarismo arábico e do número da página também em algarismo arábico.]

3 COUTURAT, L., “Sur la Métaphysique de Leibniz”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, I-25.

Julgo que não há outra maneira de mostrar que essas três diferentes vias de constituição e de fundamentação do conceito leibniziano de substância são mutuamente independentes a não ser fazendo uma reconstrução de cada uma delas que evidencie que elas se deixam compreender sem lançar mão de princípios e noções constituidoras de quaisquer uma das outras vias. Esse será o meu propósito nas seções que se seguem. Começarei pela apresentação da raiz lógica do conceito de substância, passando em seguida, nessa ordem, para as raízes física e teológica.

A RAIZ LÓGICA

É plenamente compreensível, a meu ver, o fascínio que o opúsculo *Principia Logico-Metaphysica*⁴ exerceu sobre Louis Couturat, determinando, em última instância, o fio condutor de sua interpretação da filosofia de Leibniz. Nesse texto Leibniz realiza um movimento aparentemente dedutivo⁵ que o leva da constatação da existência de certas verdades primárias (tais como “A é A”, “A não é não-A” ou “Se é verdadeiro que A é B, então é falso que A não é B ou que A é não-B”) até a afirmação, no último parágrafo do texto, de que substâncias corporais

4 Ver nota 2.

5 Digo tratar-se de um movimento “aparentemente” dedutivo, pois não estou seguro que seja possível formalizar as afirmações de Leibniz de maneira a mostrar que estamos efetivamente diante de uma dedução.

somente podem surgir pela ação divina de criação e perecer pelo ato divino de aniquilamento, não havendo, no rigor metafísico, processos naturais nem de geração nem de morte absoluta dos seres vivos.

Em função do problema que me interessa no presente artigo – a saber, a determinação das raízes da noção leibniziana de substância – restringirei minha análise aos elos iniciais da “cadeia dedutiva” presente em *Principia Logico-Metaphysica* e que vão da descrição das verdades primárias até a afirmação de que há noções completas que correspondem a cada substância individual.

Leibniz toma como ponto de partida nesse texto um conjunto de proposições cuja verdade é, segundo ele, indiscutível em função de sua natureza mesma, não sendo nem necessário nem possível que se fundamente a verdade delas através do apelo a alguma outra proposição que se tome como verdadeira. É nesse sentido que ele caracteriza essas verdades como sendo primárias. Todas as proposições de identidade são, para Leibniz, verdades primárias, na medida em que diante de uma proposição como “A é A” nada há a fazer a não ser assentir imediatamente a ela, não sendo nem necessário nem possível que recorramos a alguma verdade mais básica que a fundamentaria, pois não há verdade mais básica e fundamental que uma verdade desse tipo. Não apenas todas as proposições de identidade são verdades primárias, senão que podemos afirmar também que todas as verdades primárias são proposições de identidade. Sendo assim, Leibniz considera que todas as proposições verdadeiras são ou proposições de identidade ou se deixam reduzir a proposições de identidade por meio de processos de análise.

Tendo em vista que todas as proposições verdadeiras ou são proposições de identidade ou são proposições redutíveis a proposições de

identidade, parece claro que a natureza da verdade deve estar de alguma maneira associada à estrutura presente nas proposições de identidade, quer dizer, ao tipo de conexão que subsiste entre sujeito e predicado nesse tipo de proposição, uma vez que é exatamente essa estruturação peculiar que parece diferenciar essas proposições das proposições de outros tipos, tornando-as verdades primárias. Leibniz é levado, então, a refletir acerca do que torna as proposições de identidade proposições de identidade.

O que é próprio das proposições de identidade é, segundo Leibniz, que nelas a noção do termo predicado encontra-se incluída na noção do termo sujeito, de tal maneira que uma mera análise de tudo o que se encontra na noção relativa ao termo sujeito evidencia que uma noção abarca a outra. Essa constatação leva Leibniz a considerar, então, que a natureza da verdade reside precisamente na inclusão do predicado no sujeito. A relação de inclusão entre predicado e sujeito de uma proposição verdadeira expressa, no plano proposicional, segundo Leibniz, aquilo que ocorre no plano daquilo acerca do que a proposição é. Assim se em uma proposição predicativa a noção do predicado P está contida na noção do sujeito s , então a proposição é verdadeira e, no plano dos referentes, a propriedade referida pelo predicado P inere ao sujeito referido pelo termo s . Dessa maneira, em todas as proposições verdadeiras, independentemente do fato de serem necessárias ou contingentes o predicado se encontra, explícita ou implicitamente, contido no sujeito.

A concepção leibniziana da verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito não consiste, então, em um princípio não fundamentado que Leibniz simplesmente tenha tomado como ponto de partida do seu sistema, sendo, pelo contrário, uma concepção derivada

de uma análise da natureza e estrutura de determinadas proposições – a saber, as de identidade – que não podem ser senão verdadeiras.

Dessa concepção de verdade se segue, de acordo com Leibniz, que nada pode ocorrer que não tenha uma razão para a sua ocorrência, pois se existisse algo assim estaria afastada por princípio a possibilidade de que a proposição verdadeira que o descreve pudesse ser reduzida a proposições de identidade, uma vez que nessa proposição a noção do sujeito não conteria a noção do predicado. Leibniz sustenta, assim, que o Princípio de Razão Suficiente se segue da concepção da verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito.

Apesar de Leibniz expressamente afirmar o vínculo conceitual entre a concepção da verdade como inclusão, por um lado, e o Princípio de Razão Suficiente, por outro, não parece, no entanto, de maneira alguma óbvio que da ideia de que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito se siga que tem de haver sempre uma razão para que tudo que ocorre ocorra. Poderia bem ser que estivesse contida na noção do sujeito a noção do predicado cuja atribuição a esse sujeito descrevesse verdadeiramente um determinado estado de coisas – A sendo F – sem que, contudo, houvesse uma razão para que o sujeito A fosse F , em vez de simplesmente não o ser. O que a proposição verdadeira $A \text{ é } F$ descreve é unicamente o estado de coisas de A sendo F , não sendo de modo nenhum meridianamente evidente que isso signifique que é apresentada uma razão para que A seja F . A inclusão da noção de F na noção de A parece, assim, à primeira vista, garantir a correção da atribuição de F a A , mas não fornecer uma razão propriamente dita para que A seja F .

Embora Leibniz não esclareça esse ponto nesse seu opúsculo, podemos extrair, creio, do seu sistema uma solução para esse problema. Vou apresentá-la aqui de maneira algo ligeira e esquemática, pois um tratamento mais rigoroso dessa questão iria nos desviar excessivamente do tema ao qual nos dedicamos neste artigo.

Penso que nos deparamos aqui com uma dificuldade unicamente porque tendemos a compreender a ideia de continência da noção do predicado na noção do sujeito como se essa última fosse uma espécie de lista enquanto aquela seria um item que estaria ou não inventariado nessa lista. Se essa imagem da relação lista-item fosse válida, então realmente não haveria nesse caso uma conexão entre a noção leibniziana de verdade e o Princípio de Razão Suficiente, pois a constatação da mera presença de um item em uma lista não se constitui por si só em uma razão para que ele esteja lá presente. Essa dificuldade desaparece, contudo, quando pensamos essa relação de inclusão de uma maneira um pouco mais dinâmica. Interpreto a tese da inclusão como significando que, em toda proposição verdadeira em que se predica um predicado F de um sujeito A , se pudéssemos tomar a totalidade da noção relativa a esse sujeito sem o predicado em questão, então esse predicado seria implicado pelo conjunto formado pelos demais predicados integrantes dessa noção. Dessa maneira, poderíamos considerar que a presença em A desses demais predicados seria razão suficiente para que o predicado F se aplique a A , consistindo nisso a continência da noção do predicado F na noção do sujeito A .

A concepção de verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito conduz também, quando combinada ao Princípio de Razão suficiente, segundo Leibniz, à consideração de que não pode haver no mundo dois entes que sejam absolutamente idênticos no que

diz respeito às propriedades que possuam, mas que, não obstante, sejam numericamente distintos, pois tem de ser possível reconhecer neles alguma diferença predicativa para que eles possam ser distintos um do outro, caso contrário, eles seriam um e o mesmo. Dito em outros termos, se tudo o que for corretamente predicado de um determinado ente for também corretamente predicado de um outro, então não haverá razão para que eles sejam distintos, tratando-se, portanto, de um e mesmo ente.

Se em toda proposição verdadeira a noção do sujeito engloba a noção do predicado, então, afirma Leibniz, não pode haver nenhuma denominação puramente extrínseca, pois nenhuma propriedade relacional pode ser atribuída a um sujeito que não esteja fundada em uma sua propriedade intrínseca ou interna contida na noção relativa a ele. Isso implica que a cada sujeito deve corresponder uma noção que contenha em si o conjunto de tudo aquilo que pode ser corretamente afirmado dele, isto é, que contenha tudo que ocorreu, ocorre e ocorrerá a esse sujeito.

Mas isso somente pode ser válido no plano das noções se algo equivalente também for válido no plano do real, isto é, somente se as propriedades e relações inerentes aos entes denotados pelos termos que exercem a função de sujeito nas proposições tiverem nesse próprio sujeito a razão de sua inerência nele, e não em algo externo a ele. Isso significa que as modificações desses entes devem ocorrer em função de uma dinâmica interna a eles, não sendo, desse modo, produto do exercício de um tipo qualquer de influência externa sobre eles. Daí se segue que os entes fundamentais dos quais a realidade se constitui – isto é, as substâncias – devem ser tais que todas as propriedades que eles em algum momento possuem, bem como os estados nos quais eles em algum momento se encontram, têm de ter sua origem nesses próprios entes,

sendo, em certa medida, simplesmente um desdobramento da sua natureza. Dessa maneira, o que caracteriza uma substância seria precisamente o fato de que todos os seus modos possuem como razão de sua ocorrência unicamente essa própria substância, sem que haja, em sentido rigoroso, nenhum tipo de influência externa que tivesse o poder causal de produzir quaisquer alterações nela. Assim, no que respeita à posse das propriedades, substâncias são completamente autônomas.

Essas considerações confluem, assim, em uma ontologia de acordo com a qual no plano mais fundamental a realidade é composta por infinitas substâncias individuais cujos modos são determinados pela natureza interna dessas substâncias, sendo elas, portanto, plenamente ativas e autônomas.

A RAIZ FÍSICA

As reflexões filosóficas de Leibniz ao longo das décadas de 1670 a 1690 desenvolveram-se conjuntamente com suas investigações físicas, havendo uma imbricação mútua de tal monta entre elas que se torna difícil traçar fronteiras e limites que as separem de maneira estrita e rigorosa. Leibniz tanto apresenta e desenvolve razões metafísicas para sustentar certas concepções físicas quanto lança mão de noções físicas para se posicionar em relação a problemas de natureza originariamente metafísica.

Após uma formação universitária de caráter mais propriamente escolástico tardio, Leibniz adere, inicialmente de maneira entusiasmada, à concepção mecanicista cartesiana, de acordo com a qual todos os fenômenos físicos se deixam explicar através de princípios puramente geométricos, consistindo a extensão no único atributo essencial dos corpos e dependendo as leis do impacto unicamente de uma composição de movimentos. Leibniz logo se mostra, contudo, insatisfeito com a ideia de que a extensão constitua a essência dos corpos, uma vez que o recurso a essa noção não fornece por si só, segundo ele, elementos suficientes para elucidar os fenômenos mecânicos relativos aos movimentos e às colisões dos corpos. Leibniz, ao criticar o mecanicismo, tem a princípio em mente duas diferentes resistências que se encontram nos corpos e que não se deixam, de acordo com ele, explicar pela mera consideração de que os corpos são extensos: a inércia e a antitipia.

A inércia consiste em uma certa resistência natural à alteração da situação de movimento ou de repouso em que um corpo se encontra. Essa resistência pode ser percebida, por exemplo, quando um determinado corpo que se encontra em movimento colide com um corpo de dimensões menores que está em repouso relativamente ao primeiro, tendo o primeiro sua velocidade diminuída em consequência desse choque. Leibniz argumenta que não podemos explicar esse fenômeno se considerarmos que a essência dos corpos consiste unicamente na extensão, “pois a extensão é nela mesma indiferente ao movimento e ao repouso, não havendo nada que impedisse os corpos de ir juntos, com toda a velocidade do primeiro, que este conseguiria imprimir no segundo” (LEIBNIZ, 1962, Gerhardt, IV, 466)⁶. Necessitaríamos, assim, atribuir

6 Nas referências a essa edição empregamos o nome Gerhardt seguido do número

aos corpos algo além da mera extensão para podermos dar conta da inércia, uma vez que do fato de os corpos serem extensos não se segue que eles apresentem algum tipo de resistência à alteração de seu estado de movimento ou repouso, não podendo, portanto, a inércia ter sua fonte na extensão.

Da mesma forma, a antitipia – ou impenetrabilidade – também não se deixa compreender a partir da extensão, devendo ser, ao contrário, de acordo com Leibniz, pensada como sendo, no mínimo, igualmente co-constitutiva dos corpos. Se não fosse assim, não seria possível, alerta ele em carta a Arnauld de novembro de 1671⁷, diferenciar um corpo material do espaço vazio por ele ocupado, pois tanto o corpo quanto o espaço vazio são igualmente extensos, devendo, portanto, a diferença entre eles residir em uma outra propriedade. Dois anos antes, em carta a Thomasius de março de 1669, Leibniz já caracterizava a antitipia como o atributo essencial que constitui a natureza material dos corpos, embora reconhecendo que um corpo é também sempre algo extenso⁸.

Essas duas características – nomeadamente, a inércia e a antitipia – consistem, segundo Leibniz, nos dois tipos fundamentais de resistência que se encontram nos corpos e que não se derivam do fato desses serem extensos. Em carta a De Volder de 24 de março de 1699, Leibniz resume

do volume em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos.

7 “Ex posteriore, corporis essentiam non consistere in extensione, id est, magnitudine et figura, quia spatium vacuum a corpore diversum esse necesse est; cum tamen sit extensum” (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 278).

8 “Materia prima est ipsa massa, in qua nihil aliud quam extensio et $\nu\tau\iota\tau\upsilon\pi\iota\alpha$, seu impenetrabilitas; extensionem a spatio habet, quod replet; natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est, et impenetrabile, et per consequens alio occurrente (dum alterum cedere debet) mobile” (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 26).

sua posição a esse respeito do seguinte modo: “a resistência da matéria contém duas coisas, a impenetrabilidade ou antitipia e a resistência ou inércia; e é nelas duas, que estão contidas de modo igual ao largo de todo o corpo, ou seja, proporcionalmente à sua extensão, é onde eu coloco a natureza da matéria, ou princípio passivo” (LEIBNIZ, 2011, p. 1096).

Não tendo esses dois tipos de resistência sua origem no meramente geométrico ou extenso, Leibniz conclui que eles somente podem ser expressão de algo inextenso e imaterial que se constitui, por sua vez, na fonte da extensão e da materialidade. Leibniz empregará o termo “forças passivas” para se referir a essas – na falta de expressão melhor – capacidades de resistência que temos de atribuir aos corpos para além da mera extensão no intuito de podermos explicar seu comportamento no plano dos fenômenos físicos.

Mas Leibniz não considera que unicamente esses princípios de resistência dos corpos devem ser buscados para além da extensão ou do simplesmente geométrico, mas sim que também o princípio do movimento e da ação não pode residir no meramente geométrico – vale dizer, na extensão. Em *De Ipsa Natura*, de 1698, ele escreve de maneira incisiva: “Deve-se reconhecer, então, que a extensão, ou seja lá o que for que no corpo é geométrico, tomada em sua pureza, não tem nada de onde se possa extrair a ação e o movimento” (LEIBNIZ, 1962, Gerhardt, IV, 510). Além de introduzir em seu sistema filosófico forças passivas, Leibniz considera, assim, que devem existir também forças ativas, que são responsáveis pelas alterações de posição, de direção de deslocamento e de velocidade que constatamos no plano dos fenômenos corporais. Essa introdução das forças ativas deve ser feita pelo fato de o movimento não poder ter sua origem nem na extensão nem na mera materialidade, pois a massa ou matéria é por si mesma inativa, apresentando apenas a antiti-

pia e a inércia como suas propriedades constituintes. Essas características são unicamente passivas ou reativas, expressando apenas a resistência dos corpos à alteração da situação em que se encontram. Faz-se necessário, dessa maneira, introduzir, ao lado das forças passivas, também forças ativas, uma vez que de outra forma não se teria como dar conta da origem do movimento.

Essas forças – ativas e passivas – não podem ser consideradas, adotando uma perspectiva aristotélica em sentido lato, como se fossem propriedades ou características que teriam sua sede nos corpos, os quais seriam, assim, como que substratos nos quais elas ineririam. Para Leibniz, ao contrário, é do exercício dessas forças que resultam a extensão e a materialidade, sendo essas últimas, portanto, um produto da efetivação daquelas. As forças seriam, para Leibniz, em outras palavras, os elementos originários ou primitivos do real, sendo os corpos, por serem extensos e materiais, um efeito da difusão delas. Em carta a Jacques Lelong de 5 de fevereiro de 1712, Leibniz se expressa de maneira extremamente clara a esse respeito: “A extensão, bem longe de ser algo primitivo, supõe a coisa da qual ela é a difusão; ela é a extensão ou a continuação do que é anterior a ela. E esse anterior não poderia ser algo outro que a força de resistir e de agir, que constitui a essência da substância corporal” (LEIBNIZ, 1712, p. 63).

Mas, sendo de natureza inextensa e imaterial, as forças não podem, de acordo com Leibniz, ser compreendidas plenamente se nos restringirmos aos efeitos que elas produzem no plano dos corpos. O conceito de força demanda, então, para além de uma interpretação física, uma compreensão metafísica.

Pensada metafisicamente a noção de força dá ensejo a uma redefinição do conceito clássico de substância ao demandar a inclusão neste das ideias de espontaneidade e de atividade. O que caracteriza tanto as forças ativas quanto as passivas consiste exatamente no fato de que seu exercício consiste em um mero desdobramento de si, de tal maneira que suas manifestações fenomênicas no plano dos corpos são simplesmente uma expressão delas mesmas, e não um produto de algum tipo de influência externa. Assim, no nível mais fundamental do real – o plano das substâncias – teríamos unicamente entes cujas modificações são internamente determinadas, isto é, entes plenamente espontâneos e ativos. De uma certa maneira isso significa, retomando aqui um insight de Kuno Fischer (2009, p.311), pensar as forças como substâncias e as substâncias como forças.

A RAIZ TEOLÓGICA⁹

A noção de substância individual é introduzida no parágrafo 8 do *Discurso de Metafísica* logo após um conjunto de parágrafos nos quais Leibniz basicamente defende a ideia de que Deus não é apenas o ente dotado do grau supremo de realidade, isto é, o ente metafisicamente perfeito, mas que também a perfeição moral deve ser a ele atribuída. Afirmar que Deus é moralmente perfeito implica, aos olhos de Leibniz, que ele deve ser considerado como um sujeito livre que age de forma

9 Retomo nesta seção algumas considerações e formulações presentes no meu texto sobre Leibniz que integra o livro *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia, vol. 1, De Sócrates a Rousseau* (ver bibliografia).

perfeita do ponto de vista moral. Uma vez que Leibniz rejeita o apelo ocasionalista à intervenção divina no interior do mundo criado, a única ação que pode ser coerentemente atribuída a Deus nesse contexto tem de consistir na criação do mundo como um todo, sendo, portanto, com base na avaliação da criação do mundo que se afirma ser Deus perfeito no sentido moral. Dessa maneira, a atribuição a Deus de perfeição moral – repito: e não apenas perfeição metafísica – pressupõe, por um lado, que o mundo seja criado através de uma ação livre divina e, por outro, que a criação de um mundo no qual há inequivocamente o mal não acarreta imediatamente uma valoração moral negativa de Deus. Curiosamente, é nos quadros de uma resposta a essa segunda dificuldade que a noção de substância individual faz sua entrada no *Discurso*.

A fundamentação da afirmação de que Deus é moralmente perfeito exige que se mostre que ele, apesar de ser o criador único do mundo, não é responsável pela presença neste do mal. Quer dizer, deve ser mostrado que a vontade divina não é responsável pela criação do mal presente no mundo, mesmo sendo essa vontade responsável pela criação do mundo como um todo.

Leibniz tenta tornar claro que somente faz sentido que responsabilizemos Deus pela existência do mal no mundo caso possamos dizer que Deus quer que o mal exista no mundo, isto é, caso possamos dizer que a existência do mal no mundo decorre de uma escolha de Deus fundada em sua vontade. Deus, como todo agente livre, somente pode ser moralmente responsabilizado por algo caso a existência – ou ocorrência – do algo em questão seja produto de uma escolha livre sua. O que Leibniz lembra é que podemos falar de escolha somente nos casos em que há alternativas possíveis que podem ser efetivamente implementadas pelo agente, residindo unicamente em sua vontade o poder

de optar pela implementação de uma ou de outra dessas alternativas. No caso específico da existência do mal neste mundo, o que tal quadro parece sugerir é que Deus toma uma decisão, baseada em sua vontade, que diz respeito exclusivamente a existência ou não do mal. Se fosse assim, então Deus seria de fato moralmente responsável pela existência do mal, pois este estaria presente no mundo em função de uma escolha livre divina.

Leibniz discorda, contudo, que assim o seja, uma vez que a escolha divina da criação não diz respeito, segundo ele, a cada detalhe do mundo criado tomado em separado da totalidade à qual ele pertence, mas sim ao mundo como um todo. As alternativas colocadas diante da vontade divina não são representações de modos diferenciados de organização de diversas partes de um mesmo mundo, mas sim representações de possíveis mundos totais distintos uns dos outros. Assim, o objeto da vontade divina é o mundo tomado como um todo, e não partes pertencentes a ele. Deus escolhe, na linguagem de Leibniz, a série total das coisas, e não coisas particulares pertencentes a essa série. Isso significa que a estruturação interna do mundo criado não é produto da vontade divina, uma vez que Deus não dispõe acerca dela, derivando-se elas, ao contrário, simplesmente da natureza mesma das coisas tal como elas se apresentam no entendimento divino quando um determinado mundo passível de ser criado é concebido. Considerar que Deus possa por sua vontade interferir nessa estruturação é considerar que Deus pensa o que pensa por querer pensar o que pensa, isto é, é considerar que os conteúdos das representações presentes em seu entendimento possam ser produzidos por atos da vontade divina, o que significaria, em última instância, uma submissão total do entendimento de Deus à sua vontade. Essa concepção é, segundo Leibniz, inaceitável por não levar em conta

que, para que possamos falar de vontade em sentido próprio, é necessário que se determine um objeto intencional visado por ela, de maneira que não parece ser razoável atribuir a uma vontade, qualquer que ela seja, a constituição de seu próprio objeto. Por isso, o entendimento divino deve poder constituir suas representações independentemente dela.

A escolha divina do mundo a ser criado deve, então, de acordo com Leibniz, ser antes concebida como um processo no qual Deus, através de seu entendimento, pensa infinitos mundos que poderiam ser criados, escolhendo, dentre eles, por meio de sua vontade, aquele cuja existência, em função de seu grau de perfeição, seja mais compatível com a própria existência de Deus. O que essa teoria da criação nos diz, portanto, é que a vontade divina não interfere na determinação de aspectos particulares do mundo criado, estando, de fato, seu foco dirigido sobre o mundo tomado como uma totalidade. Deus é moralmente responsável pelo mundo tomado como um todo, pois é por meio de sua vontade que esse mundo vem efetivamente a existir, mas não é moralmente responsável por fatos particulares constituintes desse mundo, pois ele não cria por meio de sua vontade essas representações dos mundos possíveis que se apresentam a seu entendimento. Está, assim, do ponto de vista de Leibniz, no poder de Deus criar ou não criar um determinado mundo que se apresenta a ele como possível, mas não está em seu poder promover, por meio de sua vontade, qualquer alteração na representação de um mundo possível. Pode-se conceber, portanto, uma indagação a Deus, enquanto ente moralmente responsável pela criação do mundo, acerca das razões que o levaram a optar pela criação deste mundo – em vez de, por exemplo, criar um outro mundo qualquer ou, simplesmente, não criar mundo nenhum, permanecendo na eterna contemplação de si mesmo –, mas não seria correto conceber que se o indagasse acerca

das razões que ele poderia fornecer para o fato deste mundo – agora tomado já como criado – apresentar esta ou aquela particularidade, pois o objeto da vontade divina é o mundo como um todo e não configurações particulares internas a ele, já que, conforme visto acima, ele não delibera acerca delas.

O que Leibniz tenta fazer, em outras palavras, é tornar claro que qualquer julgamento de valor acerca da ação divina somente faria sentido se dissesse respeito à criação tomada como um todo em comparação com as alternativas postas diante da vontade de Deus pelo seu entendimento, não podendo ser proferido com justeza tomando-se como base simplesmente a consideração de que se pode pensar em certas situações particulares mais perfeitas ou ditosas do que certas outras situações particulares positivamente presentes no mundo criado. Quer dizer, uma censura moral a Deus somente poderia ser feita por aquele que conseguisse demonstrar que uma determinada alternativa de criação conteria ao fim e ao cabo mais perfeição e harmonia do que aquela efetivamente empreendida pelo criador. É óbvio que a limitação da potência e do intelecto humanos nos impedem de realizar tal tarefa, restando-nos apenas considerar que, por mais que, em função de nossa finitude radical, não possamos vislumbrar perfeitamente a harmonia e perfeição de nosso mundo, ele deve ser o mais perfeito e harmônico dos mundos possíveis, pois a criação do mais perfeito dos mundos é a única ação compatível com a natureza infinitamente boa e misericordiosa de Deus, não servindo, em função do que já foi mostrado acima, a referência a males localizados e pontuais como argumento válido contrário a essa tese.

Entretanto, não basta que se considere que o mundo como um todo possui o mais alto grau de perfeição possível para que se respalde a afirmação da perfeição moral de Deus, sendo ainda necessário que se

mostre que os pecados e as más ações em geral que ocorrem no interior do mundo não são em nenhum sentido praticados por ele, isto é, que Deus, apesar de ser o criador do mundo, não é o autor das ações más que porventura haja no mundo.

Para sustentar essa posição, Leibniz afirma, à diferença de Espinosa, que não há apenas uma única substância infinita – Deus –, mas, ao lado desta, infinitas substâncias individuais criadas por ele e que, por possuírem natureza substancial, não se reduzem a meras modificações da substância divina, sendo, ao contrário, elas mesmas substratos de suas próprias modificações. O mundo é, assim, segundo Leibniz, constituído por infinitas substâncias individuais, cada qual se desdobrando em seus infinitos modos. Esse desdobramento das substâncias em seus modos é internamente determinado, isto é, são determinadas pela natureza mesma das substâncias individuais as modificações que lhes ocorrem, não havendo nesse processo nenhuma influência externa possível, uma vez que a plena espontaneidade consiste em uma das características definidoras das substâncias.

Leibniz reforça a existência de um vínculo interno entre as substâncias individuais e as suas modificações ao afirmar a subsistência no intelecto divino de uma noção completa correspondente a cada substância individual. De acordo com ele, a noção completa de uma substância individual contém em si tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá a essa substância, não sendo Deus responsável por nenhuma ação realizada por nenhum sujeito, pois as ações de cada sujeito consistem em um desdobramento da essência mesma própria a cada um desses sujeitos. Além disso, o conjunto de determinações que constituem a natureza de uma substância individual não é produzido por nenhuma ação livre de Deus, isto é, por nenhuma ação que tenha como base sua vontade. As noções

completas das substâncias individuais possuem sua sede, pelo contrário, no entendimento divino, cabendo à vontade divina unicamente a decisão relativa à existência ou não-existência de tais substâncias. Não cabe a Deus nenhuma decisão acerca da estrutura interna de uma dada substância, quer dizer, ele não determina através de sua vontade quais serão as modificações ocorridas nela, restringindo-se o seu papel à criação – ou não – do mundo possível que comporta essa substância. A vontade divina não pode dispor, por assim dizer, acerca daquilo que é condição de possibilidade de seu exercício. Consequentemente, ao agir, Deus simplesmente escolhe entre os possíveis presentes ao seu entendimento, sem que os presentes possíveis sejam, por sua vez, produto de algum tipo de decisão tomada por ele em outra instância. A noção completa da substância singular de cada sujeito inclui todas as suas ações e paixões passadas, presentes e futuras e não é alterada em nada por Deus quando da ação da criação, mas única e exclusivamente atualizada. Desse modo, Leibniz pode afirmar a espontaneidade das ações humanas e eximir Deus de qualquer culpa relativamente às nossas más ações.

O apelo à ideia de substâncias individuais que são autônomas em um tal grau que seus modos – incluindo aqui suas ações – consistem unicamente em um desdobramento dessas substâncias mesmas desempenha, assim, um papel chave na justificação da tese defendida por Leibniz de que a perfeição moral deve ser atribuída a Deus, podendo ser compreendida nos quadros mais amplos desse propósito ético-teológico.

A apresentação desses três diversos e mutuamente independentes percursos argumentativos de formulação e fundamentação da tese ontológica leibniziana de que as substâncias são infinitas e que se caracterizam por serem unas, ativas e autônomas, torna patente, creio, que consiste em um equívoco na interpretação da filosofia de Leibniz privilegiar de maneira absoluta uma dessas vias em detrimento das outras. O que é próprio da filosofia de Leibniz consiste, a meu ver, precisamente na riqueza das diferentes perspectivas e pontos de vista a partir dos quais suas teses e princípios se deixam conceber e justificar. É isso que espero ter tornado claro neste artigo.

THE TRIPLE NOTION OF THE SUBSTANCE IN LEIBNIZ

ABSTRACT: The main objective of this article is to show, against the interpretations of Leibniz's philosophy that tend to reduce his notion of substance to a conception derived solely from logical considerations, that the Leibnizian concept of substance has logical, physical and theological roots that are mutually independent.

KEYWORDS: Leibniz, Couturat, Metaphysics, Substance, Strength.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COUTURAT, L. (1901), *La Logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan.

COUTURAT, L. (1902), "Sur la Métaphysique de Leibniz". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*.

FISCHER, K. (2009), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre*. Wiesbaden: Marixverlag.

LEIBNIZ, G.W. (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preu_ischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt [Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss].

_____. (1962), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms.

_____. (2004), *Discurso de Metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2011), *Obras Filosóficas y Científicas*, Volumen 16B. Granada: Editorial Comares.

MARQUES, E. (2008), "Leibniz", em Pecoraro, R. (org.), *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia, vol. 1, De Sócrates a Rousseau*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

CÓMO NO HABLAR DE DIOS.
ALCANCES DE UNA LECTURA MATERIALISTA DE LAS
CONCEPCIONES HOBBSIANAS DE LO DIVINO¹

Cecilia Abdo Ferez
Pesquisadora, CONICET-UBA/FSoC-UBA,
Buenos Aires, Argentina
ceciliaabdo@conicet.gov.ar

RESUMO: O texto pretende pesquisar diferentes concepções de Deus, na obra de Thomas Hobbes. Em particular, propõe-se pensar, desde uma leitura materialista, o entrecruzamento entre a corporeidade e a nomeação de uma política cristã, cujo cumprimento só seria possível num reino futuro na terra, o “reino de Deus” para vir (numa obra cujo clímax será, talvez, a alegada corporeidade de Deus). Essa escatologia hobbesiana define uma determinada posição cética contra a teologia, que, dado o Deus incognoscível, é vinculada a uma função específica da linguagem, o papel da honra, e a essas palavras e proposições que –para cada sujeito, em primeiro lugar, e numa sociedade dada, mais tarde– são inerentes a ela.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Materialismo, Corpos, Teologia, Escatologia.

1 Parte de este texto fue presentado como ponencia en el 9º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP) y realizado en Montevideo, en julio de 2017. Agradezco a Ignacio Mancini, del Centro de Documentación e Información del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires, por las búsquedas bibliográficas.

La atención a la religiosidad en la obra de Thomas Hobbes, por parte de los estudios críticos, ha crecido enormemente. Tanto que se corre el riesgo, como dirá Carlo Altini, de convertir la lectura religiosa de la obra en una nueva ortodoxia, tal como lo fuera su interpretación mecanicista o absolutista (ALTINI, 2012, p. 150). No obstante, ese interés tiene hoy otro marco, por completo diferente al que tenía, por ejemplo, para un lector contemporáneo de *Leviatán* (1651). Porque cualquier contemporáneo hubiera decodificado –como, de hecho, se hizo– los textos del de Malmesbury como propios de un sistema propiciador del ateísmo y, por lo tanto, condenables y censurables. Un sistema que tenía por elementos indisociables al materialismo –o mejor, a la negación de la existencia del espíritu, como sustancia autónoma– y al ateísmo, que funcionaban como sinónimos y que se esperaba que llevaran juntos al socavamiento de la moral pública². Cuesta leer a Hobbes como un subversivo. Pero no parece otra cosa, si el lector considerara qué significa el

2 “Ateísmo” y “materialismo” son términos claramente imbricados para los contemporáneos de Hobbes, pero con múltiples significados. Materialismo, para aquellos que así lo criticaron (como los neoplatónicos de Cambridge), se referenciaba sobre todo con la identificación entre materia y sustancia y el rechazo a la existencia del espíritu, pero también con el determinismo y el libertinismo. Ser tildado de ateo no significaba, como hoy, falta de creencia, sino más bien herejía, materialismo o antiespiritualismo. Según Springborg, al rechazar los espíritus –o designarlos como cuerpos–, Hobbes cuestionaba al supuesto profeta que se sentía imbuído por un espíritu y pretendía rebelarse por ello –como lo hicieron Datán, Koré, etc., en la historia hebrea–; a los místicos y a la idea (favorable al gobierno de la Iglesia) de que el alma podía existir separada del cuerpo, tras la muerte. Como se sabe, Hobbes temía ser perseguido por ateo y tenía sus razones. En 1666, luego del incendio de Londres y temiendo que hubiera causas religiosas por el infortunio, la Cámara de los Comunes de Inglaterra votó perseguir la herejía y se propuso investigar el *Leviatán*. En esa ocasión, la moción fracasó, pero se intentó varias veces más. Sobre las convicciones religiosas o no de Hobbes hay mucho escrito, empezando por la biografía escrita por su amigo John Aubrey (MINTZ, 1962; SPRINGBORG, 2006)

mote de materialista en el contexto lingüístico de la época y le creyera a Hobbes, cuando él mismo se asignaba ese calificativo, en sus textos tempranos. ¿Se podrá recuperar algo de ese gesto desafiante de Hobbes, con una nueva interpretación del lugar de Dios, en su obra? ¿Se podrá hacer esa nueva interpretación, de modo tal que no se sume otra adenda al signo de esta época -la nuestra-, que revitaliza todo aquello que la modernidad despreciara? ¿Qué lugar ocupa la religión en la obra de Hobbes? ¿Cómo se engarzan religión, teología y materialismo? ¿De qué materialismo se habla? De esto, pretende tratar este artículo.

Las interpretaciones especializadas del rol de la religión en los textos de Thomas Hobbes pueden agruparse en etapas y también según líneas de demarcación. A la percepción de los siglos XVI y XVII de su corrosivo ateísmo, rechazado por muchos -pero, sobre todo, por los neoplatónicos de Cambridge Henry More, Ralph Cudworth y Joseph Glanvill, que afirmaban la existencia del espíritu-, le contravino una creencia en la piedad cristiana de Hobbes, aunque más no sea díscola, en las lecturas del siglo XIX, y un reverdecer de esa mirada, pero ahora más ligada al utopismo, la trascendencia y la profecía, desde los años 60 del siglo XX, hasta hoy (COOKE, 1996). Este acento en la dimensión religiosa como pilar central de la obra hobbesiana -una lectura que sería en principio minoritaria, hasta convertirse en cuasi hegemónica en la actualidad- comparte, sin embargo, con la interpretación que descalifica el problema, un punto común: ambas seccionan la obra de Hobbes en dos campos, el de la filosofía natural y el de la filosofía moral, política y jurídica. Porque, salvo para un contemporáneo de Hobbes, el nudo entre concepciones materialistas y morales parece haberse soltado definitivamente: nadie parece derivar hoy, de una concepción del cuerpo, un determinado rol para la religión, una cierta moral, una política distintiva.

Nuestro tiempo –el de la mal llamada secularización, el de la separación de las esferas o la desmundanización, como quiera adjetivárselo–, no parece jugarse mucho más que una diferencia de hermenéutica, en lo que antes implicaba una trinchera³. Y, además, Hobbes mismo parece contribuir a este seccionamiento de sus textos, no sólo por la siempre citada anticipación de la escritura de la última parte de su sistema, el *De cive* (1642), antes que las demás –*De corpore* (1655), *De homine* (1658)–, sino también porque, entre la figura de Dios que postula en la filosofía natural y la de *Leviatán*, parece haber un abismo, como si el tema fuera lo suficientemente irrelevante como para permitirse la incoherencia o el descuido.

En cuanto a las líneas de demarcación de la literatura especializada, en tanto, por un lado se ubicarían quienes rechazan la relevancia de la religión en la obra, por tratarse sólo del apéndice instrumental y del disfraz que todo filósofo moderno temprano precisaba entonces, para evitar ser perseguido como un hereje –lo que convierte en superflua o mero coto de especialistas la lectura de las partes III y IV de *Leviatán*, entre otros textos– y por el otro, estarían quienes ven en estas partes la configuración de un elemento central de la obra –ya sea de tono específicamente político, como la “apertura a la trascendencia” necesaria del sistema, en la lectura de Carl Schmitt (SCHMITT, 1988; 2002), o de tono epistemológico, como en la lectura de Arrigo Pacchi (PACCHI, 1991), o deontológico, como en la de F.C. Hood, entre otros (HOOD, 1964)–.

3 Hans Blumenberg, entre otros, critica el término secularización. Para él, no habría secularización, en el sentido de apropiación de los bienes simbólicos del Cristianismo y de continuidad de ellos bajo nuevos ropajes, como parece leerse en la teología política de Carl Schmitt. Hay, por el contrario, una reocupación de disputas medievales, por la renovada aparición del agnosticismo y la necesidad de dar respuestas a él. Al respecto, ver BLUMENBERG, 2008.

¿Por qué reivindicar entonces la relevancia de una revisión de la religiosidad en Hobbes, ante esta disparidad de valoraciones y esta disección de la obra? Porque focalizar en la religiosidad ofrece una mirada innovadora de un pensador multiforme, que ha quedado ubicado, quizá demasiado rápido y sólo en virtud de sus posiciones políticas, como un conservador. Y porque ilumina varias facetas de su obra, quizá no anudables del todo, de nuevo, en nuestro tiempo. En otras palabras, creemos que, por un lado, *atender a la religiosidad permite leer a Hobbes como un racionalista consciente de los límites de ese racionalismo; y, por otro lado, habilita interpretarlo como un pensador, entre escéptico y voluntarista, que emplaza a la política en los bordes de ese racionalismo limitado.*

EN MEDIO DEL ESCEPTICISMO. FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

El octavo párrafo del primer capítulo del *Tratado sobre el cuerpo*, de 1655, inicia una tradición que Baruj de Spinoza radicalizará: la de la división tajante de ámbitos de incumbencia y de funciones entre la filosofía y la teología⁴. La filosofía, dice allí, “excluye la teología”, porque la teología es la doctrina de la naturaleza y de los atributos de Dios, que

4 No obstante esta división de ámbitos de incumbencia (y la exclusión de la teología de las ramas de conocimiento, en el capítulo 9 de *Leviatán*), ambas esferas están entremezcladas y eso es problemático. Para Hobbes, la religión está invadida por la filosofía griega y la filosofía se encuentra intoxicada de esencialismo aristotélico, lo que la hace discutir sobre cuestiones teológicas sin sentido. Al respecto, ver SPRINGBORG, 1996, p. 367.

RELIGIÓN está definida en el capítulo 6 de *Leviatán* como: “Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos”. Cuando no son permitidos, es “SUPERSTICIÓN”. Pero “cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, RELIGIÓN VERDADERA”.

se caracteriza a seguir como eterno, inengendrable e incomprensible. La filosofía o razón natural, en cambio, trata de los cuerpos y sus generaciones y propiedades. Apunta, es decir, a lo que es capaz de generación y a lo que es comprensible: a los cuerpos cognoscibles. Aquel que habla de Dios y de sus atributos, no habla filosóficamente, sino que especula sobre lo incomprensible, o sea, sobre Dios, dice en el capítulo 1. Ubicar a la teología como una doctrina de lo incomprensible es reposicionar a la filosofía, ponerle coto, a la vez que socavar la legitimidad de lo predicado por la teología. Es, también, una manifestación del escepticismo acerca de qué puede conocer la razón humana. Un escepticismo que acompañará a Hobbes a lo largo de toda su obra, con sus variaciones de estilo⁵. La teología habla de lo incognoscible, no la filosofía. La teología es la que es hereje, parece seguirse, entre líneas.

Si Dios es incognoscible y no es objeto de la filosofía –que “excluye” a la teología, como a cualquier “doctrina de los ángeles” o de la revelación, como a la Historia, por ser “experiencia o autoridad”, como a cualquier doctrina “falsa o mal fundada” (cap. I, 8)–, y si es imposible conocer a Dios, porque de Dios no hay fantasma producido por los sentidos, ¿por qué entonces sigue Hobbes hablando de Dios?⁶ Porque, cree-

5 Sobre una lectura escéptica, ver, entre otros: FARR, 1990; MARTEL, 2007; POPKIN, 1983 y el primer STRAUSS, el de 1930.

6 Hobbes desarrolla una teoría de la percepción sensorial contraria a la del aristotelismo, que sostenía que los objetos emitían sus cualidades sensibles, como el color, las imprimían en un medio como el aire, etc. y ellas eran captadas por los órganos sensibles, que se adaptaban a esas formas, porque actualizaban una capacidad interna al hacerlo. La percepción era así una actualización de la interioridad subjetiva. Hobbes sostendrá, por el contrario, que todo conocimiento viene de los sentidos por el impacto que sobre ellos ejercen los cuerpos exteriores y por la resistencia que el cuerpo impone contra esa presión. Sin ese impacto y esa resistencia, no hay imagen, ni idea, ni filosofía posible alguna. Por lo tanto, hay una adecuación punto por punto entre

mos, reubicar la figura de Dios es central para que la nueva filosofía pueda existir. *Reubicarlo*, no darlo por inexistente, ni tampoco demostrarlo. Y

el mundo de las sensaciones e ideas y el de los cuerpos exteriores. O como dirá Cees Leijenhorst: “But whatever its intellectual pedigree, Hobbes’s doctrine of imagination stands out for its radical materialism and mechanism. Like sense perception, imagination, including intellectual knowledge, is explained from without. It is simply a certain motion lingering in our bodies, and it is not essentially different from the motion involved in sense perception. [...] This approach leaves many questions unanswered. In the case of memory and sensation, for example, we may wonder who or what actually does the comparing of past sensation with the present and whether this should not count as a true inner activity. Hobbes appears supremely uninterested in all of this. What he tries to do is to mechanize the mind, making it an intrinsic part of the world of matter and motion. *Res extensa* and *Res cogitans* are one and the same” (p. 98).

De Dios no puede tenerse percepción en este sentido, porque Dios –de ser cuerpo–, lo sería con otras características que las de ubicuidad, límites, divisibilidad en partes y generabilidad, como bien leerá la época y John Bramhall, en particular, en su polémica con el de Malmesbury. Al respecto, Hobbes aclara sobre el final del capítulo 3 de *Leviatán*: “Todo lo que imaginamos es finito. No hay, por tanto, ninguna idea o concepción de nada que podamos llamar *infinito*. Ningún hombre tiene en su mente una imagen de magnitud infinita, y no puede concebir una velocidad infinita, un tiempo infinito, una fuerza infinita o un poder infinito. Cuando decimos que algo es infinito, lo único que queremos decir es que no somos capaces de concebir la terminación y los límites de las cosas que nombramos. No tenemos concepción de esas cosas, sino de nuestra propia incapacidad. Por tanto, el nombre de Dios es usado, no para que ello nos haga concebirlo –pues Él es incomprensible, y su grandeza y poder son inconcebibles–, sino para que podamos rendirle honor. Y como, según he dicho ya antes, todo lo que concebimos ha sido primero percibido, todo de una vez, o por partes, por el sentido, no hay hombre que pueda tener un pensamiento o representación de algo que no esté sujeto al orden de lo sensorial. Ningún hombre, por tanto, puede concebir nada que no esté en algún lugar, que esté dotado de una magnitud determinada, y que pueda dividirse en partes. No puede concebir algo que esté del todo en un lugar, y del todo en otro a un mismo tiempo. Tampoco puede concebir que dos o más cosas estén a la vez en un mismo sitio. Nada de todo esto ha pertenecido jamás, ni puede pertenecer al ámbito de lo sentido. Decir lo contrario es expresarse en un lenguaje absurdo, aceptado y heredado, sin que posea en absoluto significado, de filósofos equivocados y de escolásticos engañados o engañosos”. Al respecto, ver LEIJENHORST, 2007.

de allí su inscripción materialista, no en el sentido de mecanicista, sino de la actitud filosófica que interviene en un campo de discurso ya dado, con temas sobreimpuestos.

Hobbes habla de Dios, entonces, de dos maneras, cuya complementariedad o contradicción es objeto de disputa en el trabajo especializado de su obra. Habla de Dios de un modo, mayormente, en la filosofía natural; habla de otro modo, en su filosofía política. Habla de Dios de un modo, podríamos decir, hipotético y/o causalista, en las *Objeciones* a Descartes –de 1641–, en la crítica a Thomas White –de 1643–, en la disputa con el obispo anglicano John Bramhall, comenzadas en 1645, o en el *Tratado sobre el cuerpo*, publicado en 1655, entre otros textos. Habla de un modo predominantemente bíblico, en *Leviatán*. ¿Cómo entender esta disparidad? ¿Qué nos da a pensar? ¿Cómo construye esta diferencia y cómo la mantiene, en tensión?

En la filosofía de la modernidad temprana palpita la crisis agnóstica que arrastra el medievalismo, y que, a los fines de este texto, se podría resumir en el tembladeral escéptico que origina la destrucción de los universales por Guillermo de Ockham. La negación de la existencia de los universales no era un mero problema filológico, sino la negación, a la vez, de la analogía entre esos universales y la razón divina, o lo que es igual, el fracaso del intento de fusión entre la razón y la fe, que emprendiera la escolástica. Las palabras son signos, dirá Ockham, y cuanto más universales, más alejadas de lo real. No hay universales que permitan un conocimiento verdadero *a priori* de lo que existe, sino que sólo resta la investigación de los fenómenos singulares; una investigación en la que todo conocimiento será relativo, porque Dios es libre y omnipotente y el único ser necesario. Si no hay universales, tampoco hay fines universales a ser actualizados (y, por lo tanto, tampoco causas finales), sólo

existencias singulares, dependientes y contingentes, frente a las que cabe un saber humano precario, reducido a probabilística (GILLESPIE, 2008).

Frente a este tembladeral -y siempre desde el nominalismo-, Hobbes propicia una tendencia de *reubicación* de la figura de Dios, en la que también se cuentan René Descartes y John Locke, para sostener, a partir de esa figura, el entramado de lo real y la posibilidad de un conocimiento cierto del mismo⁷. Aquí aparece la primera figura de Dios, que

7 Seguimos aquí a PACCHI (1991), cuando dice, en las páginas 182 y 183: “God is then conceived as the highest sanction of the validity and coherence of the mechanical order of the material universe. After having dismantled the Aristotelian and scholastic theory maintaining the identification of knowing and known, Hobbes was called upon to answer for the grounds and objective significance of his own epistemology, and then to legitimate the unconditioned validity of the causality principle, the causal relation being the only plausible link between a subject and the world sending to it its messages. It may be observed that this divine warrant -so important in Descartes’s conception of Nature- has in Hobbes’s work a wider role, giving both a general and a generic reliability to the subject-object relation, that Hobbes seems to think is already granted by his definition of *causa integra*. But we must also note, that from Locke to Berkeley British empiricism will afterwards stress more and more the significance of an appeal to God, to argue -as in Locke’s case- the asserted conformity between ideas and things, that is that the connection between primary and secondary qualities is ‘regular and natural’. And if God is a veritable pillar of Locke’s realism, he is even more significant for supporting the physical coherence of the world dematerialized by Berkeley’s radically subjectivist reduction. I think it not entirely groundless to regard Hobbes as the first term in a course of thought which progressively becomes aware of the difficulties arising when realism attempts to rest upon merely subjective empirical foundations. Hobbes’s God is the hypothetical last term of human reasoning, a supposition never verifiable, the unified expression of the rationality pervading the external world and of the intelligibility of it to the human mind. Though he cannot be considered -technically speaking- in a philosophical perspective, God is a kind of transcendent warrant of Hobbes’s conception of reality as a material world of moving bodies, causally connected in a necessary determined sequence of events. So, paradoxically, Hobbes’ God appears lastly to be the highest warrant of two of the main principles of *Hobbbism*, so execrated by theologians of every time and faith: the

es rastreable en algunos textos escritos alrededor de 1640 y en la filosofía natural. La tónica de los argumentos, en esos discursos, podría resumirse en la distinción, hecha por Hobbes, entre la *naturaleza* y los *atributos* de Dios –que perseveran incognoscibles– y Su *existencia*, que podría suponerse hipotéticamente por la razón natural (aunque derivada del principio de causalidad física) o afirmarse al interior de la lengua –las proposiciones del tipo “Dios *es*”; “*hay* Dios”–. En cambio, en *Leviatán*, la figura causalista de Dios pasa a un segundo plano –nos arriesgaríamos a decir, por razones retóricas y políticas–. Allí, Dios es descrito siguiendo los parámetros personalistas de las Escrituras y su figura sirve de modelo y arquetipo para todo ejercicio de la soberanía. Veamos este contraste, pero sobre todo la primera figura, que es menos conocida que la de *Leviatán* y que se engarza con el materialismo, incluso en su acepción mecanicista.

EL DIOS INCONCLUSO

La naturaleza y los atributos de Dios, en esta primera figura, son incognoscibles. O mejor, en toda la obra hobbesiana Dios es inconcebible, inimaginable, inefable, *stricto sensu*, pero en estos textos no hay otra construcción retórica que esa. La postura de Hobbes, sin embargo, oscila entre, por un lado, afirmar tajantemente la imposibilidad de la filosofía de abordar tanto Su naturaleza y atributos (y en denunciar como herejía cualquier intento de *demonstrar* su existencia, como parece haber querido hacer Thomas White), y, por el otro, afirmar que Dios sería: la causa primera –supuesta hipotéticamente, por la razón natural–; o el entramado

materialistic view of reality and the denial of human free will”.

total de causas íntegras, que abarcaría a todas las causas que concurren a un mismo efecto; o una adecuación lógica, al interior de la lengua. Los textos en los que se explicita esta oscilación son *Elements* (1640) y *De cive* (1642), en los que la razón natural podría afirmar condicionalmente la existencia de una primera causa móvil de todo el entramado causal (y por tanto suponer, hipotéticamente, la existencia de Dios), y la *Crítica a “De mundo” de Thomas White*, escrito alrededor de 1643, en donde cualquier intento de la razón en adentrarse en lo sobrenatural –aunque más no sea el hablar de Su (in)existencia– recae necesariamente, para Hobbes, en heterodoxias y/o absurdos, sinsentidos y contradicciones lógicas.

Una mención especial merecen, en esta primera figura, las *Objeciones* formuladas a las *Meditaciones* cartesianas, en 1641, en las que aparece tanto una definición –la de Dios corpóreo, que se repetirá en el apéndice a la edición latina de *Leviatán*, de 1668– como una cierta distinción entre *intuir* a Dios y *conocerlo* efectivamente, a partir de la analogía del creyente con el ciego que, aunque no pueda saber qué es el fuego ni verlo, sí puede intuir su presencia, ante la cercanía recurrente a una fuente de calor y luego de la indicación de que eso que le da calor, se llama fuego⁸.

8 Dice Hobbes en la Objeción v a Descartes: “It is the same way with the most holy name of God; we have no image, no idea corresponding to it. Hence, we are forbidden to worship God in the form of an image, lest we should think we could conceive Him who is inconceivable. Hence it appears that we have no idea of God. But just as one born blind who has frequently been brought close to a fire and has felt himself growing warm, recognizes that there is something which made him warm, and, if he hears it called fire, concludes that fire exists, though he has no acquaintance with its shape or color, and has no idea of fire nor image that he can discover in his mind; so a man, recognizing that there must be some cause of his images and ideas, and another previous cause of this cause and so on continuously, is finally carried on to a conclusion, or to the supposition of some eternal cause, which, never having begun to

Pero el núcleo central de esta primera figura de Dios es la insistencia de Hobbes en afirmar que Dios es incognoscible, también para la filosofía –tesis que mantiene en toda la obra, incluso en *Leviatán*– y que lo que podría hacerse, a lo sumo, frente a este objeto imposible, es suponer condicional e hipotéticamente (es decir –y aunque parezca paradójal–, filosóficamente, porque toda filosofía es condicional) su carácter de primera causa o primer motor *de* y *en* un mundo de cuerpos en movimiento. “Esto es lo que los hombres llaman Dios”, dice, esquivo, en *Elements* (I, cap. XI, 2.). Dios sería así, en una imagen inadecuada, el primer golpe en un juego de billar, en la clásica metáfora del mecanicismo determinista, cuyo sentido escandalizara al obispo Bramhall –y no sólo a él– por sus efectos destructivos de la libertad humana, entendida como libre arbitrio. O, mejor, la existencia de Dios sería interna a una proposición lingüística: “Dios existe” o “there is a God”, que sería demostrable para la razón, *a posteriori*, por suponer que, de los efectos, se debe presuponer una causa con suficiente poder para producirlos –y de ella, a su vez, la generación de nuevos efectos–. Dice Hobbes en ese mismo párrafo de *Elements*:

los efectos que conocemos naturalmente incluyen necesariamente el poder de producirlos, antes de que fueran producidos, y ese poder presupone algo existente que tenga ese poder, y la cosa existente con el poder de producir, si no fuera eterna, tiene que haber sido producida por algo antes que ella, y eso, otra vez, por

be, can have no cause prior to it ; and hence he necessarily concludes that something necessarily exists. But nevertheless, he has no idea that he can assert to be that of this eternal being, and he merely gives a name to the object of his faith or reasoning and calls it God”. *Objectiones ad Cartesii meditationes*, ob.V. Traducción al inglés (‘Objection v of the Objections III’) en *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge, 1934, ii. 67.

algo más, antes que él. Así llegamos a un poder eterno, es decir, al primer poder de todos los poderes y a la primera causa de todas las causas. Y eso es lo que los hombres llaman DIOS⁹.

Otra vez, aquí, la actitud materialista: hay efectos. Esa es la primera evidencia, el punto de partida. Lo que podría suponerse, a lo sumo, ante estos efectos, es la existencia de una primera causa, “eso que los hombres llaman Dios”, cuya condición es hipotética, porque es imposible la remisión al infinito de las causas y, por tanto, ella es un salto causal, una suposición epistemológica. Entre la contundencia de la existencia de esos efectos y la causa supuesta, pareciera haber una evidente pérdida de realidad, de certeza y de inteligibilidad. ¿O es, por el contrario, esa causa supuesta, aquello que otorga realidad a todos los efectos? ¿Se trataría, tal vez, de una hipótesis que permitiría la inteligibilidad de todo lo que ella sostiene, desde su trascendencia condicional? ¿O sería Dios el movimiento que sostiene todas las causas y efectos? Difícil decirlo. Lo que sí parece evidente es que Hobbes nunca se separa de dos líneas de pensamiento: la que afirma la incognoscibilidad de Dios y que, por tanto, limita a la filosofía en su espectro de objetos y campos posibles (y que excluye a la teología), y la que afirma un principio invariable de lo que existe, el principio de causalidad. Si Dios existe, Dios es causa, pareciera decir.

9 Propia traducción de: “the effects we acknowledge naturally, do necessarily include a power of their producing, before they were produced; and that power presupposes something existent that hath such power; and the thing so existing with power to produce, if it were not eternal, must needs have been produced by somewhat before it; and that again by something else before that: till we come to an eternal, that is to say, to the first power of all powers, and the first cause of all causes. And this is it which all men call by the name GOD”.

Al menos tres interpretaciones se abren, entonces, al hablar de Dios, en la filosofía natural de Hobbes, para los críticos de su obra. La primera, la que sostiene que Dios es una causa supuesta, que sería la primera del encadenamiento infinito de causas y efectos. Suponer esa causa, darla por existente, es lo máximo que la razón humana puede hacer, dada la imposibilidad de su remisión al infinito. Dios funcionaría así, en esta primera interpretación, como una garantía epistemológica del principio de causalidad que rige al mundo y constituiría una garantía incognoscible de lo que sí se puede conocer, por medio de la ciencia, que es el orden mecanicista. Con esta primera interpretación, como dirá Arrigo Pacchi, se da la paradoja de que Dios sería aquel que, con su existencia supuesta como causa, otorgaría garantía de verdad a los dos pilares del archi-denunciado ateísmo hobbesiano: al orden mecanicista causal y al rechazo al libre arbitrio de la voluntad humana, que él conlleva (PACCHI, 1991, p.183).

La segunda interpretación es que Dios sería movimiento. Para Hobbes, toda cosa que se mueve lo hace por el impulso de otra cosa exterior. Pero, si hubiese una primera causa, ella misma sería móvil, porque si no debiera reconocerse otra anterior, y sería también automoviente, por esa misma razón. Por tanto, Dios sería –otra vez, a diferencia de Aristóteles–, movimiento. Emilia Giancotti, en una interpretación spinocista del tema, sostiene la hipótesis de que la idea de Dios deviene así un agregado no necesario para la filosofía natural de Hobbes, que concebiría al mundo como un entramado de causas en movimiento, que se autosustentaría sin ella. O sea, Dios constituiría un agregado innecesario a la filosofía natural, una concesión del pensador a los límites de su época, porque todo en su filosofía es movimiento –incluya o no la hi-

pótesis de Dios-(GIANCOTTI, 1995). Como es evidente, estas dos primeras hipótesis son concordantes.

La tercera interpretación es que Dios sería cuerpo, algo que el propio Hobbes arriesga, tanto en las *Objeciones* a las *Meditaciones* cartesianas, como en el apéndice a la edición latina de *Leviatán* de 1668, traspasando los límites prudenciales que él mismo había impuesto a la filosofía —o sea, no decir nada respecto a qué sería Dios, sino sólo que Él es—. Ahora bien, si Dios fuera cuerpo, y dado que no tendría límites, ni ubicuidad, ni partes divisibles, ni sería engendrable, como son los demás cuerpos (y como reconocían las autoridades eclesiales), ¿qué tipo de cuerpo sería? Ahí merecen destacarse dos lecturas. La primera, de Agostino Lupoli, supone que Dios podría ser cuerpo fluido, una especie de éter que penetraría todos los demás cuerpos sólidos, y, por tanto, escasamente articulable con su filosofía natural y su tratamiento de la existencia de los cuerpos sutiles (LUPOLI, 1999). La segunda, de Cees Leijenhorst, sostiene que Dios sería parte del universo (y no el universo, como se adjudicaría a una interpretación panteísta), universo al cual Hobbes describe como un agregado de cuerpos, y, por tanto, Dios mismo sería cuerpo, aunque con las características singulares de omnipresencia, indivisibilidad e infinitud. Para Leijenhorst, si se mantienen presentes los cambios de registros discursivos entre la filosofía y la teología, Hobbes sería coherente a lo largo de su obra en sus planteamientos sobre Dios (LEIJENHORST, 2004) ¹⁰.

10 Una interpretación opuesta es la de Edwin Curley, quien sostiene que, al decir que Dios es cuerpo, Hobbes no sólo es incoherente consigo, sino claramente un ateo, siguiendo la lectura del obispo Bramhall (CURLEY, 1992).

En resumidas cuentas, Dios podría suponerse o bien como causa, o bien como movimiento o bien como cuerpo, o las tres cosas a la vez, sin poder ser demostradas. Dios, para Hobbes, parece ser una paradoja que se manifiesta con preeminencia en la lengua, porque no puede ser demostrado, pero se supone que habilita toda otra demostración lógica posible, toda otra sintaxis y, por tanto –dado que la razón hobbesiana es cómputo–, toda ciencia. Suena comprensible entonces que Hobbes lo describa como aquello que sólo podría aparecer en la lengua en su función de *honra*, en tanto está y no está en ella: Dios escapa a la definición, escapa a la explicación. Se puede *intuir* que es, como el ciego intuye que está en presencia de una fuente de calor, sin verla, porque siente su efecto, el calor, porque está en medio de su trama.

EL DIOS DE *LEVIATÁN*

En *Leviatán*, el Dios incognoscible subsiste. De Dios –repetirá Hobbes en el capítulo 34–, podemos inferir o intuir que existe, pero no saber y demostrar qué es. Intuimos su existencia, no sabemos de su esencia. Por eso, todos los calificativos que le damos no dicen nada de su naturaleza ni de sus atributos, no expresan contenido cognitivo, sino que son performativos con los que expresamos *honor* y con los que denotamos que nuestra facultad racional no alcanza para comprenderlo. De ahí que las palabras con las que aludimos a Él sean siempre de carácter negativo (Dios es incomprendible, infinito, inefable, etc.), o superlativos (omnisciente, omnipotente), o sinsentidos, contradicciones y absurdos, como los que utilizó la escolástica tomista al decir de Él que era una “sustancia incorpórea” –cuando, para la filosofía que quiere Hobbes,

sustancia y cuerpo son lo mismo y, por tanto, no podría haber un cuerpo incorpóreo- (HOBBS, 1960, 34.2).

Pero en *Leviatán* hay un cambio radical. Porque esta incognoscibilidad pone en primer plano el problema político de controlar la dispersión riesgosa de las habladurías sobre Dios. Y por eso, además del discurso del Dios incognoscible, se elabora aquí otro *discurso positivo explícito* sobre Dios. No es un discurso filosófico, sino una hermenéutica política, la formulación de una historia sacra y ya no sólo natural (POCOCK, 1989; FARR, 1990). Dios es, en *Leviatán*, sobre todo y explícitamente, una figura del ejercicio de la soberanía por asentimiento -en el caso de los hebreos- y una promesa de la soberanía que vendrá -en el reino de Cristo que será restaurado sobre la tierra, en su segunda venida-. Es un Dios con atributos de persona eminente, que aúna mitología y futuro y que fuera representado por tres personas, a lo largo de la historia: Moisés, Jesús y los Apóstoles. Es decir, el Dios incognoscible subsiste, aunque en una posición subordinada al Dios persona de la historia bíblica, engarzado en la red de predicaciones basadas en la creencia u opinión en torno a la autoridad de quienes hablan o escriben sobre Él, que supone la fe¹¹. Es más, no sólo subsiste, sino que es justamente por su incognoscibilidad que no puede expresarse cualquier opinión

11 Pocock subraya que la historia revelada no figura en la clasificación del conocimiento en el capítulo 9 de *Leviatán*, que divide entre filosofía e historia, porque la revelación no se conoce por la experiencia ni por la prudencia, como se conoce a la historia natural y la historia civil, sino por la facultad mental de la fe. La fe es un entramado de afirmaciones que se repiten en el tiempo y son tomadas por verdaderas o autoritativas en virtud de esa facultad. Es un sistema que se basa en la creencia en la autoridad, como definirá Hobbes en *Leviatán* 1,7. Los libros III y IV de *Leviatán* serían destinados al estudio de la fe, tanto como sistema de la revelación, como en tanto facultad de la mente (POCOCK, 1989, p. 163-6).

sobre Dios, sino sólo la que permite la autoridad política soberana. Sobre Dios, justamente porque no puede conocerse, no debe especularse (como haría la filosofía herética, que se confunde con la teología), sino ajustarse a lo que se *debe decir que se cree*, en público, y, sobre todo, obedecer. Es por esa incognoscibilidad que lo que resta es la obediencia –incluso para Hobbes, que puebla sus textos de ambigüedades, para no desmarcarse de su declarada sujeción al rey inglés–. El intento hobbesiano en *Leviatán*, en otras palabras, es *funcionalizar la incognoscibilidad divina*, para que sea ella el pilar sobre el cual sostener el reconocimiento de la necesidad de un *discurso público unificado* sobre aquello que no puede dilucidarse –Dios– y sobre cuya discusión se edifica la revuelta social y se expropia al soberano político.

Ahora bien, que le sean otorgados al soberano político prerrogativas excluyentes para interpretar el texto bíblico, no le da libertad absoluta para decir de Dios cualquier cosa. En un tiempo en el que –declara– los milagros y los profetas han cesado, Hobbes se dedica a escudriñar las Escrituras, poniendo los puntos sobre los que edificar un discurso público compatible con “la paz y la verdad”, como dice en la epístola al lector y en las conclusiones. Divide para ello a las Escrituras en aquellos pasajes que son “claros” y “evidentes” y los que son “oscuros” y propone releerla e interpretarla en función de la “armonía” general del texto, con énfasis en su literalidad gramatical. Como dirá al final del capítulo 43 de la parte III:

Al aludir a la Escritura, he procurado evitar aquellos textos que son de interpretación oscura o controvertida, y no alegar ninguno sino aquellos que, en tal sentido, son los más fáciles y acordes a la armonía y finalidad de la Biblia entera, la cual fue escrita para el restablecimiento del reino de Dios en Cristo. En efecto, no son las puras palabras sino la finalidad del escritor lo que procurará

la verdadera luz para interpretar toda escritura; y los que insisten sobre textos singulares, sin tener en cuenta el designio capital, no pueden derivar de ello nada claro; antes bien, reuniendo átomos de la Escritura, como el polvo delante de los ojos del hombre, hacen cada cosa más oscura de lo que es; y éste es un artificio ordinario en quienes no buscan la verdad, sino su propia ventaja. (HOBBS, 1960, III, cap.43)

Contrariamente a las creencias en la trinidad, en la transubstanciación, en la existencia actual del reino divino bajo autoridad de la Iglesia o del Papa, o en la posibilidad de que Dios imbuya de su “espíritu” a algún profeta o místico, Hobbes sostiene que las Escrituras no sólo no testifican esto, sino que podrían ser reducidas a la simple creencia en el lema de que *Jesús es el Cristo*, que vendrá a reinstaurar su reino político y jurídico sobre la tierra, en el futuro. Es decir, Hobbes desmonta teoremas clásicos del Presbiterianismo y del Catolicismo, a la vez que subraya el carácter escatológico del Cristianismo, su remisión al futuro como reino político por venir, terrenal y efectivo, con una justicia a ser reinstaurada sobre este mundo y no en uno trascendente. Subraya, a la vez, la distancia del Cristianismo respecto de la política y la justicia contemporáneas. Hay que dar al César lo que es del César, pero ningún César podría identificarse con Cristo, ni decirse ungido por Él.

Como dirá Pocock, se reconocen así, en *Leviatán*, dos construcciones de autoridad: una, la del Dios mortal, el Estado político, que es una construcción a-histórica; la otra, la del Dios inmortal, que reinará en el reino profético por venir sobre aquellos que sean resucitados, en virtud de su creencia, y que supone tanto el tiempo pasado, con los hebreos, como el tiempo futuro. El reino profético de Dios –no el reino natural, que es su gobierno de hecho, dado el principio de causalidad imperante–, será reinstaurado material y efectivamente, en otro tiempo.

Mientras tanto, la Biblia sólo es ley positiva en aquellos lugares en los que el soberano político la impone como tal y, por carácter derivado, donde el asentimiento al soberano, así lo permite.

Estas parecen ser las “nuevas doctrinas” que Hobbes reconoce que ha introducido en el libro, con cierta preocupación, tanto en la epístola al lector, como en la conclusión de su obra magna. Introdujo doctrinas nuevas, riesgosas, quizás incomprensibles y ciertamente extrañas para su tiempo, que admite que deben ser sometidas al juicio soberano para poder circular entre el público, pero que son compatibles –declara– con la paz y la verdad. Esas novedades no son –coincidimos con James Farr– la tesis de que el soberano político es el intérprete último de las Escrituras, en detrimento de los funcionarios eclesiásticos, que no tienen para Hobbes ningún poder autónomo respecto de él: esa misma doctrina sostenían ya todos los Erastianos (FARR, 1990, p. 176-7). La novedad mayor consiste, por el contrario, en que incluso las Escrituras sólo son ley allí donde se les da asentimiento popular, mediado por el consenso activo al poder político soberano: así habría sucedido con los hebreos, de cara a Moisés; así sucede cuando un César la impone como ley, en su Estado; así pasará con la segunda venida de Cristo. En pos de esta nueva doctrina, Hobbes deja en suspenso toda discusión sobre el carácter de Dios –que subsiste incognoscible– y elabora una historia natural de los orígenes y de la necesidad de la religión, se enmarca en la tradición de la hermenéutica bíblica y elabora una historia sacra del Cristianismo, una historia cuya reducción a puro instrumento político –como suelen ser leídas estas partes III y IV de *Leviatán*, si es que lo son–, es un despropósito para cualquier comentario serio de su obra.

En otras palabras, si bien la teoría de la obligación política de Hobbes no está fundada en las Escrituras, su lectura de ellas incide sobre

su teoría de la obligación –la refuerza, la ejemplifica, la legitima–: incluso el reino de Dios que ha existido con Moisés o el que vendrá con Cristo, lo será, en última instancia, por asentimiento popular; lo será, porque modelará las creencias de los súbditos; lo será, porque reunificará los lenguajes públicos sobre lo divino y centralizará los miedos sobre los que se funda toda religión¹². Lo único sin asentimiento es el uso metafórico del “reino natural” de Dios, que son las causalidades efectivas en las que los cuerpos están y estarán inmersos¹³.

Estamos ante una lectura multiforme de lo divino, cuyo énfasis final en la personalización de un Dios soberano que volvería a la tierra a impartir justicia, resultó inmensamente importante a los fines de la mo-

12 Algunos comentaristas hacen coincidir la teoría de la obligación de Hobbes con su supuesto teísmo. No concuerdo, sin embargo, en el énfasis que otorgan a una posición normativa en un autor en el que, como se toma en este artículo, eso es parte del problema, antes que un dato. Al respecto, ver TAYLOR, 1938; WARRENDER, 1957 y HOOD, 1964.

13 En el capítulo 31 de la parte II de *Leviatán*, dice Hobbes: “Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder de Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo, pero no su yugo. Designar este poder de Dios, que no sólo se extiende al hombre, sino también a los animales, y a las plantas, y a los cuerpos inanimados, con el nombre de reino, no es sino un uso metafórico de ese término, porque con propiedad sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra, con la promesa de recompensas a quienes le obedecen, y con la imposición de castigos a quienes dejan de obedecerle”. Un uso no metafórico la palabra reino se abre entonces, con otra condición y extensión de los súbditos. “En virtud de la diferencia que existe entre las dos especies de palabra divina, la *racional* y la *profética*, puede atribuirse a Dios un doble reino, natural y profético: natural en que gobierna a aquellos seres del género humano que reconocen su providencia, por los dictados de la razón auténtica; profético en cuanto habiendo elegido como súbditos a los habitantes de una nación peculiar (la de los judíos) los gobernó, y a nadie sino a ellos, no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos Profetas”. (HOBBS, 1960, II, cap.31)

dernidad política. Ese es el Dios por el cual el filósofo político Hobbes parece apostar, aunque no queden claras sus reales convicciones. Como dirá Pocock, otra vez: “El Dios de la profecía y la historia era el único Dios del cual Hobbes hablaría; el Dios de la fe era el único Dios compatible con su sistema político” (POCOCK, 1989, p. 201)¹⁴. Quizá porque su sistema político precisaba la construcción de un discurso único respecto de aquello que suscitaba controversias –Dios–, pero no podía hacerlo sin a la vez depositar en el futuro la promesa de redención y atender así a la historia cristiana, que exigía otro tratamiento que el de su física, en pos de ser reapropiada.

No obstante, y a pesar del cambio del discurso hobbesiano en *Leviatán*, permanece también en este texto, aún funcionalizada, la tesis de la incognoscibilidad de Dios y sus ramificaciones materialistas: su carácter hipotético y causal, su identificación con el movimiento, su posible corporeidad singular. Probablemente ambas figuras de Dios convivan, como capas de retóricas pensadas para públicos diferentes, como formas sigilosas del decir, que no necesariamente son conspirativas ni impías, pero sí divergentes de la religión que se cree que, en Inglaterra, mantendría la paz: un cierto Cristianismo, despojado de motivos de sedición pública.

14 Propia traducción de: «The God of prophecy and history was the only God of whom Hobbes would speak; the God of faith was the only God compatible with his political system».

CONCLUSIÓN

Friedrich A. Lange dice que el materialismo es tan viejo como la filosofía y probablemente conocerlo, inflame en muchos la necesidad de refutarlo (LANGE, 1903). No lo tomamos, sin embargo, en este texto, sólo como sinónimo de mecanicismo, que es como suele pensárselo al hablar de Hobbes, sino como una actitud –que le atribuimos–, que implica partir de lo dado y lo caótico, incluso en filosofía, para pretender producir una intervención en ese campo ya habitado y con posiciones enfrentadas –Louis Althusser diría, en ese campo “sobredeterminado”–. Un Hobbes materialista, en este sentido, no explica todo –no explica, por ejemplo, la tesis del Dios corpóreo, porque no pretende explicar a Dios, sin más–, ni es capaz de una totalización cerrada de lo que existe. Diríamos, volviendo a traer a Lange, que es un materialismo que se engarza con su racionalismo y que, a la vez, pretende trascenderlo. Dios es aquel punto ciego en una filosofía como ésta, que pretende que toda idea tenga un correlato en la cosa¹⁵.

Dios permanece contenido en la filosofía hobbesiana respondiendo a varias acepciones que están en tensión o hasta son contradictorias entre sí. Quizá porque en él, la filosofía política pretende aparecer con cierta autonomía respecto de la filosofía natural, que subsiste, sin embargo, como el discurso fáctico, incontrastable de la materialidad causal. Quizá porque no podía no escribirse y hablarse sin rodeos sobre Dios, en un tiempo en que su nombre implicaba una invocación posible a tomar las armas.

¹⁵ Ver nota 6.

Más sutiles que la figura del Dios rey, permanecen en la obra del de Malmesbury las otras versiones de lo divino. Permanece que, cuando se habla de Dios, se cae en sinsentidos que son también *ruido*, palabras sin contenido cognitivo, sin referente, sin imagen corpórea, puro honor. Por eso, la insistencia hobbesiana en decir que Dios existe pero que no puede demostrárselo, podría ser algo más que la coartada pública de un supuesto ateo. Podría ser también mantener varios registros de algo que excede a la lengua y que, a la vez, garantiza la sintaxis. Existe un mundo causal, pero ese mundo causal depende de una hipótesis, Dios, cuya suposición no es el resto irracionalista, sino una apertura necesaria frente a cualquier determinismo. Dios aparecería así como un límite epistemológico a la razón humana y también como su posibilidad, su garantía. Una metáfora prismática, cuyo relato último recae en un conjunto de textos cuya capacidad de ser interpretados Hobbes no creía indeterminada, sino sujeta a un marco: el de la historia sacra. Esa historia que él interpretaba públicamente, mientras le reconocía sólo al soberano político la prerrogativa de hacerlo.

Ciudad de Buenos Aires, julio de 2017.

HOW NOT TO TALK ABOUT GOD.
THE REACH OF A MATERIALIST READING OF THE HOBBE-
SIAN CONCEPTIONS OF THE DIVINE

ABSTRACT: The text intends to analyse different conceptions of God, in the work of Thomas Hobbes. In particular, and from a materialistic reading, it studies the intersection between corporeality and the nomination of a Christian policy, whose fulfilment would only be possible in a future kingdom on earth, the “kingdom of God” to come (in a work which climax, perhaps, is the alleged embodiment of God). This Hobbesian eschatology defines a certain sceptical position against the theology, which, given the unknowable God, is bound up with a specific function of language, that of honour, and with those words and propositions which - for each subject first, and for the whole Society, later- are inherent to it.

KEYWORDS: God, Materialism, Bodies, Theology, Eschatology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, T. (1960) *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Oxford: Basil Blackwell. Versión en castellano: 2007 [1940]. *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.

_____. (1969) *The Elements of Law Natural and Politic*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd.

_____. (1839-1845) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury now first collected and edited by Sir William Molesworth*. London: Edited by John Bohn. 2005. Great Britain: Edición de Elibron Classics (11 volúmenes).

ALTINI, C. (2012) *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas.

COOKE, P. (1996) *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*. USA: Rowman & Littlefield.

- CURLEY, E. (1992) "I Durst not Write so Boldly or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise". En: BOSTRENGHI, P. (ed.). *Scienza e Politica*. Napoli: Bibliopolis, pp. 497-593.
- FARR, J. (1990) "'Atomes of Scripture': Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation". En: DIETZ, M. *Hobbes and Political Theory*. Lawrence, KS: University of Kansas Press, pp. 172-196.
- GIANCOTI, E. (1995) "La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes". BOSTRENGHI, D. e SANTINELLI, C. *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, pp. 239-258.
- HOOD, F. C. 1964. *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- LEIJENHORST, C. (2004) "Hobbes' corporeal deity". *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 59, No. 1, Nuove prospettive critiche sul "Leviatano" di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione /New critical perspectives on Hobbes's "Leviathan" upon the 350th anniversary of its publication, pp. 73-95.
- _____. (2007) "Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination". En: SPRINGBORG, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, pp. 82-108.
- LUPOLI, A. (1999) "Fluidismo e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell' Hobbesiano Dio delle Cause". *Rivista di Storia della Filosofia* 54, pp. 573-609.
- MARTEL, J. R. (2007) *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York: Columbia University Press.
- MINTZ, S. (1962) *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- PACCHI, A. (1991 [1988]) "Hobbes and the problem of God". En: ROGERS, G. A. J. and RYAN, A. (eds.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, pp. 171-187.
- POCOCK, J. G. A. (1989) "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes". En: *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago University Press, pp. 148-201.
- POPKIN, R. (1983) *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México DF: FCE.
- SCHMITT, C. (1988) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Universidad.

_____. (2002) *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart.

SPRINGBORG, P. (1996) "Hobbes on Religion". En: SORREL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, pp. 346-380.

STRAUSS, L. (1930) *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*. Berlín: Akademie-Verlag. Nuevas ediciones de Heinrich Meier-Verlag.

TAYLOR, E. E. (1938) "The ethical doctrine of Hobbes". *Philosophy*, vol. XIII, p. 406-24.

WARRENDER, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press.

MARILENA CHAUI, PENSADORA
CONTEMPORÂNEA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO¹

Douglas Ferreira Barros
Professor, Pontifícia Universidade Católica de Campinas,
Campinas, São Paulo, Brasil
douglasfbarros@gmail.com

RESUMO: o texto avalia a extensão do projeto de Marilena em relação ao tema da teologia política. Pretendemos mostrar que sua análise se estende da investigação interna da obra filosófica de Espinosa e chega à avaliação da atuação de grupos religiosos e sua relação com a mídia e o contexto político brasileiro na contemporaneidade. Pretendemos observar as linhas de força que amparam o projeto de Chauí em relação ao tema e quais são as bases de sua crítica ao teológico político.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, teologia política, Espinosa, religião, poder, violência

1 Artigo originalmente apresentado nas “Jornadas de estudo em homenagem a Marilena Chauí”, e que compõe, junto com os textos da edição anterior da revista, a publicação dos *Cadernos espinosanos* dedicado à filósofa.

I. O TEOLÓGICO POLÍTICO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EM CHAUI

O objetivo do texto é aprofundar a abordagem da filósofa Marilena Chaui sobre a teologia política. Desenvolveremos o trabalho em três momentos, uma vez que a autora avalia o tema desde a sua configuração histórica contemporânea, explicita a íntima relação entre violência, poder e teologia política, até demonstrar como o projeto filosófico espinosano –ou pelo menos uma das linhas de força da leitura de Chauí da obra espinosana– se ampara na formulação do contradiscurso à teologia política. Por mais que o trabalho da filósofa esteja indentificado à interpretação rigorosa e exaustiva do texto de Espinosa, se verá que a compreensão do teológico político em Chaui é uma das vias de acesso à sua crítica do presente histórico. Chama a atenção que a filósofa se apoie na crítica da teologia política com vistas a estabelecer uma crítica da violência, da dominação política, do poder sem limites, das hierarquias institucionais e das instituições políticas etc. Nesse sentido ela estabelece percurso distinto daqueles filósofos que partem de uma avaliação da ideologia capitalista ou neoliberal, ou dos recorrem à psicanálise para oferecer a própria crítica da ideologia, ou mesmo dos que se fiam na analítica dos argumentos e de certos empregos do arcabouço lógico da linguagem para entabular a sua crítica do presente histórico. Que novidade poderia advir de uma investigação dos problemas concernidos ao teológico político?

A teologia política, bem como da relação entre política e religião ou da influência da religião sobre a política, não faz muito tempo, foram temas ignorados por certos pensadores contemporâneos da política. Entretanto, a repercussão de certos eventos que irromperam no século XX confirmam que religião e política são duas dimensões da experiên-

cia humana que ainda mantêm íntima relação, e isto, uma vez mais, tem obrigado filósofos de todos os matizes e escolas a revisitarem o tema.²

As teses sobre a secularização e a perspectiva do pensamento filosófico pós-metafísico não foram suficientes para sepultar a dignidade filosófica da investigação sobre as relações entre poder político e religião. Não obstante filósofos ainda afirmarem que há um pensamento sem a influência das chamadas grandes narrativas sobre o cosmos e dos fundamentos da moral amparados por princípios metafísicos e religiosos, não se pode dizer que os homens que fazem a história estejam livres desses fatores. É a história quem nos mostra o quanto religião e luta pelo poder têm se imiscuído e constituem o pano de fundo de grande parte dos conflitos políticos de nosso tempo.

Desse modo, se há reconhecimento quanto à importância do estudo da relação entre política e religião em nossos dias, muita divergência há a respeito do que seja a teologia política contemporânea e de como devem proceder os estudos nesse campo de conhecimento vasto.

2 Mencionamos aqui alguns filósofos ou pensadores europeus cujos trabalhos têm grande repercussão tanto acadêmica quanto em outros círculos de interessados: Claude LEFORT (1981/1991). “Permanência do Teológico-Político”. Trad. Eliana M. Souza. In.: *Pensando o Político*. São Paulo: Paz e Terra; Jürgen HABERMAS (2005). *Dialética da secularização*. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Idéias e Letras; (2011) “The Political – the rational meaning of a questionable inheritance of Political Theology”. In.: *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press; Giorgio AGAMBEN (2011). *O reino e a glória - uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo; (2013). *Cristianismo como religião: vocação messiânica*. Trad. Moisés Sbardelotto. São Paulo; (2006) *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006; Alain BADIOU (2009). *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo; ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIC, Boris, ELIAS-BURSAC, Ellen (2012). *God in pain: inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press.

A teologia política contemporânea e os problemas que a envolvem, explica o teólogo Dave Trues (2016), só podem ser compreendidos a partir de uma relação de imbricação: convergiriam para um mesmo horizonte teologia, religião e política. Em certo sentido, avalia Trues, como e porque envolve a obediência, “toda teologia é política” como um campo de estudos deve se ocupar

das noções de poder, do poder divino em relação à política dos humanos. O moderno campo autônomo da teologia política tem estado mais preocupado com o estado nação moderno, mas isso também envolve o estudo de formas anteriores de política e suas noções teológicas relacionadas ao poder. A maioria destas investigações podem ser caracterizados como críticas.³

Marilena Chaui ataca o problema a partir de outro viés. O problema da imbricação entre política, teologia e religião tem que ser pensado em chave completamente distinta. Primeiro, se o teológico-político for pensado como campo autônomo, não devemos confundir os elementos que o compõem: política, religião e teologia, e quem os pode distinguir é a crítica filosófica. Segundo, se o estudo do teológico-político nos obriga a estabelecer uma investigação crítica acerca da relação entre teologia, religião e política, isso torna oportuno que a avaliação coloque em primeiro plano o estatuto mesmo desta imbricação: como e porque ela se dá? Questões como: que motivos há para que os três fatores se interrelacionem?, a quem serve tal imbricação?, quem a estabelece?, não podem deixar de ser postas. Sobre a constatação de Trues, segundo a qual a teologia política constituiria um campo autônomo

3 Disponível em: <http://www.politicaltheology.com/blog/100-years-of-political-theology-dave-trues-top-ten/> Acesso em: 25/09/2016.

cujos elementos se identificam, ousamos afirmar que Chaui discordaria veementemente.

Ao dirigirmos a Chaui a questão: o que é central para os estudos da teologia política na contemporaneidade?, podemos encontrar em seus textos como resposta a exposição de um percurso investigativo cuja amplitude vai: a) da análise exaustiva do texto espinosano; b) ao estudo da teologia cristã e do edifício jurídico-político do *imperium* como poder voluntário –“o que apraz ao rei tem força de lei”– e teocrático, porque provém diretamente de Deus por uma graça ou favor especial àquele que O representa enquanto *imago Dei* na terra; e, por fim, d) ao estudo da relação entre fundamentalismo religioso e o problema teológico-político. Trata-se de um trabalho cuja extensão conjuga e ultrapassa o estudo da filosofia e da teologia e abarca a crítica da ação de grupos religiosos na mídia e os interesses políticos de religiosos que confrontam e intentam restringir direitos civis. Nossa hipótese é que o estudo do problema teológico-político é uma das linhas de força que sustenta a rede de interesses abordados na obra de Chaui acerca dos temas candentes da contemporaneidade. Para mostrar como o pensamento da filósofa mantém a extensão, a coerência e a unidade analíticas, mesmo quando trata de temas sem conexão aparente, vamos abordar em três momentos de sua obra acerca do problema do teológico político, a saber, o da formulação do contradiscurso como defesa da liberdade, o da denúncia do retorno teológico-político e o da contraposição ao teológico-político como pré-condição para a experiência da liberdade.

2. A SEPARAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA:

ESPINOSA E O TEOLÓGICO-POLÍTICO

O primeiro momento que selecionamos do trabalho reflexivo de Chaui sobre o problema do teológico político é o que podemos chamar de exame crítico da filosofia em relação à teologia. Em *Política em Espinosa* (1988/2003), capítulo 2 –*A Instituição do campo político*–, a filósofa examina na obra de Espinosa a tese da filosofia como contra-discurso teológico. Observa que, desde os capítulos I, II e XV do *TTP* Espinosa mostra que a diferença entre a filosofia e a teologia já se explica pela diferença entre “profecia e conhecimento natural, certeza moral e evidência racional, prática política e especulação” (p.83). Ela sustenta que o teólogo jamais se valerá do conhecimento racional pelas causas e evidências; seu compromisso não é com o conhecimento especulativo, ele “não quer conhecer a essência nem a potência de Deus, mas simplesmente aceita a Sua existência e justiça, e pretende ser mensageiro e intérprete do que considera vontade divina, isto é, a Lei hebraica. Sua atividade é política e não especulativa” (1988, p.83). A filosofia, por sua vez, é compromisso com o saber especulativo que visa à explicação dos efeitos pelas causas e se esforça para o estabelecimento de um conhecimento adequado de Deus, ou da natureza. A teologia é “uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência” (p.84).

Como são constitutivas da teologia o desejo e a prática da obediência, ela seria perigosa para a razão livre. Embora se ocupe das certezas acerca da transcendência, enfatiza Chaui, “a teologia ocupa um campo muito próximo ao da política”, uma vez que se dedica constantemente ao tema da autoridade e da obediência aos princípios da fé. A filósofa defende que no *TTP* de Espinosa se ergue o contradiscurso filosófico

com vistas a contestar a “pretensão de judeus, católicos e protestantes de fazer da teologia o fundamento da teoria política” (p.84). Este é o ponto que define o campo do teológico-político: que os fundamentos da teologia sejam os fundamentos da filosofia política. A intenção daqueles que manejam o discurso teológico-político é fazer com que os interesses da teologia se desviem das coisas do céu para os problemas da terra. Diz Chaui que ela é instrumento em benefício de um tipo de autoridade e o contrário da liberdade:

a teologia, conhecimento das ‘primeiras origens e dos fins últimos’, é o instrumento para a apreensão de uma ordem jurídica natural que veio sobrenaturalmente do poder divino para o curso natural das coisas, constituindo o direito natural objetivo e, como conhecimento das ‘leis que são padres da ação humana’, é o instrumento para determinar o mérito e o demérito das ações, isto é, sua conformidade ou não com o direito natural subjetivo, entendido como vontade racional de justiça. [...] A teologia, portanto, define o direito natural (objetivo e subjetivo), dele infere a avaliação do direito civil, segundo respeite ou desrespeite o ordenamento divino e, por conseguinte, a ela se subordinam a ciência jurídica e a ciência política, enquanto ciências da luz natural (CHAUI, 1988, p.85).

Contra o empenho dos teólogos, “que impedem os homens de filosofar livremente”, o contradiscurso é trabalho em benefício da liberdade. A intenção que lança Espinosa a estabelecer a filosofia como contradiscurso da teologia iguala-se à visada de Chaui para, ela mesma, se defender a filosofia como discurso em favor da liberdade e da democracia. A precisa da distinção entre teologia e filosofia, diz a filósofa, é o que pode nos fazer entender a vida política como “o espaço no qual os homens levem uma existência ‘propriamente humana’[...], em que os homens saibam, pelo menos, os motivos passionais que os levam à obediência e cabe diferenciar a obediência produzida pela teologia e aquela

nascida das leis da Cidade” (CHAUI, 1988, p.86). Submeterem-se às leis da cidade é ato pelo qual os homens reconhecem que a legítima autoridade age no poder para satisfazer o interesse comum; a obediência à teologia seria ato pelo qual os homens manifestam o temor em relação ao poder que encarna a autoridade divina. A alegria de viver em paz e o desejo de liberdade tornam a submissão às leis um ato do homem que age para se conservar e aumentar a própria potência de viver; a submissão à autoridade pelo medo é diminuição da potência de viver.

Essa primeira breve abordagem da compreensão de Chauí ao problema do teológico político se define então pela distinção entre filosofia e teologia, que mantém subjacente a defesa da liberdade de pensamento. Trata-se do aprofundamento do pensamento espinosano como contradiscurso radical em face dos argumentos e da justificativa de obediência irrestrita e desmedida formulados pelos teólogos. É um contradiscurso que se produz como afirmação da liberdade e resistência à autoridade cujo poder se mantém pelo obscurantismo da razão e o “aumento” das paixões tristes. Interessante que Marilena afirme que a crítica da teologia, isto é: “...a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do discurso político trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da *Ética*, o *De Deo*” (CHAUI, 1988, p.86). A meu ver essa passagem é o anúncio do que estava por vir em *A nervura do Real* I e II, a saber, o desdobramento analítico do texto ontológico espinosano em demonstração do conhecimento de Deus como momento indiscernível do conhecimento dos modos finitos da substância infinita –o homem entre eles– e da experiência da liberdade.

3. O RETORNO HISTÓRICO DO TEOLÓGICO-POLÍTICO

O segundo momento do trabalho reflexivo de Marilena Chaui sobre o teológico político apresenta uma fratura em relação ao esforço de análise do texto filosófico espinosano. Em *O retorno do teológico-político* (1998)⁴, Chauí chama a atenção para a mudança no cenário das religiões do Brasil contemporâneo. Aqui, não estamos mais dando passos sobre o terreno especulativo filosófico e de interpretação do texto espinosano, mas com os olhos voltados para o presente histórico. Ainda que a passagem de um registro ao outro pareçam denunciar uma fratura analítica da pensadora, a análise do presente mantém a coerência com as teses defendidas acerca do *TTP*. A filósofa afirma:

Se, ao examinar as concessões públicas de telecomunicação, não mencionarmos as estações radiofônicas, constataremos que, entre televisões estatais, comerciais, gratuitas e a cabo, operam hoje, no Brasil, por volta de uns oitenta canais. Destes, uma boa dezena é religiosa. Nos meados dos anos 1980, a presença avassaladora do protestantismo evangélico nas grandes cidades brasileiras suscitou uma resposta do proselitismo católico, que, praticado desde os anos 1970 por meio dos Cursilhos da Cristandade e dos Encontros de Casais e de Jovens com Cristo, passou à ofensiva com a “igreja carismática”. Por isso, os canais religiosos se dividem majoritariamente entre evangélicos e carismáticos, com programação variada que vai de telecultos, telecursos de exegese bíblica e teleconselhos até testemunhos de conversão e publicidade para a venda de materiais religiosos, entremeada com apresentações de canto e dança, além de vídeos edificantes. Nas grandes cidades brasileiras, templos evangélicos espalham-se por toda parte, ocupando lugares que anteriormente pertenciam a cinemas, teatros, fábricas e galerias comerciais. Em contrapartida, estádios de fute-

4 Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/o_retorno_do_teologico.pdf Acesso em: 17/08/2017.

bol são periodicamente transformados em catedrais para pregações, cânticos e possessões carismáticas. Aos domingos, militantes religiosos distribuem panfletos e santinhos nos semáforos e batem às portas das casas com o oferecimento de explicações da Bíblia (CHAUI, 1998, p.01).

Aos olhares menos atentos, o trabalho da filósofa talvez estivesse passando por revisão radical. Já os seus críticos, oriundos de distintos lugares –dentro e fora da Universidade– formuladores de opinião e de preconceitos revestidos de discurso filosófico, deram como certo que a suposta deriva temática da filósofa Chaui confirmaria a inconsistência de seu trabalho. A mencionada dispersão reflexiva e temática seria resultante de um trabalho que não teria se dedicado à lógica dos argumentos ou à análise exaustiva dos filósofos sistemáticos da longa tradição ocidental ou coisa que o valha.

Sem dar azo às palavras de seus críticos, Chaui citava Ronald Reagan e a nova ordem liberal, passava por Marx e a denúncia da religião como ópio do povo, mencionava a “Revanche de Deus” e a ameaça da perda de autonomia do político em face da influência das religiões nos Estados contemporâneos. Recordava o Concílio Vaticano II e o otimismo em relançar ao discurso religioso que

se colocava como instrumento auxiliar da política, falando em justiça, direito, desenvolvimento, progresso, liberdade numa linguagem compreensível para classes sociais que não compreendiam as categorias e a retórica modernas. Muitos de seus agentes aderiram aos movimentos libertários nascidos de 1968, tanto na Europa e nos Estados Unidos como no restante do Terceiro Mundo (CHAUI, 1998, p.04).

Passagens à frente o texto de Chaui citavam a eleição do Papa João Paulo II e a proclamação da República Islâmica do Irã. Lembrava-

nos que, em 1979, os eleitores “evangélicos norte-americanos se organizam numa instituição político-religiosa, a *Maioria Moral*, que pretende(u) salvar os Estados Unidos com a restauração dos valores morais cristãos (da prece na escola à proibição do aborto)” (p.05). Após evocar outra dezena de eventos e personagens destacados do século xx, Chauí propõe que nos concentremos na passagem em que Umberto Eco comenta sobre as religiões:

parece que os meios de massa constroem um roteiro que repete o esquema sugerido por Feuerbach, para explicar o nascimento da religião. O homem, de algum modo, sente que é infinito, isto é, capaz de querer de modo ilimitado, de querer tudo, digamos. Mas percebe não ser capaz de realizar o que deseja, e então precisa imaginar um Outro (que possua em medida optimal o que ele deseja de melhor) e a quem se delegue a tarefa de preencher a fratura entre o que se quer e o que se pode. Isso significa que os meios de massa assinalam [...] os sintomas de uma crise das ideologias otimistas do progresso: tanto a positivista-tecnológica, que queria construir um mundo melhor com o auxílio da ciência, quanto a materialista-histórica, que queria construir uma sociedade perfeita por meio da intervenção revolucionária. [...] Os meios de massa acentuam os fenômenos de um retorno à religiosidade [...] enquanto dão a impressão de agir como um termômetro que registra um aumento de temperatura, constituem, na verdade, parte do combustível do qual a caldeira se alimenta (ECO apud CHAUI, 1998, p.07).⁵

Como entender essa guinada um tanto radical se compararmos a filósofa que se dedicou em textos vários ao tema do teológico-político em Espinosa, desenvolvendo uma análise criteriosa das passagens e conceitos, com a Marilena Chauí que denuncia de modo aparentemente

5 Cf. ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p. 112.

dispersivo a retomada da influência da religião sobre o mundo político e a sociedade contemporâneos? O que de fato poderia ligar os dois momentos analíticos? Se o tema do teológico-político tivesse inspirado a formulação de um pensamento filosofante como contradiscurso, não teríamos que nos deparar com uma abordagem distinta daquela que o texto acima nos apresenta? Se o pensamento de Chauí se coloca em linha com o de Espinosa, a atividade filosofante não deveria ser um pensamento crítico com vistas à desmontagem de uma ordem de coisas, da relação entre teologia e poder político, entre autoridade religiosa e filosofia política?

Pois, o contradiscurso de Chauí no texto acima se apresenta como crítica à retomada do teológico-político na contemporaneidade. Por este motivo, a sequência do texto traz análise sobre a condição humana em nosso tempo⁶ e localiza o alvo a partir do qual se ergue o discurso que legitima a retomada do político. Chauí denuncia o fascínio da esquerda pelo pensamento que, a seu ver, emulará a retomada de princípios da religião e da teologia como fundantes de uma análise e da prática políticas, assim como a defesa da autoridade religiosa como

6 “Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido, como tão bem dizia Merleau-Ponty, como uma indeterminação que a ação humana pode determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos. O chamado “desconstrutivismo” ou “crise da narrativa” é a adesão à descontinuidade e à contingência bruta, pois, ao perdermos a diferenciação temporal, não só rumamos para o que Virilio chama de “memória imediata”, ou ausência da profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas” (CHAUI, 1998, p.12).

detentora de legitimidade política em razão de sua condição espelhar a posição de Deus em relação ao mundo e suas instituições. Diz Chaui:

Não devemos, portanto, nos admirar com a atual fascinação, à esquerda e à direita, pelas idéias políticas de Carl Schmitt, particularmente o “decisionismo” ou sua concepção da soberania como poder de decisão *ex nihilo* em situações de exceção (isto é, de guerra e de crise). Uma decisão soberana é excepcional – como o milagre, em que Deus interrompe com um acontecimento extraordinário o curso ordinário das coisas. É, por isso mesmo, incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro (CHAUÍ, 1998, p.33).

Ao fazer a crítica frontal a Schmitt, Chaui trabalha a contrapelo de admiradores do pensamento de Claude Lefort – filósofos e de tantas outras áreas das humanidades – locados à esquerda do espectro político e para quem o conflito é constitutivo e indiscernível da própria política e do político. A filósofa defende que a redução do político à oposição entre amigo–inimigo, tal como propõe Schmitt, é condição para a destituição da legítima diversidade democrática que é, em última instância, a destruição da própria democracia. Ciente do apelo e da imediata adesão de muitos interlocutores seus às teses de Schmitt, Chauí procura formular seu contradiscurso em dois níveis de diálogo: primeiro, para demover os defensores do conflito limitado à bipolaridade amigo–inimigo como elemento constitutivo do jogo democrático e, segundo, para mostrar que a redução do conflito à bipolaridade quando estiver associada aos fundamentalismos religiosos produzirá efeitos nefastos. Vejamos o que escreve Chaui:

O traço principal da política, traço que se manifesta na sua forma maior, qual seja, na democracia, é a legitimidade do conflito e a capacidade para ações que realizam o trabalho do conflito, ações que se efetuam como contra-poderes sociais de criação de direitos e como poderes políticos de sua legitimação e garantia. Sob essa perspectiva, o retorno dos fundamentalismos religiosos nos coloca diante de um risco de imensas proporções. Em primeiro lugar, por que, tendo a modernidade lançado a religião para o espaço privado, hoje o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado podem dar novamente às religiões a função de produzir a ordenação e a coesão sociais. Em segundo lugar, por que a história já mostrou os efeitos dessa ordenação e coesão promovidas pela religião, ou seja, a luta sangrenta pelo poder sob a forma das guerras de religião (CHAUI, 1998, p.17).

Que caminhos apontará o contradiscurso à retomada do teológico-político? Chauí recorda que a política nasce do momento em que o poder político se desincorpora –expressão de Lefort– da esfera privada da economia, da esfera da guerra e da esfera do sagrado. O corpo político deixa de se identificar com “o corpo místico do governante como pai, comandante e sacerdote, representante humano de poderes divinos transcendentés” (p.18-9). Na contemporaneidade, para que a política se renove é imprescindível que se distancie do campo teológico. Ela afirma:

o enigma do teológico-político não se reduz ao fato de seu reaparecimento no momento em que a política parece ter-se transformado em atividade inteiramente racionalizada sob a autoridade de especialistas, e sim porque nos obriga a indagar como é possível a teologia *política*, se a condição do surgimento do político foi justamente seu distanciamento com relação ao sagrado e à religião. Que haja uma autoridade religiosa e um poder teológico, isso não é um problema. A dificuldade só aparece quando essa autoridade e esse poder são denominados *políticos* (CHAUI, 1998, p.19).

A mostra mais precisa de que o percurso analítico de Chauí se articula como contra discurso é apresentada pela filósofa mesma ao dizer que “...à concepção de Schmitt opomos a de Espinosa”. Ela o justifica recuperando a tese mencionada acima sobre a relação entre teologia e política. Diz Chauí: “Com efeito, se para Schmitt toda política é teológica, para Espinosa, ao contrário, toda teologia é política e, portanto, podemos conceber e praticar uma política não-teológica. Ou melhor, graças à especificidade da política podemos compreender sob que condições ela pode ser sufocada pelo poder teológico-político” (p.19). Vamos, então, que o que era dispersão ou assistemática de um aparente discurso filosófico vem a ser em Marilena Chauí o contradiscurso em ato: é a própria filosofia em esforço para deslegitimar a teologia como fundante de um pensamento sobre a política, é o trabalho reflexivo que visa à separação da política e da religião.

4. O TEOLÓGICO POLÍTICO NA CONTEMPORANEIDADE: COMO DESMONTÁ-LO?

O terceiro momento que selecionamos do trabalho reflexivo de Marilena Chauí sobre o teológico político foi apresentado em *Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político* (2006) e põe em destaque a imagem assustadora da satanização do bárbaro. O texto se inicia com a citação de Josep Ramoneda em *Depois da paixão política* (2000, p.22-3) na qual afirma que o inimigo é o outro, aquele que põe em perigo a identidade daqueles que se identificam como os amigos. Após os eventos do 11 de setembro de 2001, com a derrubada das Torres Gêmeas em Nova Iorque, sabe-se pela retórica do império que no ocidente o inimigo está identificado ao Islã. Passado o tempo, com as ame-

aças demasiado difusas “para que a opinião pública propagasse a idéia de que o islamismo era o novo inimigo”, o texto enfatiza, estabelece-se que este é o bárbaro. Quem é o bárbaro?, se pergunta Ramoneda. Este é

O que rejeita o modelo democrático liberal cujo triunfo foi proclamado por Fukuyama como ponto final da história [...] O que não se adapta ao modelo triunfante fica definitivamente fora da realidade político-social. Ou não chegou –barbárie do que acode com atraso ao encontro final–, ou não chegará nunca –barbárie do eternamente primitivo que se afunda no reino das trevas [...] Como o bárbaro não é uma alternativa e sim um atraso, restam apenas a duas possibilidades: ou sua paulatina adaptação ou sua definitiva exclusão. Todavia, a coesão social pelo medo se mantém porque é necessário defender-se da especial maldade dos bárbaros: daí a necessária (quase sempre fundamentada) satanização daquele ao qual se atribui a condição de bárbaro (RAMONEDA, 2000, pp. 22-23).

Constatado o fato de que estamos no presente histórico imersos na dinâmica do conflito teológico-político, o alvo da filósofa agora é orientar o contradiscurso para desmontar os argumentos que sustentam a categoria de bárbaro e projetam a imagem, a nós já tão familiar, da barbárie contemporânea. Chauí retoma a abordagem da modernidade sobre a religião para mostrar que a tese do “desencantamento do mundo” procurou: a) controlar a religião, “deslocando-a do espaço público (que ela ocupara durante toda a Idade Média) para o privado” e b) “tratou a religião como arcaísmo que seria vencido pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim, as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve” (p.128-9). Na modernidade, deram-se como resolvidas a possibilidade de se dispensar a religião e o sagrado como elemento garantidor da coesão social e “atribuiu-se à ideologia a tarefa de cimentar o social e o político” (p.129). Recalcada a religião no

“foro íntimo das consciências individuais”, o mercado passa a ocupar o lugar de efetuação da racionalidade dos indivíduos. Junto disso se dá o encolhimento do próprio espaço público. Afirmar Chaui, esta restrição se dá

com as medidas tomadas para liquidar o Estado do bem-estar e resolver a crise fiscal do Estado, isto é, sua incapacidade para, simultaneamente, financiar o capital e a força de trabalho, o primeiro por meio de investimentos e a segunda por meio do salário indireto, ou seja, dos direitos sociais (férias, salário família, salário desemprego, previdência social, saúde e educação públicas gratuitas, etc) (CHAUI, 2006, p.129).

A compreensão de Chaui da barbárie contemporânea se completa na articulação de três fatores: a secularização –“que simplesmente lançou a religiosidade para o espaço privado e esperou que a marcha da razão e da ciência findariam por eliminar a religião”–, o mercado pós-moderno –“que opera por extermínio e exclusão e com a fantasmagoria mística da riqueza virtual e dos signos virtuais”–, e o Estado neoliberal –“caracterizado pelo alargamento do espaço privado e encolhimento do espaço público dos direitos”– como elementos propulsores da “condição pós-moderna de insegurança gerada pela compressão espaço-temporal e -na qual o medo do efêmero leva à busca do eterno”. O cenário da barbárie não é, segundo a perspectiva de Chaui, aquele identificado ao Islã doutrinário ou à horda de pobres famélicos correndo solta pelos campos dos países, também pobres, na fronteira com o Oriente Médio e a Eurásia, todos -homens, mulheres e crianças- movendo-se para ser incorporados à Europa. Chaui entende que a barbárie contemporânea é constitutiva do presente histórico do ocidente capitalista. Adicionem-se à mesma experiência histórica o retorno da religião como fator de

identificação social e política, a desregulação do mercado que dissolve os direitos de cidadania elementares e o fortalecimento do Estado como instrumento de repressão das liberdades e temos os elementos da gênese do “retorno do recalcado ou do reprimido, isto é, o ressurgimento do fundamentalismo religioso não apenas como experiência pessoal, mas também como interpretação da ação política” (CHAUI, 2006, p.131).

Como o contradiscurso de Chauí vai operar a desmontagem dos pilares da barbárie nossa de cada dia? A filósofa propõe que se recupere o

traço principal da política, traço que se manifesta na sua forma maior, qual seja, ‘na democracia, é a legitimidade do conflito e a capacidade para ações que realizam o trabalho do conflito, ações que se efetuam como contra-poderes sociais de criação de direitos e como poderes políticos de sua legitimação e garantia’ (CHAUI, 2006, p.132).

Ressalte-se a unidade e a coerência analítica de Chauí: a posição do contradiscurso nesse texto, a resposta para a desmontagem dos elementos que a seu ver trazem à contemporaneidade o recalcado fundamentalista se dá com o retorno à obra de Espinosa. Novamente ela se põe a diferenciar a filosofia da teologia. Mostrar que a teologia é um não-saber: “uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência” e a mostrar que no final das contas “Toda teologia é teologia política”. Desse modo, diz Chauí, se mantivermos os fundamentos da ideia de que os princípios da política, assim como da ação humana, da ética, encontram-se na religião, “a política jamais conseguirá realizar-se como ação propriamente humana em condições determinadas” (CHAUI, 2006, p.141). Ao contrário do que pensam aqueles que acusam o muçulmano de bárbaro, o contra-

discurso de Espinosa e Chaui não exclui a religião e nem espera por sua desintegração na marcha da “razão histórica e da ciência”. O contradiscurso em ação é o empenho crítico de mostrar, pelo exame das causas, que o principal efeito da religião monoteísta revelada é a teologia política e que a obediência exigida pela teologia não é a mesma que aquela exigida pelas leis da cidade.

5. CONCLUSÃO: A FILOSOFIA, TRABALHO REFLEXIVO PELA LIBERDADE

A investigação breve desses três momentos do trabalho reflexivo de Marilena Chaui sobre o teológico político nos levam à compreensão de que, como e porque a filosofia é o empenho para a posição do contradiscurso. Filosofar para Chaui é um trabalho de demonstração racional para se apresentar adequadamente os impérios que aprisionam a a mente e o corpo e tolhem do homem sua própria liberdade e a força para resistir ao que lhe pode tirar ou diminuir a vida. Embora nosso texto se concentre apenas em uma parte pequena da obra da filósofa e de seu estudo sobre Espinosa, isso já nos permite observar como ela opera a crítica da teologia política como uma tarefa insubstituível da filosofia. Para um leitor atento, um pequeno trecho de *A Instituição do campo político* (1988) já nos fornece a pista do motivo por que o estudo exaustivo da obra espionada e a crítica da teologia política no presente constituem momentos de um mesmo projeto filosófico. Ouso dizer que os dois momentos são parte do projeto filosófico que subjaz a formulação das obras *A Nervura do Real I* (1999) e *A Nervura do Real II* (2016), a saber: realizar “a crítica da teologia e a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do discurso político trazidas pela filosofia

espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da *Ética*, o *De Deo*” (CHAUI, 1988/2003, p.86).

MARILENA CHAUI, CONTEMPORARY THINKER OF THE THEOLOGICO-POLITICAL

ABSTRACT: this paper evaluates the extension of Marilena Chaui's project regarding to the political theology. We intend to show that her analysis goes from the internal investigation of Spinoza's philosophical work to the evaluation of the action of political groups and its connection to the media and the contemporary Brazilian political context. We intend to observe the main aspects that sustain Chaui's project regarding this theme and the foundations of her criticism of the concept of theologico-political.

KEYWORDS: Marilena Chaui, political theology, Spinoza, religion, power, violence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. (1988/2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998). *O retorno do teológico-político*. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/o_retorno_do_teologico.pdf Acesso em: 25/09/2016.

_____. (2006). "Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político". In.: *Filosofia Política Contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania*. Atilio A. Boron, 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Abril, 2006.

ECO, U. (1984.) *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

TRUES, D. (2014). *100 Years of Political Theology: Dave True's Top Ten*. Disponível em: <http://www.politicaltheology.com/blog/100-years-of-political-theology-dave-trues-top-ten/> Acesso em: 17/08/2017.

MARILENA CHAUI E A REFLEXÃO SOBRE A UNIVERSIDADE¹

Martha Costa
Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
martha.costa@usp.br

RESUMO: O texto apresenta uma visão geral do caminho percorrido por Marilena Chaui em sua reflexão sobre a universidade, que se efetua desde os anos 1970 e culmina na compreensão da gênese e do funcionamento específico da forma contemporânea da universidade: a *universidade operacional*, reduzida à condição de organização prestadora de serviços, administrada segundo a lógica da empresa capitalista moderna, atravessada pela heteronomia e distanciada de sua vocação política democrática. Os artigos de Chaui dedicados à universidade configuram um rico espaço de inteligibilidade no qual se entrecruzam a sua interpretação sobre as estruturas históricas e culturais da sociedade brasileira, sua concepção da democracia, sua análise acerca dos efeitos que o neoliberalismo impõe sobre a produção e a destinação dos saberes, o lugar e o sentido da universidade. A crítica de Chaui à universidade refaz uma memória institucional necessária ao enfrentamento de sua forma atual: busca vincular o exercício de entendimento à recusa do instituído, convocando, assim, o desejo de transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui; universidade; conhecimento; organização; neoliberalismo; heteronomia.

1 Artigo originalmente apresentado nas “Jornadas de estudo em homenagem a Marilena Chaui”, e que compõe, junto com os textos da edição anterior da revista, a publicação dos *Cadernos espinosanos* dedicado à filósofa.

Lendo o seu conjunto de textos publicados sobre a universidade², no período que vai do início dos anos 1970 aos dias de hoje, é possível afirmar que, além de objeto de análise, Marilena Chaui faz da universidade um *campo de intervenção*, no qual busca defender um sentido e um modo de funcionamento democráticos contra a invasão da racionalidade burocrática e organizacional que tomou as instituições de ensino ao longo do século xx. A meu ver, esses escritos tornam visível a singularidade do seu percurso filosófico, na medida em que expõem uma intersecção privilegiada entre o trabalho teórico e a tomada de posição política, particularmente num campo onde o sentido da universidade e o da educação são disputados por relações de força beligerantes.

Marilena entra nesse campo de debate sobre a universidade brasileira não exatamente para defendê-la, mas para combater as determinações de sua origem³ e as transformações que se processaram no tempo, afastando a universidade de uma atuação democrática no campo social brasileiro e favorecendo o seu fechamento sobre si mesma como órgão burocrático regido pela lógica operacional. Dois resultados convergentes que colaboram para que a universidade negue seu enraizamento na divisão social e deixe de enfrentar, radicalmente, a sua vocação política junto à formação e à transmissão dos saberes numa formação social como a

2 Ver CHAUI, M. (2001) *Escritos sobre a Universidade*. Também consultamos textos de conferência mais recentes, dentre os quais destacam-se: CHAUI, M. (2003) A universidade pública sob nova perspectiva (comunicação proferida na abertura da 26ª Reunião Nacional da ANPEd). Acesso: 10/09/2016. CHAUI, M. (2016). *Contra a universidade operacional e a servidão voluntária* (intervenção realizada no Congresso da Universidade Federal da Bahia, em julho de 2016). Acesso: 10/09/2016.

3 A esse respeito, e tendo em mente o caso particular das determinações de origem da Universidade de São Paulo, remetemos o leitor ao estudo de Irene Cardoso: *A universidade da comunhão paulista*. (1982).

brasileira, na qual os conhecimentos são destinados a atuar como *capital cultural* e a legitimar novas hierarquias (competentes e incompetentes), contribuindo, assim, para conservar o núcleo duro das exclusões e dos privilégios⁴. O que deixa de fazer a universidade brasileira, na visão de Marilena? Ela se omite perante a sua dimensão política, não estabelece um firme compromisso com a democratização dos saberes, não entra em choque com o autoritarismo social e com o sistema de exclusões institucionalizadas tão típicos da nossa estrutura social.

Os combates, nesse sentido, foram muitos e delinearum um campo de problemas que ainda está em nosso horizonte atual. Para que se tenha uma ideia do conjunto de temas tratados, façamos uma breve enumeração das principais frentes de luta em que Marilena se colocou. Começemos lembrando seu posicionamento, de um ponto de vista pedagógico e político, contra as reformas dos governos militares que alavancaram a privatização das escolas públicas, vincularam as universidades federais às estruturas de poder das oligarquias locais Brasil afora e iniciaram o desmantelamento do ensino primário e secundário de

4 Ainda sob o impacto da Reforma do ensino de 1971, feita à sombra do AI-5 e do Decreto n. 477, Chaui observa: “Creio que a universidade tem hoje um papel que alguns não querem desempenhar, mas que é determinante para a existência da própria universidade: criar incompetentes sociais e políticos, realizar com a cultura o que a empresa realiza com o trabalho, isto é, parcelar, fragmentar, limitar o conhecimento e impedir o pensamento, de modo a bloquear toda tentativa concreta de decisão, controle e participação, tanto no plano da produção material quanto no da produção intelectual. Se a universidade brasileira está em crise é simplesmente porque a reforma do ensino inverteu seu sentido e finalidade – em lugar de criar elites dirigentes [que marcou, por um tempo, a aspiração do modelo liberal de universidade], está destinada a adestrar mão de obra dócil para um mercado sempre incerto. E ela própria ainda não se sente bem treinada para isto, donde sua ‘crise’”. CHAUI, M. “Ventos do progresso: a universidade administrada”. In CHAUI 2001, p.46.

qualidade. Lembremos também sua posição contrária à integração de matérias e às licenciaturas curtas, que formavam professores polivalentes em ciências humanas, encurtados em seus saberes específicos e dóceis em sua relação à ordem estabelecida. Não poderíamos esquecer a sua contestação a respeito de uma universidade dividida entre formação rápida de mão de obra profissional (graduação) e formação para a pesquisa de excelência (pós-graduação) – o que significou o repúdio da separação ou da hierarquização entre docência e pesquisa. Energicamente, Marilena também se opôs à concepção de “universidade-supermercado”, reduzida à condição de vendedora de bens simbólicos e culturais a estudantes-clientes cuja satisfação impunha-se como um imperativo a promover. Posicionou-se contra os critérios do produtivismo e do seu correlato, o improdutivismo; contra a imposição dos critérios mercadológico-empresariais, supostamente eficientes e racionais, mas indiferentes às especificidades do tempo, dos objetos, dos métodos e avaliações das variadas pesquisas; contra a influência das fundações na determinação dos trabalhos acadêmicos; contra a privatização do financiamento e também da apropriação dos resultados das pesquisas; contra as reformas que vinham (e vêm) com o rótulo da modernização⁵, mas promoviam

5 A despeito de suas múltiplas acepções ao longo do tempo, a *modernização* – palavra mágica muito mobilizada nos discursos e reformas propostas no curso da história da universidade, em particular, da USP – pode ser caracterizada, resumidamente, em vista de três grandes objetivos: “1) escolarizar definitivamente a graduação, destinada a formar professores do segundo grau; 2) afunilar a pós-graduação para preparar pesquisadores cujo desempenho os habilitará a participar de núcleos e centros de excelência da USP, ou fora dela; 3) estabelecer vínculos orgânicos com empresas estatais e privadas para financiamento das grandes pesquisas a serem realizadas nos institutos, núcleos e centros de excelência. (...) ‘Modernizar’ é criar a ‘universidade de serviços’, baseada na docência e na pesquisa ‘de resultados’. A salvação modernizante consiste em levar a ideia e a prática da privatização do público às suas últimas consequências,

(e promovem) o fortalecimento da estrutura de poder burocrática em detrimento da participação e da decisão da comunidade acadêmica, que integra – é bom lembrar – a sociedade como um todo. E, de maneira obstinada, insurge-se há anos contra isto que nos tornamos: uma universidade administrada, operacional, reduzida à condição de prestadora de serviços, e que, consentindo em permanecer no lugar que a forma contemporânea do capital lhe reservou, aceitando as normas e os critérios de eficiência que não foram produzidos por ela, alimenta e multiplica os signos de sua própria heteronomia, por um mecanismo de servidão voluntária⁶.

pois as pesquisas não serão privatizadas apenas pelo financiamento, mas porque serão reduzidas a serviços encomendados cujos critérios, objetivos, padrões, prazos e usos não serão definidos pelos próprios pesquisadores, mas pelos ‘mecenass’. CHAUI, M. “O mal-estar na universidade: o caso das humanidades”. In *Escritos sobre a universidade*, op. cit., p. 165-166.

6 Sobre o modelo organizacional burocrático, baseado na fragmentação, no segredo e na divisão entre dirigentes e executores, Chaui nos fornece esta síntese: “[o taylorismo como regra generalizada significa], em primeiro lugar, que a fragmentação não é casual ou irracional, mas deliberada, pois obedece ao princípio da empresa capitalista moderna: separar para controlar. Em segundo lugar, significa que a fragmentação do ensino e da pesquisa é o corolário de uma fragmentação imposta à cultura e ao trabalho pedagógico pelas ideias de especialização e de competência e, sobretudo, que a reunificação do dividido não se fará por critérios intrínsecos ao ensino ou à pesquisa, mas por determinações extrínsecas, ou seja, pelo rendimento e pela eficácia. Em terceiro lugar, a imposição deliberada de uma vida cultural fragmentada, fundada na radical separação entre decisão e execução, conduz a uma unificação bastante precisa: a da administração burocrática. O que caracteriza a burocracia é a hierarquia funcional de postos e cargos, que, por sua vez, determina uma hierarquia de salários e de autoridade, um sistema de poder no qual cada um sabe quem o comanda diretamente e a quem comanda diretamente, sem que seja possível uma visão do conjunto e a determinação das responsabilidades. Por seu turno, a administração, forma contemporânea da racionalidade capitalista, implica a total exterioridade entre as atividades universitárias de ensino e pesquisa e sua direção ou controle”. CHAUI, M. “Ventos do progresso: a universidade administrada”. In CHAUI, 2001, p. 56-57.

Dessa multiplicidade de temas, podemos identificar aquele que dá sentido e coesão às suas análises. Foi a *gênese* da universidade operacional que Marilena buscou iluminar em sucessivas retomadas e intervenções nos últimos 40 anos. Se quisermos nos valer de um fio condutor que perpassa a evolução dos seus textos, dando-lhes unidade, é possível encontrá-lo na enunciação e no desdobramento da seguinte pergunta: como foi possível que a universidade pública – enquanto instituição social, nascida no interior de uma experiência histórica moderna, marcada por lutas que instituíram a independência e a autonomia dos saberes frente à religião e ao Estado e elevaram a educação à condição de direito democrático –, como foi possível a esta instituição, originalmente inspirada em princípios republicanos, tornar-se uma organização social e operar segundo a lógica da empresa capitalista?

No que diz respeito à particularidade desse processo em solo brasileiro, a resposta a essa pergunta exige um duplo entendimento. Num registro mais amplo, a chave de compreensão da universidade operacional se encontra nos efeitos da forma contemporânea do capitalismo, do neoliberalismo e da ideologia pós-moderna e, num registro mais particular, sua compreensão tem raízes históricas que remontam ao período da ditadura civil-militar e à transição do Estado brasileiro rumo à sua configuração neoliberal.

Num importante texto de 1978, intitulado “A reforma do ensino”, Marilena comenta os efeitos dessa reforma, formulada e imposta em 1971 pelos órgãos burocráticos de então, lembrando que a reforma de 71 estava estreitamente vinculada a um projeto do MEC em parceria com a *Agência Norte-americana para o Desenvolvimento Internacional* (USAID). O projeto, conhecido como MEC-USAID, assentava-se em três grandes princípios: 1) *educação e desenvolvimento* – articulação pela

qual se visava à “formação rápida de profissionais que atendessem às necessidades do país no que referia à tecnologia avançada”, significando que a “profissionalização rápida e a privatização do ensino foram colocadas como itens prioritários da reforma voltada para a criação de mão de obra especializada para um mercado em expansão” (Chauí, 1978, p.148-149); 2) *educação e segurança* – articulação que visava definir as formas do civismo, baseado na reativação de um patriotismo vazio e na inculcação de valores conservadores, cujo objetivo era despertar a consciência dos estudantes quanto às questões da brasilidade, lançar as bases ideológicas de uma sociedade ordeira e combater a subversão; esse princípio levou à criação das disciplinas “Educação moral e cívica”, no ensino primário e secundário, e da “Problemas Brasileiros”, no superior, preparando o terreno para a supressão definitiva da Filosofia do currículo a partir de 1978; 3) *educação e comunidade* – ponto mais expressivo do projeto, pois indicava um estreitamento de laços muito específico da escola com a comunidade, definida não como comunidade escolar ou como sociedade política organizada, mas como representação de empresários e do patronato. Dada essa abertura, a escola começava a ser progressivamente determinada pelo modo de funcionamento de uma empresa e a sofrer a imposição da racionalidade organizacional⁷.

7 “Se a presença da comunidade se faz sentir dentro da escola, isto se dá de maneira discricionária, uma vez que a comunidade é identificada com os empresários que participam dos conselhos e decidem quanto aos *currículos*, vagas, contratação de professores, bolsas de estudo, etc. Todavia, a presença da empresa se faz sentir de uma outra maneira: as escolas serão estruturadas segundo o princípio da *organização*, isto é, terão forma idêntica ou muito semelhante à das empresas; serão, portanto, fortemente burocratizadas e hierarquizadas. Por esta razão, o princípio da autonomia universitária pode ser defendido igualmente por gregos e troianos visto que, tendo conselhos mistos que decidem o destino da escola, a autonomia não se refere a uma *escola* autônoma, mas a uma *empresa* autônoma. O projeto MEC-USAID, aliás, propõe que se substi-

Mencionar esse convênio dos anos 1960 é importante porque ele se configura como um embrião daquilo que será a principal marca do neoliberalismo no Brasil e alhures: o encolhimento do espaço público dos direitos e a expansão do espaço privado dos interesses, o que, no período militar, começou pela privatização gradual das escolas e a progressiva desobrigação do Estado em tratar a educação como direito público universal. Em consonância com esses três princípios do projeto MEC-USAID e da concepção de educação dele resultante, Marilena caracteriza a universidade pública desse período como uma *universidade funcional*, orientada para a formação rápida de profissionais cuja mão de obra deveria ser qualificada, do ponto de vista tecnológico, para o mercado de trabalho. Em vista dessa exigência externa, de natureza política e econômica, a universidade modificou seus currículos, programas e atividades para garantir a inserção dos estudantes no mercado de trabalho, mas o fez sob o pretexto de aprofundar a conexão entre docência e pesquisa.

Em sintonia com os desdobramentos da história brasileira, a universidade pública passa por mais duas fases até chegar à sua forma atual. Após ser caracterizada como *universidade funcional* sob a ditadura, durante a “Nova República” (1985-1994) ela se tornou, segundo Marilena, uma

tua a expressão ‘autonomia universitária’ por ‘autogerência flexível’. Que significa essa pequena alteração linguística? Significa simplesmente que é proposto que as escolas se auto-sustentem gerando lucros, o que farão desde que sejam escolas pagas. Assim, conforme à reforma projetada, a ‘comunidade’ deverá pagar pelo lucro que irá auferir mais tarde. Na mesma linha de argumentação que propõe a necessidade do ensino público pago, o projeto previa a necessidade de criar condições para a proliferação de escolas privadas, propostas pela ‘comunidade’ segundo suas necessidades ‘próprias’. Em suma, o tópico escola-comunidade propunha a gradativa transformação da escola em empresa encarregada de reproduzir com sucesso o capital”. (CHAUI, M., 1978, p. 150).

[...] *universidade de resultados*, isto é, sem preocupação com a qualidade da docência e voltada para a pesquisa, em conformidade com as ideias de eficiência, produtividade e competitividade, ou seja, adotando o modelo do mercado para determinar a qualidade e a quantidade das pesquisas. Finalmente, na terceira fase, (1994-2002), consolidou-se como universidade operacional, entendida como organização social e, portanto, voltada para si mesma enquanto estrutura de gestão e de arbitragem de contratos (CHAUI, 2016, p. 3).

Essa breve periodização⁸ indica que a transformação da universidade da condição de instituição à de organização social se inseriu na mudança geral da sociedade brasileira, iniciada sob a ditadura e consolidada no final dos anos 1990, sob o governo de FHC, com a Reforma do Estado, que

[...] ao definir os setores que compõem o Estado, designou um desses setores como setor de serviços não exclusivos do Estado e nele colocou a educação, a saúde e a cultura. Essa localização da educação no setor de serviços não exclusivos do Estado significou: a) que a educação deixou de ser concebida como um direito e passou a ser considerada um serviço; b) que a educação deixou de ser considerada um serviço público e passou a ser considerada um serviço que pode ser privado ou privatizado. Mas não só isso. A reforma do Estado definiu a universidade como uma organização social e não como uma instituição social (CHAUI, 2003, p. 6).

De uma maneira simplificada, esse é o pano de fundo histórico que serve para enfatizar este aspecto originário decisivo: que a universidade operacional é gestada a partir da combinação de estruturas arcaicas e sobreviventes de uma sociedade autoritária com o “processo

8 Para um balanço mais pormenorizado dessas etapas pelas quais a universidade passou, conferir o artigo de Chauí: “A universidade hoje”. In CHAUI, 2001, p. 175-193.

moderno” de imposição da lógica empresarial às diversas instituições e setores de atividade inscritos no espaço público. Fenômeno que deixa entrever também, diga-se de passagem, por que a transição da ditadura ao neoliberalismo, no Brasil, ocorre sem brusquidão, e por que não surpreende que o neoliberalismo se acomode tão bem a uma sociedade historicamente modelada por relações autoritárias e verticais, de um lado, pela lógica do privilégio e do favor, de outro, o que confluiu para tornar a ideia e a prática dos direitos tão difíceis de serem assimiladas pela constituição simbólica da nossa sociedade e, por conseguinte, pela consciência e pela ação dos sujeitos sociais.

Além de considerar esse enraizamento particular, Marilena vincula a transformação da universidade a um movimento global relativo ao modo de produção capitalista contemporâneo, que opera dois processos convergentes com efeitos diretos sobre a educação e as instituições de ensino: de um lado, a forma contemporânea do capital torna o espaço social inteiramente homogêneo, pela universalização da produção de equivalentes; a homogeneização do espaço social pela produção e circulação de mercadorias é condição que para que todos os seus setores sejam referidos a uma mesma lógica de funcionamento, isto é, para que sejam *administrados*. Por outro lado, dada a sua forma de acumulação flexível (leia-se especulativa), o capital opera fragmentando todas as esferas da vida social, atingindo a produção, desmantelando os parâmetros espaciais e temporais do trabalho, os referenciais das identidades de classe, etc. Some-se a esse modelo de organização os efeitos da *ideologia pós-moderna*⁹ que o acompanha, ideologia baseada, segundo a caracteri-

9 “Sabemos que uma das características mais marcantes da cultura contemporânea é o que David Harvey denominou *compressão espaço-temporal*. De fato, examinando a

zação que Chaui toma de empréstimo a David Harvey, na compressão do espaço e do tempo, pela qual se eliminam as distâncias espaciais (tudo se dá aqui) e as diferenças temporais (tudo se dá agora), de modo que a produção da cultura se submeta ao ritmo do veloz, do efêmero, do relativo e do descartável.

A conjugação desses fatores – homogeneização, fragmentação e compressão do espaço e do tempo – cria as condições para que o campo social, homogeneizado pela forma mercadoria, mas fragmentado em setores dispersos, sem profundidade histórica ou identidades coletivas, seja reunificado pelo *modelo da organização*, que vai simular uma unidade pela imposição do mesmo padrão de funcionamento da empresa – a racionalidade empresarial – a todas as esferas de atividade. É por isso que “a sociedade *aparece* como uma rede móvel, instável, efêmera de organizações particulares definidas por estratégias particulares e programas particulares, competindo entre si” (CHAUI, 2003, p. 7). Como se percebe, será condição de sobrevivência da organização repor aquilo que ela pressupõe, isto é, manter, ao mesmo tempo, a fragmentação das atividades (o que servirá de justificativa a uma estrutura burocrática de funcionamento), o isolamento dos indivíduos competitivos entre si e a homogeneização dos princípios, valores e normas.

condição pós-moderna, David Harvey analisa os efeitos da acumulação flexível do capital, isto é, a fragmentação e dispersão da produção econômica, a hegemonia do capital financeiro, a rotatividade extrema da mão-de-obra, a obsolescência vertiginosa das qualificações para o trabalho em decorrência do surgimento incessante de novas tecnologias, o desemprego estrutural decorrente da automação e da alta rotatividade da mão-de-obra, a exclusão social, econômica e política”. (CHAUI, M. 2003, p. 10).

Esse processo global redefine, de um lado, o estatuto e a destinação dos conhecimentos, que se tornam forças produtivas (ou seja, componentes do capital), e, de outro, altera a natureza das instituições de ensino destinadas a produzi-los, controlá-los, avaliá-los, certificá-los. O que muda? Ocorre que essas instituições deixam de ser justamente isto – uma instituição *social*, uma prática *social* referida a um campo político. Segundo a caracterização de Marilena, uma *instituição* “aspira à universalidade” e tem a sociedade como referência normativa e valorativa, o que significa que uma instituição percebe sua inscrição na divisão social e a impossibilidade de ignorar essa vinculação. De algum modo, a instituição precisa elaborar uma universalidade (seja ideológica, seja democrática) que responda às contradições que surgem da divisão social. Em outras palavras, uma instituição não pode simplesmente virar as costas para o campo social e político em que está inserida e se desvencilhar de todo controle ou interrogação públicos.

Diferentemente, uma *organização* é algo particular que se define como uma prática social orientada pela instrumentalidade. Regida pelo mecanismo que ajusta meios a fins, uma organização se orienta por um conjunto de medidas administrativas aplicadas estrategicamente em vista de um objetivo particular. Pouco importam a uma organização as ideias de reconhecimento e legitimidade imanentes como critério e sentido de suas ações, pois ela age segundo estratégias baseadas na eficácia e no sucesso dos seus métodos. Por isso, a organização é inseparável da ideia de administração, de modo a ser “regida pelas ideias de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito”. Voltada para dentro de si, regida pelos princípios e normas da administração, apreendendo-se como esfera particular em competição com outras organizações que se fixam objetivos semelhantes, compreende-se por que uma organização

se represente como descolada do campo político, deixando de “discutir ou questionar sua própria existência, sua função, seu lugar no interior da luta de classes” (CHAUI, 2003, p. 6).

Quando a visão da organização prevalece sobre a universidade como modelo de racionalidade e eficiência, a universidade se torna operacional e se permite ser administrada tal como uma empresa, o que ataca e empobrece aquilo que é a riqueza da vida universitária, a saber, ser constituída por diferenças internas ligadas à especificidade de objetos, lógicas, métodos, concepções e temporalidades da produção dos saberes. Esse processo crescente de imposição da forma empresa a setores sociais que até então buscavam se definir e agir segundo outros critérios e valores, aprofunda, proporcionalmente à sua implementação, o regime de heteronomia em que a universidade se afunda. Heteronomia sensível no conjunto de condições impostas ao financiamento e à realização das pesquisas, no conjunto de condições que limitam o acesso a informações tidas como secretas porque constitutivas da hegemonia econômico-militar, heteronomia sensível na apropriação privada dos resultados de suas pesquisas, nos critérios quantitativos que condicionam a ascensão na carreira acadêmica, no conjunto de instrumentos destinados a avaliar e medir as práticas e a produção do saber em termos de custo-benefício, produtividade e eficiência. Marilena, então, se coloca e desdobra a interrogação: como opera a universidade operacional?

Regida por contratos de gestão, avaliada por índices de produtividade, calculada para ser flexível, a universidade operacional está estruturada por estratégias e programas de eficácia organizacional e, portanto, pela particularidade e instabilidade dos meios e dos objetivos. Definida e estruturada por normas e padrões administrativos inteiramente alheios ao conhecimento e à formação intelectual, [ela] está pulverizada em micro organizações que inin-

terruptamente ocupam seus docentes e curvam seus estudantes a exigências exteriores ao trabalho do conhecimento. A heteronomia da universidade é visível a olho nu: o aumento insano de horas-aula, a diminuição do tempo para mestrados e doutorados, a avaliação pela quantidade de publicações, colóquios e congressos, a multiplicação de comissões e relatórios, etc. Voltada para o seu próprio umbigo, mas sem saber onde este se encontra, a universidade operacional opera e por isso mesmo não age. Não surpreende, então, que esse operar co-opere para sua contínua desmoralização pública e degradação interna (CHAUI, 2016, p. 3).

É importante mencionar que a lógica operacional altera, drasticamente, o sentido dos pilares básicos da instituição universitária: a *docência* e a *pesquisa* – situação que não é exclusiva das instituições privadas. A docência se reduz à transmissão rápida de conhecimentos, direcionada para habilitar os estudantes e promover sua inserção no mercado de trabalho. Geralmente, acaba sendo conduzida por professores contratados em regimes precários (“flexíveis”) e que, do ponto de vista da formação, não dominam em profundidade o campo e a tradição de suas áreas de pesquisa. Ou, em outros casos, quando os professores se preocupam mais com a pesquisa, com consultorias e negócios paralelos mais lucrativos, a docência se torna um aspecto secundário da carreira docente, vista apenas “como correia de transmissão entre pesquisadores e treino para novos pesquisadores” (CHAUI, 2003, p. 7).

Com relação às pesquisas, o padrão organizacional tende a reduzi-las à condição de estratégia de intervenção e controle de um setor fragmentado da realidade – o que não é exclusivo apenas das ciências exatas ou biológicas. A “pesquisa”, nessa perspectiva, sob os efeitos da fragmentação, se realiza de maneira cada vez mais especializada e se atém a microproblemas, os quais devem ser enfrentados por meio de cálculos e propostas de soluções locais. Por outro lado, submetida aos efeitos da

compressão espaço-temporal, não raro se percebe que a produção cultural se curva ao ritmo da moda, do descartável e do veloz, resultando numa enxurrada apressada de *artigos* desprovidos de rigor, originalidade e relevância. Nesse contexto, podemos ainda nos valer do termo *pesquisa*? Marilena responde negativamente, pois numa organização, em sentido rigoroso, “pesquisa não é conhecimento de coisa alguma, mas posse de instrumentos para intervir e controlar alguma coisa. Por isso mesmo, numa organização não há tempo para reflexão, a crítica, o exame de conhecimentos instituídos, sua mudança ou sua superação” (CHAUI, 2003, p. 7). Tanto no caso da docência quanto no da pesquisa, desaparecem os traços da *formação*, da *crítica*, da *inovação* e do *trabalho da obra e do pensamento* que se desenvolvem no tempo e engaja nossas energias no enfrentamento do instituído.

A universidade cai, assim, numa situação paradoxal. Lugar onde todas as coisas podem, de direito, ser transformadas em objeto de conhecimento, a universidade deixa de interrogar os fundamentos de sua lógica operacional e não produz um conhecimento sobre si mesma capaz de fazer frente às imposições exteriores¹⁰. Esse silêncio e essa falta de

10 Num artigo em que pondera sobre os impactos desse fenômeno pós-moderno – a propalada crise da razão – sobre a universidade, a filósofa chama a atenção para o silenciamento da universidade sobre si mesma, ou seja, a sua incapacidade de tomar a si mesma como objeto de conhecimento e permitir, assim, a imposição de critérios externos que comprometem a sua autonomia e a sua vocação política. “Até o momento, nossas universidades têm tido uma atitude passiva, incorporam sem crítica e sem reflexão essa perda do antigo referencial da racionalidade. E é fácil comprovar a ausência de críticas pelos temas que são pesquisados – o gosto pelo micro, o gosto pelas ‘diferenças’; pela docência submissa aos estudantes como consumidores que esperam dos cursos a gratificação narcísica instantânea, como a televisão lhes dá; pelo fascínio dos *papers*, das parcerias, do vocabulário da competitividade, da eficiência e da modernidade, como se a universidade, para esconder a crise da razão, operasse com categorias

autorreflexão explicam por que a lógica da universidade operacional foi sendo gradualmente incorporada pela comunidade acadêmica, dando forma às suas práticas e obtendo o seu consentimento. Para além de todo sistema objetivo de coerções que pesa sobre o nosso trabalho acadêmico, há também aí, flagrantemente, um mecanismo de servidão voluntária.

Marilena não limitou sua reflexão sobre a universidade a um movimento negativo de desconstruções. Frequentemente e em espaços diferentes, esforçou-se para submeter ao debate sugestões capazes de enfrentar a universidade operacional. No artigo já referido, “A universidade pública sob nova perspectiva” (CHAUI, 2003), a filósofa destacou a importância de uma nova relação do Estado com a educação, mudança que passaria pela destinação dos fundos públicos “para assegurar a concreticidade dos direitos sociais”, certa de que com essa destinação se mediria “a democratização do Estado e, com ela, a da universidade”. Também propôs que refletíssemos e recuperássemos o sentido da docência como formação e crítica. Sugeriu, de maneira detalhada, novos critérios para a excelência das pesquisas, a partir das ideias de inovação, durabilidade, obra, tradição, capacidade de dar a pensar, significados sociais, políticos, econômicos, autonomia, e uma nova articulação da lógica acadêmica e social. Enfatizou que a negação da universidade operacional passa, radicalmente, por uma dupla recusa: a da universidade enquanto “extensão dos interesses privados de uma parte da sociedade”, de um lado, e, de

como a eficiência, a competitividade, a modernidade, categorias que ela não produziu e sobre as quais ela não tem ideia. O que é grave é nossa inconsciência, pois a universidade está mergulhada no pós-modernismo *sem saber*. Consequentemente, coloca-se passivamente diante do modelo neoliberal porque já o incorporou, sem que soubesse que o estava fazendo, incorporando passivamente a *ideologia* desse modelo que é o pós-modernismo”. CHAUI, M. “Vocação política e vocação científica da universidade” (CHAUI, 2001, p. 131).

outro, a da universidade enquanto “uma ilha mantendo uma relação de exterioridade com o social”. Propôs, igualmente, repensar a autonomia universitária para além da gestão e da arbitragem de contratos, isto é, “como autodeterminação das políticas acadêmicas, dos projetos e metas das instituições universitárias e da autônoma condução administrativa, financeira e patrimonial”. Enfatizou a necessidade de uma reflexão sobre os critérios e sentidos do desenvolvimento das pesquisas, vinculadas aos problemas do campo social e comprometidas com o seu enfrentamento. Pensou a autonomia e a democratização da universidade preconizando o funcionamento transparente, também no que diz respeito ao orçamento universitário, à sua destinação e à prestação pública de contas¹¹.

Por certo, o esmiuçamento das propostas faz pensar no tamanho das dificuldades para implementá-las. Considerando exitosa a luta contra a universidade operacional e a realização dos princípios defendidos por Marilena, que outro nome esse movimento teria que não o de *revolução* – ideia na qual o pensamento de Marilena desemboca de maneira teórica e socialmente necessária? Algo que, por mais desafiador que seja no nível do entendimento e no nível das condições de possibilidade e de realização, não deve surpreender, uma vez que o seu pensamento põe

11 Ainda sobre o conteúdo propositivo das intervenções de Chauí, consultar “Vocação política e vocação científica da universidade”, p. 127-seg, em que suas propostas se dividem entre teóricas, acadêmicas, administrativas e políticas; a respeito da formulação de outros critérios de qualidade acadêmica, vide “USP 94: a terceira fundação”, p. 148-153; por fim, sobre a relação da universidade com a sociedade, do ensino e da pesquisa, e da pesquisa com seu alcance social, consultar “O mal-estar na universidade: o caso das humanidades”, pp. 170-173. Todos esses artigos constam da coletânea citada *Escritos sobre a universidade* (CHAUI, 2001).

no centro da democracia “um apelo interno ao socialismo” (CF. CHAUI, M. 2011)¹².

Se o horizonte da revolução, ainda que necessário, parece tão longínquo, resta indagar se a universidade pública estaria, ao menos, em condições de pensar e colaborar com o movimento de reversão do modelo organizacional. Ou, se, dado o grau de aprofundamento da lógica operacional e do regime de heteronomia em que vivemos, é mais razoável ver essa resistência surgir em outros lugares, com outros nomes e engajando outros sujeitos políticos. Ainda que esta última direção seja o horizonte mais provável, não nos desvencilhamos da pergunta: qual o sentido, hoje, da nossa ação no interior da universidade pública? Qual o vínculo do nosso trabalho com os princípios e os valores democráticos, considerando a situação presente, em que uma nova modalidade de golpe de Estado se processa diante de nossos olhos?

A pergunta faz tanto mais sentido quanto mais meditamos sobre esse tempo presente, investido de passado, e o caráter sinistro das medidas e reformas que se abaterão sobre nós, curiosamente, sob as promessas de futuro (“Ponte para o Futuro”, “USP do Futuro”, “Ensino Médio do Futuro”). Numa mesma semana, chegam até nós dois acontecimentos alarmantes. De um lado, a grave denúncia de um provável projeto se-

12 Tal elo é expresso pela filósofa na parte final desse ensaio: “Se pensarmos a questão da democracia neste contexto [em que o real se mostra constituído pela dimensão e pelo acolhimento do *novo*, enquanto movimento que impede a cristalização no e do instituído e o retorno do idêntico], talvez possamos esclarecer por que em nossa exposição não a tomamos como valor universal, nem como regime político, nem como instrumento tático para o socialismo, nem, enfim, como um conceito que, na história presente, possa ser desvinculado da construção de uma sociedade socialista” (CHAUI, 2011, p. 270).

creto entre a Reitoria da USP e o governo do Estado de São Paulo, que visa a uma profunda reestruturação da administração da universidade, por meio de uma reforma gerencial da USP em parceria com empresas privadas¹³. A portas fechadas, Alckmin, Zago, Agopyan, representantes

13 COMUNICADO ADUSP: “Em 14/9/2016, a Adusp recebeu denúncia anônima de que a Reitoria da USP estaria em tratativas com um grupo de grandes empresários, que teriam contratado a empresa internacional de consultoria McKinsey&Company por intermédio de um “Termo de Doação de Serviços” cuja finalidade seria “criar um novo modelo de captação de recursos e gestão de orçamento para a universidade”. Segundo a denúncia, haveria um “Termo de Doação do trabalho dessa consultoria, no qual a Mckinsey consta como anuente” e a Mckinsey já teria apresentado um plano de 20 semanas de trabalho com objetivo de planejar “o futuro da universidade” e “criar um novo modelo de captação de recursos e de gestão do orçamento”, o que “indica uma possível mudança de legislação, bem como uma possível cobrança de mensalidade em cursos oferecidos pela USP”. Diante da constatação de que, no dia 5/9/2016, a agenda oficial do Governador do Estado de São Paulo registrou a realização de audiência no Palácio dos Bandeirantes com as presenças dos professores Marco Antonio Zago, reitor da USP, Vahan Agopyan, vice-reitor da USP, e Américo Ceiki Sakamoto, coordenador do Projeto “USP do Futuro”; de representantes da própria empresa Mckinsey, como Patricia Ellen, Marcus Frank, Roberto Fantoni; de Nicola Calicchio Neto, presidente da Comunitas; e de dirigentes empresariais como o presidente do Conselho da Natura, o presidente do Grupo Cosan, o diretor de relações institucionais e comunicação corporativa do Itaú e um conselheiro da Ultrapar Participações S/A, o que permite considerar verossímil o teor da denúncia, a Diretoria da Adusp cuidou de protocolar em 19/9/2016 ofício ao reitor no qual solicita em termos legais “esclarecimentos sobre o objeto e os termos da relação formal estabelecida com a empresa McKinsey e os grupos empresariais citados, as informações relacionadas ao Projeto ‘USP do Futuro’, o propósito da audiência realizada no Palácio dos Bandeirantes, assim como os passos porventura planejados para divulgação e debate destas iniciativas e projeto com a sociedade, em especial com as instâncias administrativas e colegiadas desta Universidade”. Disponível em: <http://adusp.org.br/index.php/orcamento/2653-adusp-questiona-reitoria-sobre-denuncia-de-que-estaria-em-tratativas-com-grupos-empresariais-sobre-novo-modelo-de-gestao-para-a-usp> . NOTA DA SALA DE IMPRENSA (USP): Comunicado: Universidade anuncia projeto *USP do Futuro*. “A Universidade de São Paulo (USP) anuncia o desenvolvimento do projeto “USP do Futuro”, que visa à melhoria da gestão da Universidade, bem como ao aprimoramento e à ampliação da relação da Instituição com a sociedade e o setor produtivo. Os custos

da empresa de consultoria McKinsey&Company, do Itaú, da Natura e outros discutiram no começo desse mês um “novo modelo de captação de recursos e gestão de orçamento para a universidade”, o que, segundo a UDUSP, “indica uma possível mudança de legislação, bem como uma possível cobrança de mensalidade em cursos oferecidos pela USP”. Todos esses planos auspiciosos têm sido feitos em gabinetes fechados, sem ao menos a consulta junto à sociedade e à comunidade universitária em suas instâncias colegiadas.

Por outro lado, em consonância com o espírito do tempo – em que o povo deixou de ser uma referência mínima na vida democrática – vemos sair das mentes de velhos burocratas da educação, que agora voltam à cena e à base de sustentação do atual governo Temer, um plano de reforma do Ensino Médio implementado por Medida Provisória. Dentre as idas e vindas, num nítido teste da capacidade de resistência social, está em jogo, novamente, o futuro de matérias como Filosofia, Sociologia, Educação Física e Artes (seja sua fusão, seja sua desobrigação), o direcionamento sorrateiro e as exclusões veladas que vão se

do projeto, que está sendo desenvolvido pela consultoria *McKinsey*, estão sendo pagos, em forma de doação, por um *pool* de ex-alunos da Universidade. O acordo de cooperação e outros documentos foram assinados pela USP e demais participantes seguindo a tramitação de rotina e com a aprovação dos órgãos competentes da Universidade. O programa está em sua etapa inicial de diagnóstico, que envolve entrevistas com gestores, dirigentes, ex-alunos, entre outros representantes da Universidade. À medida que se desenvolva, está prevista a ampliação do espectro de colaboradores e participantes. Nesse contexto, a iniciativa também foi apresentada ao governador Geraldo Alckmin, em audiência realizada no dia 5 de setembro. A USP esclarece, ainda, que não tem qualquer fundamento o boato de que o projeto incluía a cobrança de mensalidades nos cursos. A referência é descabida, já que esta é uma matéria regida pela Constituição Federal e sobre a qual as instituições públicas de ensino não têm qualquer ingerência”. Disponível em <http://www.usp.br/imprensa/?p=60313>. Ambos os sites foram acessados em 20/09/2016.

processar em nome da suposta “escolha” ou “interesse” do estudante por um certo perfil de estudos, e também as condições de formação e trabalho dos professores, as quais serão, no jargão moderno, flexibilizadas. A capacitação para o exercício da docência poderá até dispensar as tão criticadas licenciaturas curtas, pois então bastará que o professor tenha um “notório saber” para que seja autorizado a ministrar talvez não seus conhecimentos, mas suas convicções. Está claro que não é apenas o destino de matérias ou o dos diplomados sem perspectiva que está em questão. É um projeto de educação e um projeto de sociedade costurados em prol da submissão ao instituído, que se passa pelo elogio acrítico da sociedade tecnológica e da formação adequada para ela.

Diante disso, a questão permanece inteira: qual será a atitude da universidade pública – a nossa atitude – perante a situação que se agrava? Como religar os fios da vocação científica e política da universidade e restituir uma dimensão política ao nosso trabalho teórico individual? Como vincular o nosso trabalho a um empreendimento coletivo em benefício de uma nova reconstrução democrática em nosso país? Tais questões não têm resposta pronta e simples, mas já é sinal de resistência à lógica operacional formulá-las e persegui-las. Para essas e outras perguntas, podemos encontrar subsídios, caminhos e sugestões em trajetórias e em produções como as da Professora Marilena Chaui. Revisitar seus textos é uma maneira de ultrapassar a nossa relação passional com a universidade, que geralmente reforça o isolamento em que nos achamos e redundando em tristeza, impotência, angústia, desprezo ou indiferença. Revisitar os seus textos sobre a universidade é um convite ao estudo de uma história cultural e política que ainda é a nossa e, talvez, esses textos sejam um ponto de partida, dentre outros, para que possamos recuperar o direito a um futuro que não nos venha pronto e investido de passado.

Termino minha homenagem à Professora Marilena aludindo a uma passagem do seu artigo “A reforma do ensino”, de 1978, em que analisou a reforma imposta pela ditadura, quando a filosofia foi varrida da grade curricular do ensino básico. Nesse artigo, ela nos põe diante de uma “tarefa histórica” – ainda atual – que se traduz na exigência de pensar a defesa da filosofia como defesa à liberdade de interrogação e, de maneira indissociável, como defesa de um espaço político onde essa interrogação possa se exercer legitimamente: esse espaço é aquele que se institui e se nomeia com a *sociedade democrática*. Afinal, filosofia e democracia vivem uma relação tensa, mas inquebrantável. Caminham juntas: na crítica, na crise, no declínio e – por que não? – na reconstrução.

Evidentemente, pede-se muito à Filosofia e ela, que em geral tem mais questões a colocar do que respostas a dar, não pode permanecer em silêncio, sobretudo em uma sociedade na qual questionar tornou-se um crime. Se a Filosofia se oferece como crítica da cultura, certamente não pode ser vista como uma preciosa auxiliar para a reprodução de sistemas de dominação e, assim, sob alegações de ordem “técnica” procura-se suprimi-la. Se a filosofia desmistifica a proposta de uma sociedade burocratizada modelada à imagem do princípio da organização, tida como cânone da racionalidade no mundo contemporâneo, se desmistifica o ideal modernizador de uma sociedade tecnológica, se desmistifica o progressismo pedagógico e o conformismo na arte e na política, torna-se clara a razão de sua supressão e a natureza das disciplinas encarregadas de substituí-la. Mas, talvez, compreendamos também porque sua supressão não interessa àqueles que se sentem concernidos por uma tarefa que reconhecem como histórica. Num mundo destinado ao silêncio, a Filosofia, que é discurso, talvez deva ser defendida e talvez valha a pena lutar pela liberdade de interrogar (CHAUI, 1978, p. 159).

ABSTRACT: The article presents an overview of the path taken by Marilena Chaui in her reflection on the university, which has been formulated since the 1970s and culminates in the understanding of the genesis and specific operation of the contemporary university form: the *operational university*, that is reduced to the condition of a service provider organization, managed according to the logic of the modern capitalist enterprise, passed through heteronomy and distanced from its democratic political vocation. Chaui's articles devoted to the university set up a rich space of intelligibility in which are interlaced her interpretation of the historical and cultural structures of Brazilian society, her conception of democracy, her analysis of the effects that neoliberalism imposes on production and destination of knowledge, on the place and meaning of the university. Chaui's critique of the university recovers an institutional memory that is necessary to face its current form: it seeks to link the exercise of understanding to the refusal of the instituted, thus summoning the desire for transformation.

KEYWORDS: Marilena Chaui ; university ; knowledge ; organization ; neoliberalism ; heteronomy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, IRENE (1982) *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo: Autores Associados: Cortez.

CHAUI, M. (2001) *Escritos sobre a Universidade*. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (1978) "A reforma do ensino". *Revista Discurso*, n. 8, pp. 148-149.

_____. 2011. "Democracia e socialismo: participando do debate". In *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 13ª ed. São Paulo: Cortez, pp. 170-274.

_____. 2003. *A universidade pública sob nova perspectiva* (comunicação proferida na abertura da 26ª Reunião Nacional da ANPED, em outubro de 2003). *Revista Brasileira de Educação*, n. 24, pp. 5-15. Disponibilidade: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf> Acesso: 10/09/2016.

_____. 2016. *Contra a universidade operacional e a servidão voluntária* (intervenção realizada no Congresso da Universidade Federal da Bahia, em julho de 2016). Disponibilidade: <https://www.ufba.br/noticias/conhe%C3%A7a-palestra-contr-a-universidade-operacional-e-servid%C3%A3o-volunt%C3%A1ria> Acesso: 10/09/2016.

CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PASIÓN Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE BARUCH SPINOZA: LA IMITACIÓN AFECTIVA PARA UNA COMUNIDAD

Gisel Farga

Doutoranda (CONICET), Universidad Nacional de Córdoba,

Córdoba, Argentina.

gisemf50@gmail.com

RESUMO: El presente artículo intentará atravesar una pequeña parte de la cartografía afectiva spinozista. Nos detendremos en la idea de imitación afectiva, momento en el que la categoría de *otro* - expresión de la exterioridad - se presenta como un desconocido de quien, a pesar de no haber tenido un encuentro específico, podemos sentirnos afectados. Desandar los caminos de la mimesis afectiva nos permite establecer un origen social afectivo que como tal descubrirá la importancia que tienen los afectos en la vida en común de los hombres. En otros términos, mostraremos el rol esencial que posee la *vida afectiva* en el origen de la comunidad a partir de una primera unión producto de un afecto común.

PALAVRAS-CHAVE: Imitación afectiva, imagen, semejanza, origen social, moral, comunidad.

En el año 2000, en los cuadernos Mais! Del diario *A Folha de São Paulo* Marilena Chaui publicó un breve artículo en el que enunciaba la tesis que luego atravesaría todo su libro *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*: la filosofía de Spinoza, específicamente su ética, se encuentra libre del peso y la amenaza de dos tradiciones, a saber, la tradición de la trascendencia teológico religiosa y la tradición de la normatividad represiva de la moral:

La primera, coloca la ética bajo la tutela de la teología y del pecado, imaginando la libertad como libre arbitrio y transgresión a los mandamientos divinos. La segunda somete a la ética a las ideas imaginativas de bien y de mal, esto es, a modelos externos de conducta virtuosa (conforme al bien) y viciosa (conforme al mal), identificando la libertad con el poder escoger entre valores puestos como reglas y normas para el agente moral. Ambos consideran el cuerpo la causa de las pasiones del alma y juzgan a las pasiones como vicios en los que caímos por nuestra culpa por contradecir las leyes de la Naturaleza y la voluntad de Dios. (CHAUÍ, 2000)

Chaui enuncia de un modo muy atinado el carácter disruptivo de la filosofía de Spinoza: una singular manera de comprender la relación entre el cuerpo y las pasiones que, en principio, partirá de una clara oposición a la tradición, que luego se transformará en una búsqueda por restituirles de la carga condenatoria a la que la tradición las había arrojado. A su vez, bajo la oposición entre razón y pasiones se replicó como un espejo -con el mismo signo negativo- el problema de la libertad y esclavitud, o como es nombrado por Spinoza, servidumbre: libre es aquel que se guía por la razón, esclavo quien lo hace por las pasiones. De manera que, la pregunta por las pasiones es también una pregunta por la libertad en su doble potencialidad: un interrogante moral como político, lo que, a su vez, nos permite colocar las pasiones en esa misma vía reflexiva.

La preocupación de Spinoza que inicia el prefacio de *Ética III*, “Del origen y naturaleza de los afectos”, se encuentra atravesada por dos máximas a tener en cuenta. La primera consiste en afirmar que todo intento por determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y lo que puede el alma para moderarlos, hasta el momento, no ha concluido más que en la ridiculización de la conducta humana y ha resultado ser una incorrecta comprensión de aquella. Y la segunda, de carácter propositivo, nos revela que, para comprender el origen y la naturaleza de los afectos, debemos mantenernos dentro de los límites de nuestra propia naturaleza, abandonando toda concepción del hombre como un “imperio dentro de otro imperio” (SPINOZA, 2011, E III, pref., p.207). Bajo esta perspectiva, entonces, Spinoza pareciera indicarnos que retornemos a una reflexión más básica e indagemos acerca de qué entendemos por lo que *es*, en este caso, el hombre, y cuáles son los resortes de su acción. Y es precisamente esta diferencia la que Chaui menciona en el artículo que citábamos al inicio.

El presente trabajo intentará atravesar una pequeña parte de la cartografía afectiva spinozista, entendemos que dada la extensión de los artículos y la complejidad propia de la filosofía del autor conseguiremos sólo esclarecer algunos puntos importantes. Por ello, decidimos detenernos en la idea de imitación afectiva, momento en el que la categoría de *otro* - expresión de la exterioridad - se presenta como un desconocido de quien, a pesar de no haber tenido un encuentro específico, podemos sentirnos afectados. Desandar los caminos de la mimesis afectiva nos permite establecer un origen social afectivo que como tal descubrirá la importancia que tienen los afectos en la vida en común de los hombres. En otros términos, mostraremos el rol esencial que posee la *vida afectiva* en el origen de la sociedad civil a partir de una primera unión producto de un sentimiento común.

Podríamos decir que para comprender la trama afectiva en la filosofía de Spinoza es esencial que entendamos la lógica transitiva propia del plano de la imaginación: si alguien ama lo que amamos sentiremos amor por ese otro, en el caso contrario, si alguien odia lo que amamos sentiremos odio sobre ese otro. Veremos cómo en el caso de la imitación afectiva esa transición adquiere una nueva dimensión. En la proposición xxvii de la tercera parte, Spinoza dirá lo siguiente: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante” (SPINOZA, 2011, E III, P xxvii, p.241).

Como dijimos, se abre aquí una nueva forma de vinculación afectiva con el otro -externo-, que ya no es nombrada como la *cosa* amada u odiada como es descrita por Spinoza en la fluctuación de ánimo, sino que, en el caso de la imitación, se trata de un otro -*alguien*- sobre quien no hemos proyectado afecto alguno; esto significa, (por la definición de afecto: las afecciones del cuerpo y la idea de esas afecciones por las que aumenta o disminuye la potencia de obrar (cf. SPINOZA, 2011, E III, def. III, p.209-210)) otro por el que no hemos *experimentado* afecto alguno¹.

1 Cuando afirmamos que no hemos experimentado ningún afecto nos referimos a que no se ha producido en el individuo ningún vestigio, huella producto de una afección de un cuerpo externo y por lo tanto tampoco una idea de esa afección. Para mayor claridad, citamos el postulado V de la segunda: “Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa”. (SPINOZA, 2011, E II, post. v, p.150-151). Rescatamos aquí lo sugerido por Vidal Peña acerca de una “actitud materialista” de Spinoza que se expresaría en el interés del filósofo en señalar con mayor cuidado la independencia del cuerpo que la del alma (Cf. nota al pie número 3, in: SPINOZA, 2011, p.218). A lo que podemos añadir que, la relación se establece primero corporalmente y no espiritualmente-racionalmente.

Spinoza definirá esta operación de la imaginación como una *imitación de los afectos*. En la demostración de la proposición que citamos anteriormente lo explica del siguiente modo:

Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros, esto es, cuyas ideas implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente de un cuerpo exterior. Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa semejante a nosotros, en esa medida seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo. (SPINOZA, 2011, E III, P XXVII, dem., p.241-242)

De aquí en adelante, la trama afectiva se complejizará y dejará de ser pensada en la inmediatez de la experiencia individual y comenzará a ser comprendida en un plano más amplio de las relaciones entre los hombres. Ahora bien, la definición de Spinoza conlleva demasiados elementos de la *Ética* que precisan ser esclarecidos para comprender cabalmente qué es la imitación de los afectos. Para ello, recurriremos a la definición de *imagen* que expresa lo siguiente:

(...) llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considera los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina. (SPINOZA, 2011, E II, P XVII, esc., p.155)

Entonces, la imagen nos posibilita tener una afección del cuerpo exterior que, a su vez implica una idea de esa afección – una representación –, producto de un cuerpo exterior que no precisa existir puesto que, con el acto de ser imaginado es considerado por el individuo como presente. Por ello, Spinoza considerará el cuerpo exterior, en este caso, como *naturaleza presente* (ibidem, p.153) o *existencia en acto*. Esto es posible porque la imagen como afección implica siempre una *simultaneidad*, como dice Spinoza en la proposición XVI de la segunda parte: “La idea de la afección, cualquiera ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, al mismo tiempo, la del cuerpo exterior” (SPINOZA, 2011, E II, P XVI, p.152). La capacidad de experimentar los cuerpos exteriores como si estuvieran *presentes*, expresa, más bien la naturaleza del individuo que imagina que la naturaleza de los cuerpos exteriores, cuestión que pone de alguna manera en duda la posibilidad de que una mimesis afectiva sea efectiva. Sin embargo, consideramos que, por un lado, lo que Spinoza intenta demostrar aquí es la capacidad que posee una imagen de afectar el cuerpo y el alma de un sujeto y, por el otro, que si bien no hay un conocimiento certero sobre el otro, la imaginación activa –inicia– el vínculo afectivo. Sin la vinculación afectiva, sin un otro que nos afecte, sería imposible pensar cualquier forma de existencia duradera. A fin de cuentas, lo que importa no es tanto si ese conocimiento es verdadero o no, sino lo que produce ese conocimiento imaginativo.

Ahora bien, una vez establecida la *simultaneidad* que se produce en el proceso imaginativo, podemos decir, entonces que si la naturaleza del cuerpo exterior es semejante a la mía entonces tanto *afección* como *idea* – afecto – son semejantes. Queda así explicado el procedimiento de imitación afectiva. Sin embargo, nos parece que aún no es del todo claro

por qué se atribuye esa semejanza; en cierto sentido, la demostración explica cómo funciona la semejanza pero no porqué el individuo encuentra semejanza. A nuestro entender, la respuesta puede ser comprendida del siguiente modo: podemos decir que, por un lado, el individuo atribuye *semejanza* porque hay una *experiencia corporal común*, esto es, una experiencia de que el otro – externo a mí – comparte una semejanza corporal y que, por lo tanto, está sujeto a las afecciones del mismo modo que lo está mi propio cuerpo y por ello puedo imaginar experimentar lo que ese otro cuerpo experimenta. Y, a su vez, ello es posible porque, por otro lado, tenemos primero una *experiencia corporal propia*, es decir, experimentamos que poseemos un cuerpo presumible de ser afectado². Como sabemos, esta división de la experiencia es sólo una distinción analítica puesto que la experiencia siempre acontece en la relación con otro externo que nos afecta. La relación es parte constitutiva de los modos de existencia.

En todo caso, podemos decir que la semejanza se refiere más bien al reconocimiento de que hay *otros* que poseen una *potencia* similar a la nuestra, aunque sea sólo porque imaginemos que esa potencia es semejante y no porque lo sepamos a ciencia cierta. El principio de semejanza funciona como un principio inicial de composición y no como una mera constatación de que hay otros semejantes en el mundo. En otras palabras, la semejanza implica un grado de conocimiento de

2 A grandes rasgos, podemos decir que hay tres momentos de la experiencia: la del propio cuerpo, la de otros cuerpos semejantes a nosotros y, por último, la experiencia de la eternidad, que no hemos incluido en la división que mencionamos en el cuerpo del texto porque no es de nuestro interés tratarla en el problema de la imitación de los afectos. Baste decir que la experiencia de la eternidad será tratada con mayor especificidad por Spinoza en la quinta parte de la *Ética*.

composición, aunque sea sólo conocimiento imaginativo. Es importante señalar que la imitación de los afectos se funda en una *naturaleza común* y no necesariamente en compartir los mismos afectos. Hay posibilidades de una imitación afectiva porque hay un primer reconocimiento de que el *otro* tiene, en algún sentido, una capacidad de *potencia* similar – común – a la nuestra, independientemente de las posibilidades de potenciación. La imitación no se plantea como producto de un azar que nos reúne: por el contrario, se produce mediante la *experiencia* de un tipo de *conocimiento práctico* sobre las condiciones de posibilidad de afección y composición. En otras palabras, podemos decir que hay una imitación afectiva porque hay una cierta similitud ontológica en relación a la potencia; los poderes de cada potencia serán puestos en juego después.

Por último, quisiéramos señalar que la imitación afectiva – por acontecer en el plano de la imaginación – está sujeta a una temporalidad. Recordemos lo que dice Spinoza en la demostración citada: “experimentamos nosotros un afecto semejante”. Como sabemos, los afectos primarios pueden ser de alegría, tristeza o deseo (cf. SPINOZA, 2011, E III, P XI, esc. p.224-225. También en E III, def. de los afectos IV, expl., p.286-287). Ahora bien, de la misma manera que imaginamos una semejanza afectiva, así también, reconocemos una constitución primaria de esa semejanza afectiva y, por lo tanto, los afectos que experimentamos en la mimesis afectiva serán, en principio, de esta clase: es decir, que la imitación afectiva puede resultar en afectos alegres, tristes o que impliquen deseo. A su vez, como hemos explicado, la mimesis se basa, en términos generales, en una experiencia que permite imaginar una semejanza. En el caso de los afectos, esa experiencia estará dada por una primera imagen de alegría o tristeza sobre algo externo que permite imaginar luego una alegría o tristeza semejante a la que experimenta alguien de una

naturaleza semejante a la nuestra. ¿Cómo es posible ese tránsito afectivo? La respuesta la encontramos en la memoria: es mediante el *recuerdo* de una experiencia primera de una afección alegre, triste o causante de deseo que luego establecemos la semejanza afectiva sobre ese otro objeto o individuo. En otros términos, esa primera imagen es lo que nos permite reconocer un afecto similar sobre otro objeto o individuo que consideramos imaginativamente semejante. Reiteramos que por pertenecer al plano de la imaginación ese reconocimiento continua bajo el primer género de conocimiento confuso y mutilado, y, por lo tanto, la semejanza también puede serlo. Por ello dirá Spinoza que esas semejanzas suceden por accidente. Para comprender la temporalidad propia de la imitación afectiva citaremos casi en su totalidad la proposición xv de la tercera parte junto a su demostración, corolario y subsiguiente demostración. Si bien es extensa, entendemos que ilustra la temporalidad de los afectos semejantes. Dirá Spinoza:

Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría tristeza o deseo.

Demostración: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y el otro sí (...) cuando el alma, más tarde, sea afectada por el primero en virtud de su verdadera causa, la cual (según la hipótesis) de por sí sola no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, al punto será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de obrar, esto es, será afectado de alegría o de tristeza. Y, por tanto, aquella primera cosa será causa, no por sí misma, sino por accidente, de alegría o tristeza.

Corolario: en virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza, de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

Demostración: efectivamente, en virtud de ese solo hecho sucede que el alma, al imaginar más tarde esa cosa, sea afectado por un afecto de alegría o tristeza, es decir, sucede que aumenta o disminuye la potencia del alma y del cuerpo, etc. Y, por consiguiente, sucede que el alma desea imaginar esa cosa, o bien que le repugne hacerlo, esto es que la ame o la odie.

Escolio: Por ello entendemos cómo puede ocurrir que amemos u odiamos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ello, sino sólo (como dicen) por «simpatía» o «antipatía». Y con esto tiene que ver también esos objetos que nos afectan de alegría o tristeza por el solo hecho de ser *semejantes* en algo a otros que suelen afectarnos. (SPINOZA, 2011, E III, P XV)

Esta proposición, en su totalidad, evidencia el mecanismo imaginativo/temporal que opera en la lógica afectiva y que permite, en ciertas ocasiones, atribuir semejanzas en la memoria afectiva. Bajo esta lógica podemos entender, por ejemplo, la proposición XLVI: “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o de tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de clase o nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación” (SPINOZA, 2011, E III, P XLVI, p.263). Claramente el nombre genérico al que se refiere Spinoza ha sido construido por experiencias previas³ con un sujeto específico que de alguna forma estableció esa idea que luego se traducirá en una concepción general sobre, en este caso, una clase o nación. Con todo, no estamos diciendo nada que no caiga dentro del plano de la imaginación: la memoria y el recuerdo son los modos por los que opera la imagina-

3 Retomamos aquí el punto 10 de la trama afectiva presentada por Morfino en *Relación y Contingencia* (2010) [10. Por la pertenencia del individuo cuyo afecto es dirigido a una clase o nación hacia la cual se experimenta un afecto (en base a la experiencia de encuentros precedentes con individuos que pertenecían a ellas)].

ción y en cierta medida, la *semejanza* es un disparador de esa memoria afectiva que por estar constituida por imágenes confusas puede atribuir similitud a cosas y personas por accidente y no por su verdadera naturaleza. Pero, es esencial que entendamos que la imaginación, a pesar de ser un género confuso, trae consigo algún grado de conocimiento que le es útil al hombre, como en el caso de la *fluctuatio animi*.

Resta aún preguntarnos por el sentido de ese “afecto similar” que es mencionado por Spinoza en la demostración de la imitación afectiva. Si bien es claro que el autor se refiere a que, por encontrar semejante a otro experimentamos un afecto similar al que aquél otro experimenta, hay que destacar que no es el mismo afecto. Por ejemplo: un sujeto X a quien yo no conozco y del que recibo noticia de que fue lastimado y golpeado provocará en mí un afecto de tristeza que no será el mismo que sentirá ese X, puesto que mi afecto se compone de lo que imagino que es un daño y del daño particular que le provocaron a X. Entonces, cuando consideremos la “similitud del afecto”, deberemos tener presente que es resultado de esa composición entre lo que imaginamos en términos generales y lo que experimentamos en términos singulares. Ahora bien, en una primera instancia, podemos decir, considerando la distinción primaria que realiza el autor, que los afectos pueden ser de alegría, tristeza o deseo. Spinoza dirá al respecto lo siguiente: “Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *commiseración*, pero referida al deseo se llama *emulación* que, por ende, no es sino *el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros tienen el mismo deseo*” (SPINOZA, 2011, E III, P XXVII, esc., p.242).

Parece evidente que Spinoza ubicará en la analítica afectiva pasiones más acordes a la mimesis afectiva. Navegar sobre la amplia batería

de pasiones que describe el filósofo es de por sí una tarea compleja, porque cada uno adquiere una definición específica basada en los elementos propios de la teoría spinozista. No obstante, las “Definiciones de los afectos” (SPINOZA, 2011, E III, definiciones de los afectos, p.284-301) ubicadas al final del libro tercero –que funcionan como una suerte de diccionario afectivo– nos permiten profundizar con mayor claridad lo que se refiere a estos afectos en cada caso. También nos habilita a hacer ciertas divisiones entre los afectos, que, si bien no son enunciadas por Spinoza, no nos parecen forzadas. Por ejemplo, podemos decir que, considerando el compendio de definiciones de los afectos, en el caso de la mimesis afectiva, encontramos que los afectos más acordes a su funcionamiento son: la *conmiseración*, la *emulación*, la *indignación* y la *aprobación*. Estos cuatro afectos, que como tales tienen su causa en algo externo, se identifican por una concepción previa de *bien* y *mal*. Por ello, cuando operan en el plano de la imaginación, son lo que podríamos llamar pasiones *morales*. Cabe aclarar que cuando utilizamos el término *moral* no hacemos referencia al uso que hace Spinoza de *moralidad*: esta última implica el “deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón” (SPINOZA, 2011, E IV, P XXXVII, esc.I, p.353) y es un término que se encuentra en estricta relación con lo útil y virtuoso en el plano de la razón. Por el contrario, decimos *morales* en relación a lo que Spinoza denomina –cuando se refiere al bien y el mal– como “modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí” (SPINOZA, 2011, E IV, prefacio, p.311) o como indica Deleuze, “Moral, que refiere siempre la existencia de valores trascendentes” (DELEUZE, 2001, p.34). No debemos pasar por alto que Spinoza utilizará la idea de “comparación” en tres oportunidades: cuando se trata de la fuerza de un

afecto⁴, cuando se refiere a los conceptos de perfección/imperfección y, por último, en lo que respecta a bien/mal. En todas las oportunidades, la comparación implica la relación de fuerzas entre potencias, con la diferencia de que en los dos últimos casos se trata de las nociones resultantes de esa comparación. Retomemos ahora los cuatro afectos mencionados: *commiseración*, *emulación*, *indignación* y *aprobación*:

La *commiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros. (SPINOZA, 2011, E III, def. de los afectos, p.290)

EXPLICACIÓN: No parece haber diferencia alguna entre *commiseración* y *misericordia*, salvo, a caso, la de que la *commiseración* se refiere a un afecto singular, y la *misericordia* al hábito de ese afecto.

La *emulación* es el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tienen ese mismo deseo.

EXPLICACIÓN: el que huye porque ve a lo demás huir, el que siente miedo al ver a los demás sentirlo, o el que, al ver que otro se quema la mano, retira la suya y aparta el cuerpo, como si fuese su propia mano la que se quema, decimos que «imita» el afecto del otro, pero no que lo «emula», y no porque conozcamos una causa de la *emulación* distinta de la causa de la *imitación*, sino porque el uso ha hecho que llamemos *émulo* sólo al que imita lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable. (SPINOZA, 2011, E III, def. de los afectos, p.297)

La *aprobación* es el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro.

La *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro. (ibidem, def. de los afectos ,XIX y XX, p.291)

4 “La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra”. (SPINOZA, 2011, E IV, Prop. v, p.319).

Incluimos tanto la *aprobación* como la *indignación* dentro de los afectos de la imitación afectiva porque consideramos que, si bien no son definidos por Spinoza a partir de la imagen de semejanza, expresan una concepción previa – imaginativa – de bien y mal. Ahora bien, ¿podemos decir que la imitación afectiva basada en la semejanza provoca algún tipo de *unión* entre los hombres? En la introducción del *Tratado Político*, Atilano Domínguez parece darnos una respuesta negativa a esta pregunta:

En virtud de la ley de asociación por semejanza – que Spinoza tiende a reducir a la asociación por simple contigüidad –, una cosa nos afecta con el mismo sentimiento que aquella a la que es semejante. Ese resorte, que habitualmente se llama simpatía o antipatía y que no implica, en realidad, ninguna comunidad, sino una simple coincidencia entre dos cosas, hace que imitemos o reproduzcamos los afectos de nuestros semejantes. (Domínguez in: SPINOZA, 2004, p.21)

Es cierto que las semejanzas que establecen los hombres pueden ser arbitrarias y a ello debe referirse Domínguez cuando habla de “asociaciones por simple contigüidad”. Ahora bien, ¿cuándo esa “simple coincidencia” se vuelve peligrosa para una comunidad? Recordemos lo que dice Spinoza en el *Tratado Político*: cuando “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” juzgando como si se tratara de una *falta* o *vicio* cuando los hombres no se acomodan a esos modelos imaginados. No debemos pasar por alto que por ser simples y arbitrarias no están exentas de establecer ficciones sobre la naturaleza del hombre. El principio de semejanza afectiva es un principio que puede ser pensado como un principio de unión social, pero del mismo modo puede ser considerado como un principio de división social. Y esto puede ser entendido en dos sentidos, ya sea que se trate de que nos

indignemos frente a los actos de otros y por ello los juzguemos o ya sea que los *envidiemos* porque poseen las mismas cosas que nosotros deseamos y creemos que podemos poseer. No hemos tratado aquí el caso de la *envidia* porque nos parecía que no reflejaba enteramente la problemática en torno a la imitación afectiva. El afecto de la envidia trata más bien de una cuestión de *propiedad* que de una cuestión moral, aunque supone la idea de semejanza, ya que, según Spinoza, envidiamos a aquellos que consideramos que poseen una *naturaleza común* (semejante): “(el hombre) sí envidiará a su igual, cuya naturaleza supone ser la misma que la suya”. Los hombres que se consideran semejantes se envidian; no sucede así con los que se considera que poseen una naturaleza distinta y singular: “nosotros veneramos a un hombre porque nos asombramos de su prudencia, su fuerza, etcétera, ello sucede porque imaginamos que dichas virtudes están en él de un modo singular, y no como algo común a nuestra naturaleza, y, por ello, no se las envidiaremos más de lo que envidiamos a los árboles su altura, a los leones su fuerza, etcétera”. (SPINOZA, 2011, E III, P IV, p.275).

Ya sea que se trate de la *indignación* o la *envidia*, Spinoza pondrá el punto de disidencia y conflicto entre los hombres en la suposición – imaginación – de una naturaleza común que por ser común no implica una similitud, en todo caso, imagina una similitud. Podemos decir, entonces, que así como imaginativamente la idea de semejanza establece comunidad – en el caso de la misericordia y de la conmiseración –, también excluye de la comunidad – en el caso de la indignación y de la envidia (odio).

Pero ¿por qué la imitación afectiva no es suficiente para mantener

el equilibrio de las relaciones sociales? En el capítulo XII de la cuarta parte, Spinoza nos dirá: “es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad” (SPINOZA, 2011, E IV, capítulo XII, p.401). La estabilidad de los vínculos residirá en la cualidad de los lazos que los hombres establezcan entre sí, cualidad que dependerá de la durabilidad y potenciación de dichos lazos. Como vimos, la imitación afectiva es propia del plano imaginativo y como tal genera vínculos inestables que rápidamente corren el riesgo de derivar en formas de dominación. Por las siguientes razones: 1) la imitación afectiva no se establece en un reconocimiento de igualdad, sino en una atribución de semejanza que se funda en la experiencia singular de un individuo, y no en la experiencia de la relación de dos o más hombres. Nace de un individuo para volver a ese individuo. De ahí que la mayoría de las veces busquemos que el resto se comporte y viva bajo nuestra propia índole. 2) Lo que se juzga como Bien o Mal no se funda en común acuerdo producto de la deliberación, sino mediante un proceso comparativo arbitrario que resulta en modelos ideales a los que el mundo debe ajustarse incurriendo en vicio -falta- si no se adecúa. Ahora bien, ¿bastan estas razones para decir que la imitación afectiva no genera unión entre los hombres? Creemos que no. La imitación afectiva puede funcionar como un principio de unión, pero como tal no basta para garantizar una estabilidad de las relaciones. En una primera aproximación produce “comunidad”, pero no una que sea perdurable. Para que una comunidad sea estable tendrá que asentarse en otro principio: el de la utilidad, que, a diferencia del de semejanza, se funda en el reconocimiento de los otros como potencia compositiva (no hay nada más útil para otro hombre). Si bien, la imitación afectiva se materializa en la *imagen* -de una naturaleza común- que como tal entabla algún tipo de

vinculación, alcanza su límite cuando la imaginación de lo semejante no coincide con la realidad—lo que las cosas son—. Si bastara con *comprender* (vivir bajo la guía de la razón) la realidad tal cual es y este conocimiento nos permitiera despojarnos de lo que *creemos* que son las cosas, habría con seguridad menos conflictos entre los hombres. Pero como para Spinoza los hombres están necesariamente sometidos a los afectos inmediatamente suelen entrar en conflicto:

Y así por su propia constitución, compadecen a quiénes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo. (SPINOZA, 2004, TP, p.86)

El problema que la *Ética* plantea es precisamente el modo en que *imaginación* y *razón* se vinculan; a diferencia de la tradición que buscaba sostener una oposición entre ambos Spinoza intentará entablar una composición: frente a la constitución propia de lo humano — el sometimiento a los afectos — Spinoza responderá con el axioma: “el hombre piensa”. Así como el hombre padece cuando se encuentra sujeto a las pasiones, también tiene las herramientas para librarse de ese sometimiento: ni una vida afectiva sometida a la razón ni una vida racional sometida a los afectos. La inquietud spinozista es una inquietud *práctica* y no teórica, por ello su interés será:

...deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esa ciencia con la misma liber-

tad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas. (*ibidem*, p.85)

Y en este sentido la cuarta parte de la *Ética* tratará de la *servidumbre* humana, con el objetivo de encontrar los principios de la *praxis* humana que nos permitan una *transición* del sometimiento de las pasiones hacia la libertad y que, a su vez, funcionen como principios estabilizadores de las relaciones. Cuando hablamos de estabilidad nos referimos a una búsqueda por el equilibrio entre aquello que nos hace pasivos y lo que nos vuelve activos, en otros términos, entre aquello que nos hace esclavos y aquello que nos hace libres. Podemos pensar el concepto de *estabilidad* de la relación (del individuo consigo mismo, del individuo con los otros y de la comunidad) como aquello que marca el paso de la reflexión en la *Ética* partiendo de la fluctuación de ánimo, pasando por la imitación afectiva hasta llegar a las formas de gobierno. De manera que, si la imitación afectiva no basta para mantener la estabilidad entre los hombres deberemos pensar en otro principio de unión más estable, que como adelantamos antes, será el del principio de utilidad. Este cambio no implica el abandono de la imitación afectiva como principio sociabilizador, la mimesis es en la mayoría de los casos la primera forma de vinculación entre los hombres. Pero, si nuestro objetivo es pensar modos de vinculación más equilibrados y no tan propensos a la dominación deberemos considerar dejar la imitación afectiva en suspenso. Ahora bien, la posibilidad de dominación es un riesgo latente en toda forma comunitaria por ello Spinoza ubicará como apertura de las proposiciones de la cuarta parte el siguiente axioma: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquél la puede ser destruida” (SPINOZA, 2011, E IV, p.314). Por su definición, un axioma expresa

algo que es evidente y no precisa demostración, si bien Spinoza ya ha mencionado en las anteriores partes de la *Ética* el poder de las causas exteriores como el causante de las disminuciones, variaciones e incluso destrucciones de la potencia, este axioma no constituye una mera constatación de lo anteriormente dicho. Su ubicación al inicio funciona como un antecedente sobre cualquier paso o movimiento reflexivo que demos en lo tocante a la servidumbre humana, o lo que es lo mismo, sobre la impotencia del hombre para moderar sus afectos. La posibilidad de destrucción no sólo atiende a los aspectos físicos, como por ejemplo podríamos pensar el veneno, elemento que tiene el poder de matarnos, si no, también, a los aspectos psicológicos de los individuos. La variación de fuerzas –potencias–, como tal, puede derivar en mecanismos de dominación en los que el uso del desequilibrio afectivo se constituye en el motor del sometimiento de unos a otros. El *deseo* (que brota de un afecto malo) de que los otros vivan según nuestro propio juicio activa las piezas del engranaje del poder utilizando múltiples combinaciones afectivas para dominar: entre ellas, la que posee mayor eficacia, es aquella que opera a través del miedo y la esperanza. ¿Cómo revertir ese deseo negativo que es constitutivo del hombre? Una primera respuesta estará dada en la definición de servidumbre:

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta Parte a causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. (SPINOZA, 2011, E IV, pref., p.307)

Es interesante como Spinoza vuelve una y otra vez a resaltar que los conflictos humanos no son el resultado de una deficiencia de la constitución de los hombres: padecer es parte de la vida de los individuos, por lo tanto, la reflexión filosófica debe centrarse en cómo salir de ese estado de padecimiento. La preocupación de Spinoza será una preocupación práctica: *ver* lo bueno y *hacer* lo bueno. Por ello, la pregunta spinozista no se interrogará por el mejor modo de vida si no por cómo vivir mejor. Y esta vía práctica comenzará por entender qué es bueno y malo para los hombres, podríamos decir, que de esta manera la pregunta por “cómo se produce comunidad y la estabilidad de sus relaciones” se torna un interrogante ético-político.

CONSIDERATIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PASSION AND REASON IN BARUCH SPINOZA'S PHILOSOPHY:
THE AFFECTIVE IMITATION FOR A COMMUNITY

ABSTRACT: This article will try to go through a small part of Spinozist affective mapping. We will dwell on the idea of affective imitation, in which the category of *other* -expression of exteriority- appears as a stranger by whom, despite not having a specific encounter, we may feel affected. Going back to the paths of affective mimesis allows us to establish an affective social origin that as such will reveal the importance of affections in the common life of men. In other words, we will show the essential role of affective life in the origin of the community starting from a first union produced by a common affection.

KEYWORDS: Affective imitation, Image, Resemblance, Social origin, Moral, Community.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. (2000) *Paixão, ação e liberdade em Espinosa*. In: *Folha de S. Paulo: Caderno Mais!*. São Paulo, 20 ago. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2008200006.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2017.
- DELEUZE, G. (2001) *Spinoza: filosofia práctica*, Barcelona: Tusquets.
- MORFINO, V. (2010) *Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- SPINOZA, B. (2004) *Tratado político*, Madrid: Alianza.
- _____. (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza.

EL JARDÍN DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN:
ENSAIO SOBRE UMA GEOMETRIA NÃO-EUCLIDIANA
A PARTIR DA IMAGINAÇÃO DE SPINOZA

Raquel Azevedo
Doutoranda, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil.
raquelazevedo@gmail.com

RESUMO: As inúmeras tentativas de verificação do quinto postulado de Euclides geralmente culminavam com matemáticos receosos diante do mundo novo com que se deparavam em suas provas incompletas. Seria apenas com a concepção de que o postulado das paralelas é um caso extremo de deformação do espaço que o enigma encontraria uma solução. Assim como a geometria hiperbólica recorre a um espaço tridimensional para definir a geometria plana como um fenômeno característico da superfície de uma esfera com raio infinito, a hipótese deste trabalho é executar uma operação lógica semelhante à *Ética* de Spinoza ao testarmos a elasticidade do experimento mental do escólio da proposição 44 da segunda parte. A metafísica hiperbólica com que nos deparamos é a das infinitas séries de tempo de Jorge Luis Borges.

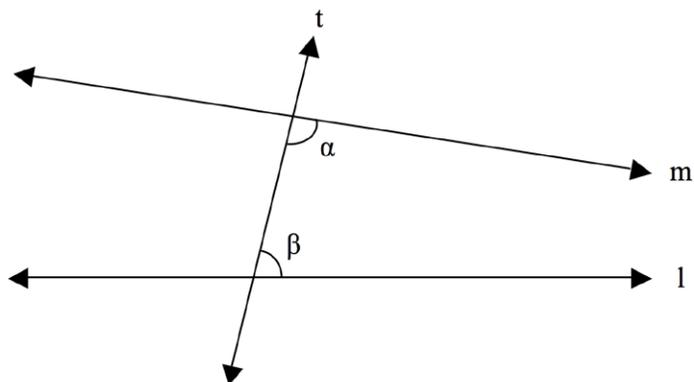
PALAVRAS-CHAVE: Euclides, postulado das paralelas, geometria hiperbólica, Spinoza, *Ética*, Borges.

O quinto postulado dos *Elementos* de Euclides afirma que se duas retas l e m são cortadas por uma transversal t e a soma dos ângulos internos α e β é menor que 180° , l e m se encontrarão no lado da transversal t (a Figura 1 traz a representação gráfica desse postulado). Se os quatro primeiros postulados são abstrações da experiência de desenhar com régua, compasso e transferidor, o quinto não permite que se verifique empiricamente se as retas se encontram, visto que só é possível desenhar segmentos de reta e não retas propriamente. A consequência é que o paralelismo só pode ser verificado indiretamente. Por dois mil anos os matemáticos tentaram derivar o postulado das paralelas dos outros quatro ou substituí-lo por outro que fosse mais autoevidente. Todas as tentativas de concebê-lo a partir dos quatro primeiros não obtiveram sucesso porque as provas matemáticas sempre continham alguma pressuposição não justificada, enquanto os postulados substitutos se revelavam, um após o outro, logicamente equivalentes ao postulado das paralelas. A hipótese deste trabalho é que é possível passar de uma geometria plana a uma geometria não euclidiana, ou seja, é possível tatear a transformação topológica que essa passagem exige, ao levar às últimas consequências o experimento mental de Spinoza no escólio da proposição 44 da segunda parte da *Ética*. Se os matemáticos que tentaram provar o postulado das paralelas acabavam por negligenciar o mundo novo com que se deparavam em suas provas incompletas, temerosos de que *aut Caesar aut nihil*¹, cabe aqui, como propunha Spinoza no escólio da proposição 35 da segunda parte da *Ética*, compreender que não há erro na imaginação se ela envolve a forma como o corpo é afetado².

1 Ou César ou nada.

2 “[Q]uando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que,

Figura 1 – Postulado das paralelas de Euclides.



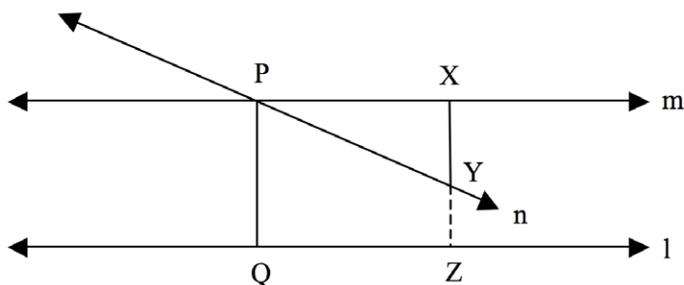
Fonte: GREENBERG, 1994, p. 20.

Proclus, que viveu no século v e cujos comentários são a principal fonte de informação sobre a geometria grega, escreveu que em algum momento o postulado das paralelas se provaria plausível, mas não necessário. É através do exemplo de uma hipérbole que se aproxima de sua assíntota sem jamais encontrá-la que Proclus mostra que o contrário das conclusões de Euclides pode ser ao menos imaginado. “It is then clear from this that we must seek a proof of the present theorem, and that it is alien to the special character of postulates” (PROCLUS apud GREENBERG, 1994, p. 149). Sua tentativa de provar o postulado das paralelas considera, conforme representado na Figura 2, duas retas paralelas

ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado”. (SPINOZA, 2013, p. 127)

l e m e uma reta n que corta m no ponto P . Para mostrar que n também intersecta l , Proclus concebe um argumento que envolve movimento e continuidade. Se o ponto Y se afasta infinitamente de P em direção à n , o segmento XY cresce indefinidamente em tamanho, podendo se tornar maior que o segmento PQ . Isso significa que Y deve atravessar l , de modo que n deve encontrar l .

Figura 2 – Tentativa de Proclus de provar o postulado de Euclides.

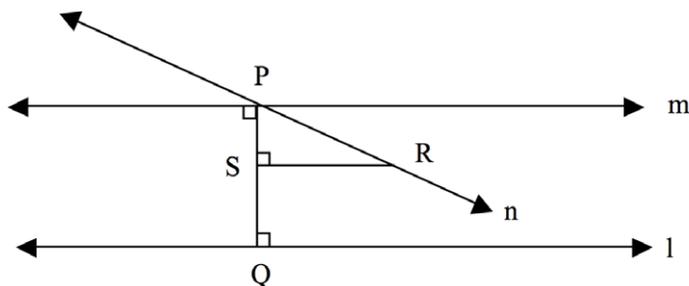


Fonte: GREENBERG, 1994, p. 151.

O problema do argumento de Proclus é que não há nenhuma justificativa para a sua conclusão, exceto o que parece indicar seu diagrama em duas dimensões. Há duas pressuposições implícitas em sua tentativa de prova, a saber, que X, Y e Z são colineares e que os segmentos XZ e PQ são equivalentes, e nenhuma delas pode ser verificada pela geometria euclidiana. As dificuldades começam quando se concebem retas paralelas como retas equidistantes entre si, enquanto o paralelismo, por definição, significa apenas que elas não têm nenhum ponto em comum. Não obstante, muitas tentativas de prova se seguiram aos esforços de Proclus. No século XVII, o matemático John Wallis propôs um novo axioma que, com o auxílio dos demais axiomas da geometria euclidiana,

serviria a uma tentativa de verificação do postulado das paralelas. A partir da ideia de similaridade entre triângulos, o postulado de Wallis afirma que é possível ampliar e reduzir um triângulo o quanto se queira, sem distorção. Wallis pensou um diagrama, semelhante ao da Figura 3, em que, dado um ponto P que não pertença à reta l , constrói-se uma reta m paralela à l , passando pelo ponto P . O segmento PQ é perpendicular à l e à m e n é uma reta qualquer que passa por P . Para mostrar que n encontra l , constrói-se um segmento RS perpendicular a PQ . Bastaria, assim, aplicar o postulado de Wallis da similaridade dos triângulos para encontrar um ponto T em n em que ΔPSR é similar a ΔPQT . No entanto, o postulado de Wallis não é senão logicamente equivalente ao de Euclides.

Figura 3 – Tentativa de John Wallis de provar o postulado de Euclides.



Fonte: GREENBERG, 1994, p. 153.

Algumas décadas mais tarde, o padre jesuíta Girolamo Saccheri se valeria de uma estratégia parcialmente distinta para tentar a prova. Tratava-se de assumir a negação do postulado das paralelas e dessa proposição tentar deduzir uma contradição. Para tal, Saccheri considerou três casos em seu estudo sobre os quadriláteros, a saber, que os ângulos da parte superior fossem retângulos, obtusos ou agudos. Se o primeiro

caso era equivalente ao que prefigurava a geometria euclidiana, seria preciso demonstrar que os dois últimos redundavam em contradições. Saccheri teve sucesso em relação aos ângulos obtusos, mas não conseguiu extrair nenhuma contradição da hipótese dos ângulos agudos, ou, “the inimical acute angle hypothesis”, tal como ele a denominava. A verdade é que Saccheri tateou uma geometria não-euclidiana, mas lhe negou qualquer condição de existência. “The hypothesis of the acute angle is absolutely false, because [it is] repugnant to the nature of the straight line!” (SACCHERI apud GREENBERG, 1994, p. 155). Tantas falhas se seguiram na tentativa de provar o quinto postulado de Euclides que, no início do século XIX, o matemático Farkas Bolyai escreveu para seu filho János:

You must not attempt this approach to parallels. I know this way to its very end. I have traversed this bottomless night, which extinguished all light and joy of my life. I entreat you, leave the science of parallels alone... I thought I would sacrifice myself for the sake of the truth. I was ready to become a martyr who would remove the flaw from geometry and return it purified to mankind. I accomplished monstrous, enormous labors; my creations are far better than those of others and yet I have not achieved complete satisfaction... I turned back when I saw that no man can reach the bottom of the night. I turned back unconsolated, pitying myself and all mankind. I admit that I expect little from the deviation of your lines. It seems to me that I have been in these regions; that I have traveled past all reefs of this infernal Dead Sea and have always come back with broken mast and torn sail. The ruin of my disposition and my fall date back to this time. I thoughtlessly risked my life and happiness – *aut Caesar aut nihil* (F. BOLYAI apud GREENBERG, 1994, p. 161-162).

János Bolyai não se intimidou com as advertências de seu pai para se manter longe do submundo das tentativas de verificação do postulado das paralelas e assumiu uma estratégia integralmente diferente daquela que os matemáticos vinham adotando até então. Tomou a negação do postulado como um dado não-absurdo e, em 1823, escreveu para seu pai para contar sobre o que havia encontrado:

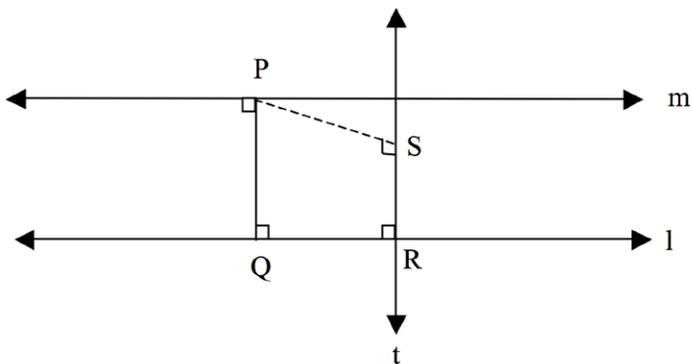
It is now my definite plan to publish a work on parallels as soon as I can complete and arrange the material and an opportunity presents itself; at the moment I still do not clearly see my way through, but the path which I have followed gives positive evidence that the goal will be reached, if it is at all possible; I have not quite reached it, but I have discovered such wonderful things that I was amazed, and it would be an everlasting piece of bad fortune if they were lost. When you, my dear Father, see them, you will understand; at present I can say nothing except this: that *out of nothing I have created a strange new universe*. All that I have sent you previously is like a house of cards in comparison with a tower. I am no less convinced that these discoveries will bring me honor than I would be if they were completed (J. BOLYAI *apud* GREENBERG, 1994, p. 163).

János enviou seu trabalho para Carl Friedrich Gauss, que, há décadas, também trabalhava numa geometria não euclidiana, uma geometria curiosa, porém consistente, diz o famoso matemático em uma carta a F.A Taurinus, em 1824. Gauss argumentava que a razão pela qual os teoremas dessa geometria parecem absurdos para um não-iniciado consiste no fato de os metafísicos saberem nada ou quase nada a respeito da verdadeira natureza do espaço, de modo que se considera absolutamente impossível aquilo que é não natural. Os metafísicos a que Gauss se referia eram os kantianos. A descoberta de uma geometria não euclidiana refutava a concepção de Kant de que o espaço euclidiano é inerente à estrutura da mente. Nikolai Lobachevsky, o primeiro a efeti-

vamente publicar suas formulações para uma geometria não euclidiana, julgava que uma verdade sobre o espaço exigia o auxílio de observações astronômicas, ou seja, a geometria imaginária ou pangeometria que se estabelecia estava mais próxima da mecânica do que da aritmética.

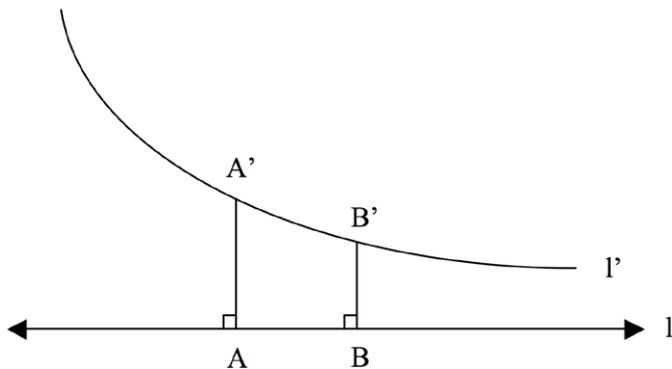
J. Bolyai e Lobachevsky demonstraram que a geometria plana é um caso particular de geometria na hipersuperfície de uma esfera com raio tendendo ao infinito. O teorema universal da geometria hiperbólica que daí se segue diz que para cada reta l e para cada ponto P não situado em l passam por P ao menos duas paralelas à l distintas. Considere-se, conforme representado na Figura 4, um segmento de reta PQ perpendicular à reta l e uma reta m que passa por P e é também perpendicular a PQ . Sejam ainda R um ponto em l , t uma reta perpendicular à l passando por R e PS um segmento de reta perpendicular à t . PS é paralelo à l , visto que ambos são perpendiculares em relação à t . Além disso, m e PS são retas distintas, pois se S estivesse em m , $PQRS$ seria um retângulo e não há retângulos na geometria hiperbólica. Se a definição de uma reta paralela a uma reta l qualquer não envolve a equidistância entre elas, mas a existência de uma reta perpendicular em comum ou a definição de uma curva que se aproxima de forma assintótica de l , dois segmentos de reta que unam as paralelas formam um quadrilátero cuja soma dos ângulos internos é menor que 360° , conforme representado na Figura 5. É desse retângulo distorcido que Saccheri se aproximara. Em suma, o que afirma a geometria hiperbólica é que para cada reta l e para cada ponto P não situado em l passam por P infinitas paralelas à l .

Figura 4 – Teorema universal da geometria hiperbólica.



Fonte: GREENBERG, 1994, p. 188.

Figura 5 – Paralelismo na geometria hiperbólica.



Fonte: GREENBERG, 1994, p. 188.

Para mostrar que o quinto postulado de Euclides é um caso extremo de deformação do espaço é preciso sair do plano, fazer uma operação extranumerária, recorrer a uma dimensão adicional. Assim como a geometria hiperbólica recorre a um espaço tridimensional para definir

a geometria plana como um fenômeno característico da superfície de uma esfera com raio infinito, é possível executar uma operação lógica semelhante na *Ética* de Spinoza ao testarmos a elasticidade do experimento mental do escólio da proposição 44 da segunda parte. Spinoza o concebe originalmente para mostrar que cabe exclusivamente à imaginação considerar as coisas, com respeito ao passado ou ao futuro, como contingentes.

Suponhamos, assim, que uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro, de manhã. É evidente, pela prop. 18, que, assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão; isto é, ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação a um tempo futuro. Em contraposição, se avistar Simão à tarde, a criança relacionará Paulo e Pedro com um tempo passado, ao imaginá-los juntamente com este tempo; e essa sua imaginação será tanto mais constante quanto maior tiver sido a frequência com que os tiver avistado nessa ordem. Mas se, por acaso, algum dia, ela avistar, numa outra tarde, Jacó em vez de Simão, então, na manhã seguinte, imaginará, juntamente com a tarde, ora Simão, ora Jacó, mas não ambos ao mesmo tempo. Pois nossa suposição era que ela tinha visto, à tarde, apenas um deles e não ambos ao mesmo tempo. Assim, sua imaginação flutuará, e a criança imaginará, juntamente com a tarde futura, ora um, ora outro, isto é, ela não considerará nenhum dos dois como certo, mas ambos como futuros contingentes. E haverá, igualmente, uma flutuação da imaginação, no caso da imaginação de coisas que, agora em relação com um tempo passado ou com um tempo presente, consideramos dessa mesma maneira. Como consequência, imaginaremos as coisas, tanto as relacionadas ao tempo presente, quanto as relacionadas ao tempo passado ou ao futuro, como contingentes (SPINOZA, 2013, p. 139-141).

Levar a sério a imaginação de Spinoza significaria considerar Simão e Jacó como imagens que não se eliminam, que estão simultaneamente presentes. Nesse sentido, se esse experimento serve para mostrar que o próprio tempo é um contingente, levá-lo às últimas consequências seria considerar o caso em que há infinitas séries temporais. Minha hipótese é que poderíamos pensar o caso em que o tempo é contingente como uma geometria na hipersuperfície de um processo de individuação que tende ao infinito. O encadeamento que Spinoza propõe quando concebe indivíduos compostos de indivíduos (e estes por corpos que se distinguem pela velocidade e pela lentidão) se segue infinitamente e assim como os geômetras obtiveram efeitos importantes de uma esfera cujo raio se estende até o infinito, a metafísica spinozista conclui que a própria natureza é um indivíduo cujas partes variam de infinitas maneiras sem qualquer mudança no indivíduo inteiro. Tudo se passa como se Spinoza fixasse sua geometria plana na superfície desse processo de individuação onde Deus (*sive natura*) está sempre se fazendo. É, no entanto, através da concepção spinozista de imaginação enquanto afirmação da existência que é possível pensar uma metafísica hiperbólica, uma metafísica que aproxime o experimento mental do escólio da proposição 44 dos vários porvires que se proliferam e coexistem no conto *El jardín de los senderos que se bifurcan*, de Jorge Luis Borges.

O conto se inicia com a criação de um mistério acerca do adiamento de uma ofensiva militar durante a Segunda Guerra. É como se um evento passado recebesse um estatuto de contingência que geralmente se atribui a acontecimentos futuros. Implícita na obscuridade cuidadosamente engendrada por Yu Tsun, personagem que se vê às voltas com uma sentença de morte, está a referência ao famoso argumento da batalha naval que Aristóteles apresenta em *De Interpretatione*. O

raciocínio consiste em considerar que há uma suspensão dos princípios de bivalência e de identidade em proposições que se referem a eventos futuros, isto é, as proposições não são verdadeiras nem falsas ainda. Em seu relato, Yu Tsun foge para o local onde se encontrava a única pessoa que o permitiria enviar um sinal para seu chefe sobre o que se passava. A indicação que recebera de dobrar sempre à esquerda para chegar à casa do enigmático Stephen Albert o fez lembrar que esse era o procedimento comum para descobrir o pátio central de certos labirintos. “Algo entiendo de laberintos”, podenrou. “[N]o en vano soy bisnieto de aquel Ts’ui Pên, que fue gobernador de Yunnan y que renunció al poder temporal para escribir una novela que fuera todavía más populosa que el *Hung Lu Meng* y para edificar un laberinto en el que se perdieron todos los hombres” (BORGES, 1974, p. 475). Albert conhecia o avô de Yu Tsun e a obra assombrosa que deixou como legado.

– Asombroso destino el de Ts’ui Pên – dijo Stephen Albert –. Gobernador de su provincia natal, doctor en astronomía, en astrología y en la interpretación infatigable de los libros canónicos, ajedrecista, famoso poeta y calígrafo: todo lo abandonó para componer un libro y un laberinto. Renunció a los placeres de la opresión, de la justicia, del numeroso lecho, de los banquetes y aun de la erudición y se enclaustró durante trece años en el Pabellón de la Límpida Soledad. A su muerte, los herederos no encontraron sino manuscritos caóticos. La familia, como usted acaso no ignora, quiso adjudicarlos al fuego; pero su albacea – un monje taoísta o budista – insistió en la publicación.

– Los de la sangre de Ts’ui Pên – repliqué – seguimos execrando a ese monje. Esa publicación fue insensata. El libro es un acervo indeciso de borradores contradictorios. Lo he examinado alguna vez: en el tercer capítulo muere el héroe, en el cuarto está vivo. En cuanto a la otra empresa de Ts’ui Pên, a su Laberinto...

– Aquí está el Laberinto – dijo indicándome un alto escritorio laqueado.

– ¡Un laberinto de marfil! – exclamé –. Un laberinto mínimo...

– Un laberinto de símbolos – corrigió –. Un invisible laberinto de tiempo. A mí, bárbaro inglés, me ha sido deparado revelar ese misterio diáfano. Al cabo de más de cien años, los pormenores son irrecuperables, pero no es difícil conjeturar lo que sucedió. Ts’ui Pên diría una vez: *Me retiro a escribir un libro*. Y otra: *Me retiro a construir un laberinto*. Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto. El Pabellón de la Límpida Soledad se erguía en el centro de un jardín tal vez intrincado; el hecho puede haber sugerido a los hombres un laberinto físico. Ts’ui Pên murió; nadie, en las dilatadas tierras que fueron suyas, dio con el laberinto; la confusión de la novela me sugirió que ése era el laberinto. Dos circunstancias me dieron la recta solución del problema. Una: la curiosa leyenda de que Ts’ui Pên se había propuesto un laberinto que fuera estrictamente infinito. Otra: un fragmento de una carta que descubrí (BORGES, 1974, p. 476-477).

O fragmento a que Albert se refiere diz: “Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan” (BORGES, 1974, p. 477). O enigma das palavras de Ts’ui Pên parece envolver os modos misteriosos pelos quais um livro pode ser infinito, dos quais Albert julgava ter decifrado três, a saber, o livro circular, cuja última página é idêntica à primeira, o livro que se refere textualmente à sua própria história³ e o livro hereditário, transmitido de pai para filho. Mas os ca-

3 “¿Por qué nos inquieta que el mapa esté incluido en el mapa y las mil y una noches en el libro de *Las Mil y Una Noches*? ¿Por qué nos inquieta que Don Quijote sea lector del *Quijote*, y Hamlet, espectador de *Hamlet*? Creo haber dado con la causa: tales inversiones sugieren que si los caracteres de una ficción pueden ser lectores o espectadores, nosotros, sus lectores o espectadores, podemos ser ficticios. En 1833, Carlyle observó que la historia universal es un infinito libro sagrado que todos los

pítulos contraditórios do livro de Ts'ui Pên continham outra espécie de vertigem do infinito. *El jardín de los senderos que se bifurcan* seria a história caótica e os *varios porvenires (no a todos)* indicaria a imagem da bifurcação no espaço e no tempo.

En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta – simultáneamente – por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera. En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones. Alguna vez, los senderos de ese laberinto convergen: por ejemplo, usted llega a esta casa, pero en uno de los pasados posibles usted es mi enemigo, en otro mi amigo (BORGES, 1974, p. 478).

Dentre as infinitas séries de tempos convergentes, divergentes e paralelos, no tempo singular em que se passa o conto, Yu Tsun atira em Albert quando ele se vira para pegar novamente a carta deixada por seu avô. Logo em seguida, Yu Tsun foi capturado e condenado à morte, mas logrou informar a seu chefe o nome da cidade que deveria ser bombardeada: Albert.

Spinoza sugere um desdobramento desse modo labiríntico de escrita de um livro infinito em seu esboço estruturalista na demonstração da proposição 15 da terceira parte da *Ética*. Se a mente é simulta-

hombres escriben y leen y tratan de entender, y en el que también los escriben”. (BORGES, 1974, p. 669)

neamente afetada de dois afetos, de modo que um não aumenta nem diminui sua potência de agir, enquanto o outro aumenta ou diminui essa potência, quando, mais tarde, a mente for afetada do primeiro em razão de sua verdadeira causa, será afetada também do outro, ou seja, será afetada de alegria ou de tristeza. O primeiro afeto será, assim, causa, por acidente, de alegria ou de tristeza. Isso se segue da definição de memória que Spinoza estabelece no escólio da proposição 18 da segunda parte e sugere que o estruturalismo é, ao fim e ao cabo, um mecanismo de não-esquecimento. “[A memória não é] senão uma certa concatenação de ideias [...] que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (SPINOZA, 2013, p. 111). É importante ressaltar que essa concatenação se faz segundo a ordem das afecções do corpo e não segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras e que é a mesma para todos os homens. Na medida em que lembrar é associar modos pelos quais o corpo foi afetado, é possível compreender a razão pela qual a mente passa do pensamento de uma coisa para o pensamento de outra que não tem com a primeira qualquer semelhança.

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir

e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro (SPINOZA, 2013, p. 113).

O pré-estruturalismo spinozista das associações dos modos de afecções do corpo encontra sua forma mais acabada no estudo de Lévi-Strauss sobre o mecanismo de operação dos mitos ameríndios. A análise mítica lévi-straussiana não passa pela decomposição das sequências narrativas até que se atinja uma unidade secreta que dê a chave de sua diversidade. De partida, Lévi-Strauss evita se mover através de uma oposição entre o sensível e o inteligível colocando-se imediatamente no nível dos signos. Com isso, constrói um plano de imanência em que as propriedades lógicas possam se manifestar como atributos das coisas tão diretamente quanto os sabores ou os perfumes remetem a uma combinação de elementos que, dispostos de outra forma, teriam suscitado outros sabores e outros perfumes. Graças à noção de signo, conclui Lévi-Strauss, é possível colocar as qualidades secundárias a serviço da verdade.

Mas isso não significa que os mitos configurem um plano geométrico. A concepção de mito enquanto conjunto de todas as suas versões permite pensá-lo como um objeto multidimensional, pois cada variante se liga a outra através do recurso a uma dimensão adicional. Essa operação se dá a partir das duas torções que constituem a regra de transformação mítica que Lévi-Strauss denominou de fórmula canônica, a saber, a variação de um termo em seu contrário e a transformação de um termo em função, de modo que a segunda operação só pode ser concebida como um vetor saindo do plano (e constituindo uma dimensão extra). O que é, de fato, notável é que essa regra de transformação dos mitos permite pensar a coexistência das imagens, tal como propúnhamos na análise da proposição 44 da segunda parte da *Ética*. Se considerarmos os fragmentos dos mitos como imagens que se chocam,

se traduzem, se convertem entre si, podemos dizer que contar um mito é colocar a máquina borgiana das infinitas séries de tempo em ação. As imagens não se eliminam porque, por sua própria definição, um mito é sua relação com todos os outros mitos e essa relação não se dá a partir das propriedades da geometria plana, isto é, através de uma relação simples de proporcionalidade, tal como apresenta Spinoza no segundo escólio da proposição 40 da segunda parte. A fórmula canônica também opera com três termos (um termo, o seu contrário e outro termo a ser transformado em função), mas o quarto termo a ser deduzido não é linear, não está no mesmo plano que os outros três.

Valeria ainda considerar que os mitos ameríndios consistem numa forma de ordenação progressiva dos seres e das coisas em uma série de bipartições, cujas partes resultantes em cada etapa se revelam sempre desiguais. De uma oposição entre contraditórios passa-se a uma oposição entre contrários e, então, a uma diferença de grau. Ou seja, “[d] e uma oposição inicial entre humano e não humano passar-se-á, por transformação, àquela entre humano e animal, depois para uma outra, ainda mais fraca, entre graus desiguais de humanidade (ou de animalidade)” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 172). O grau mínimo da diferença é, para Lévi-Strauss, a gemelaridade, não uma gemelaridade de Narciso com sua imagem especular, mas a gemelaridade assimétrica dos mitos ameríndios entre demiurgo e deceptor, ordenador e trickster. A assíntota obtida pela replicação das oposições poderia ser pensada como um caso particular de paralelas, tal como propunha Proclus quando mostrou ser possível pensar o oposto do quinto postulado de Euclides a partir de uma hipérbole que se aproxima de seu limite sem jamais tocá-lo. O dualismo ameríndio em perpétuo desequilíbrio encontra, assim, na coexistência das imagens (através da transformação mítica) a sua geometria hiperbólica.

Partimos da noção spinozista de tempo enquanto contingente para chegar ao mecanismo de transformação mítica que testa a coexistência das imagens e dos infinitos tempos. Partimos da geometria plana tal como ela aparece, distorcida, na superfície do processo de individuação que tende ao infinito para chegar a uma geometria não euclidiana que é em tudo um desdobramento da ideia de imaginação e memória em Spinoza.

EL JARDÍN DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN:
ESSAY ON A NON-EUCLIDEAN GEOMETRY
FROM SPINOZA'S IMAGINATION

ABSTRACT: The many attempts to verify the fifth Euclidean postulate usually culminated with mathematicians afraid with the new world they faced in their incomplete proofs. It would be only with the notion that the parallel postulate is an extreme case of space deformation that the puzzle would find a solution. Just as hyperbolic geometry uses a three-dimensional space to define plane geometry as a peculiar phenomenon of the surface of a sphere with an infinite radius, the hypothesis of this work is to perform a similar logic operation with Spinoza's *Ethics* when we test the elasticity of the mental experiment of the scholium of proposition 44 of the second part. The hyperbolic metaphysics that we face is that of Jorge Luis Borges' infinite time series.

KEYWORDS: Euclid, parallel postulate, hyperbolic geometry, Spinoza, *Ethics*, Borges.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORGES, J. L. (1974). *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- EUCLIDES. (1990-1994). *Les elements*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GREENBERG, M. J. (1994). *Euclidean and non-Euclidean geometries: development and history*. Nova Iorque: W. H. Freeman and Company.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2012). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2010). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (1993). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPINOZA, B. (2013). *Ética*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora

PASCAL E SPINOZA:
OS CONFLITOS DO RECONHECIMENTO

Rafael Zambonelli Nogueira
Mestrando, Universidade de São paulo, São paulo, Brasil
rafael.nogueira@usp.br

RESUMO: Neste trabalho, pretendemos empreender uma comparação entre as filosofias de Spinoza e Pascal a respeito da dimensão essencialmente conflituosa da vida intersubjetiva — e, particularmente, do fato de que esse conflito se origina em um desejo de dominação do outro, fundado, por sua vez, em um desejo de ser reconhecido pelo outro —, de sorte a ressaltar tanto as semelhanças quanto as diferenças que se estabelecem entre os dois filósofos. Como tentaremos mostrar, embora seja possível encontrar diversas semelhanças entre eles, isso não elimina o contraste fundamental que separa seus pensamentos. No entanto, é precisamente a consideração dessa dupla relação que, a nosso ver, faz o interesse de se confrontar suas obras.

PALAVRAS-CHAVE: intersubjetividade, reconhecimento, dominação, amor-próprio, imitação dos afetos.

“Todos os homens, diz Pascal, procuram ser felizes; não há exceção. (...) A vontade nunca efetua a menor diligência, senão com esse objetivo. Esse é o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo dos que vão enforcar-se. E, no entanto, depois de tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos visam continuamente” (PASCAL, 1973, p. 141, Br. 425/La. 148)¹. Aqui, como em qualquer lugar para Pascal, vemos que há no homem uma exigência de absoluto — o verdadeiro bem, o repouso, a verdade, a justiça etc. — que é vivida como irrealizável. É isso que define a tragicidade de sua condição: “Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus?” (Ibid.). Todas as contradições que encontramos no homem remetem, em última análise, à queda e, por conseguinte, à ideia de que há no homem duas naturezas. Afinal, dada a exigência de absoluto presente nele, é preciso reconhecer, por um lado, que ele tenha caído de um estado no qual gozava, em sua inocência, da verdade e da felicidade; e, por outro lado, que ele tenha a reminiscência de seu estado original, quer dizer, um princípio de grandeza sem o qual ele sequer teria a ideia da verdade ou da beatitude. Assim, o homem busca a verdade e só encontra incertezas; busca a felicidade e só encontra miséria e morte — “somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade. Deixam-nos este

1 O número dos fragmentos dos *Pensamentos* será citado após a página segundo a numeração Brunschvicg.

desejo tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde caímos” (PASCAL, 1973, p. 151, Br. 437/La. 401).

Para evitar equívocos na interpretação dessa duplicidade da natureza do homem, consideremos brevemente, antes de avançar em nossa análise, a questão da heterogeneidade da realidade para Pascal. “A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural” (PASCAL, 1973, p. 248, Br. 793/La. 308). Como o lembra Bénichou (cf. BÉNICHOU, 1948, pp. 112 et seq.), no âmbito propriamente teológico, a afirmação da ruptura absoluta entre as ordens humana e divina em Pascal se contrapõe diretamente ao “cristianismo otimista” da época, notadamente aquele professado por Desmarests, que estabelecia uma ligação entre essas duas ordens por uma gama ascendente e contínua de perfeição. Ora, esse processo de ascensão terrestre só faz sentido na medida em que se admite um vestígio real e ativo no homem de sua grandeza original — é precisamente essa ideia que Pascal pretende esconjurar pela afirmação da heterogeneidade das ordens, pois ela nos levará a conceber a grandeza do homem não como uma grandeza real, como o queria Desmarests, mas como o *sentimento de uma falta dolorosa*. Daí vem a importância capital de desnudar a impotência da razão: a ordem dos espíritos — que seria aquela intermediária entre a ordem da natureza e a da graça — se manifesta ela também corrompida e, portanto, seria inútil dela exigir uma mediação. A separação é radical: Pascal não nega dogmaticamente a razão, mas, utilizando-se do cético, faz com que ela se negue a si mesma. “A grandeza do homem, diz Pascal, é grande na medida em que ele se conhece miserável” (PASCAL, 1973, p. 136, Br. 397/La. 114) e ele insistirá em que a miséria se infere da grandeza, e a grandeza da miséria, pois o homem “é miserável, de vez que o é; mas é bem grande, de vez que o sabe” (PASCAL,

1973, p. 139, Br. 416/La. 122). Vê-se, portanto, que há no homem uma grandeza segundo a finalidade e uma miséria segundo a impossibilidade de realizá-la ou, em outros termos, que a condição humana é necessariamente trágica, condição que consiste em viver o paradoxo da exigência de um absoluto irrealizável: “assim, afirma Bénichou, a única grandeza do homem é que ele sente sua miséria; sua natureza não é alta senão porque ela não pode ser baixa com tranquilidade e, quando Pascal afirma a grandeza do homem, é sempre para decidir pela inquietude e pela angústia. Somente o contraste entre os dois termos extremos subsiste e o que pôde restar, no entre-dois, do primeiro estado do homem, longe de abrandar esse contraste, serve apenas, em seu estado atual, para acusá-lo ainda mais” (BÉNICHOU, 1948, pp. 120-1).

Feitas essas considerações, podemos agora nos perguntar: como compreender essa duplicidade? Pascal insiste em que essas contrariedades podem ser encontradas sem dificuldade nas mais diversas experiências humanas. E, no entanto, os filósofos jamais puderam dar conta realmente de nossa condição, visto agarrarem-se todos a apenas um dos termos da contradição. Mesmo que ela se manifeste a cada momento de nossa vida, foi impossível ao homem compreendê-la — ela é vivida e, todavia, não se vê, *sem a fé*, a sua razão. É aqui que entra em cena o Pascal apologista: se há uma religião verdadeira, é preciso, então, que ela seja capaz de nos explicar essas “espantosas contrariedades” e, mais, que ela “nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios” (PASCAL, 1973, pp. 142-3, Br. 430/La. 149). Que outra religião o fez, pergunta-se Pascal, senão a cristã? Vejamos o que diz a sabedoria de Deus. “‘Não esperéis’, diz ela, ‘nem a verdade nem a consolação dos homens. Eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos o que sois. Mas não estais, agora, no estado em que vos formei. Criei

o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem” (PASCAL, 1973, p. 143, Br. 430/La. 149). Ora, Adão, não obstante a finitude intrínseca à condição de criatura, tinha certa proporção com Deus, que lhe havia sido concedida pelo próprio Deus uma vez que Adão possuía uma *graça suficiente* (cf. PASCAL, 1963, p. 317): Deus não podia, com justiça, impor os mandamentos a Adão inocente sem lhe dar a graça necessária para observá-los. Essa graça não suprime o livre-arbítrio — Adão era livre para perseverar ou não na justiça divina, a qual ele conhecia pela graça concedida. Assim, sua vontade era naturalmente inclinada, e não determinada, ao bem na medida em que Deus era sua finalidade e a medida de todo o bem. No entanto, a sabedoria divina continua seu discurso: “Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor... (...) “Eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza” (PASCAL, 1973, pp. 143-4, Br. 430/La. 149).

Ressaltemos a última sentença: após o pecado, a natureza do homem se reduziu à *concupiscência*. A concupiscência é, em termos gerais, aquilo que faz com que o homem se volte às criaturas, aos bens terrenos.

Tendo perdido a graça suficiente, é preciso notar que o homem perdeu também aquele livre-arbítrio de indiferença de que gozava Adão: este era flexível ao bem e ao mal, mas visto que possuía a graça suficiente, era naturalmente inclinado ao bem; o pecador, por sua vez, se tornou *escravo da concupiscência*, sua vontade é agora naturalmente determinada ao mal na medida em que deixou de se dirigir a Deus e se voltou para si mesma como ao seu objeto último. Há um falso véu de bem que nos dissimula toda a corrupção de nosso ser dominado pela concupiscência: “basearam-se e extraíram-se da concupiscência regras admiráveis de polícia, moral e justiça; mas no fundo, neste fundo vil do homem, esse *figmentum malum* apenas se mascara; não desaparece” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 453/La. 211). Desde então, é preciso reconhecer que toda a realidade humana não é outra coisa senão concupiscência — “tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho da vida: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*” (PASCAL, 1973, p. 155, Br. 458/La. 545), que correspondem às três ordens de realidade: os corpos, os espíritos e a vontade ou justiça — e que, portanto, “sendo todos os homens nessa massa corrompida igualmente dignos da morte eterna e da cólera de Deus, Deus podia com justiça abandoná-los todos sem misericórdia à danação” (PASCAL, 1963, p. 318).

Como, no entanto, surge essa concupiscência no homem? Pascal responde a essa pergunta em uma carta à sua irmã, quando da morte de seu pai (cf. PASCAL, 1963, p. 277). Deus, diz ali Pascal, criou o homem com dois amores: um por Deus e outro por si mesmo, sendo o primeiro um amor infinito sem nenhum outro fim senão o próprio Deus e o segundo finito e, por isso mesmo, dirigido a Deus, na medida em que o amor de si em Adão era o amor de si *enquanto criatura*. Ora, uma vez advindo o pecado, o homem perdeu o primeiro amor, de sorte que,

sendo capaz de um amor infinito, o amor de si se tornou amor-próprio — buscando preencher o vazio infinito que o amor a Deus deixou, o homem passou a amar-se apenas a si próprio e todas as coisas para si próprio, ou seja, infinitamente. Vem daí, inclusive, a insatisfação perpétua de sua vontade, pois ele tenta preencher um vazio infinito por meio de coisas finitas — e, dada a desproporção entre o finito e o infinito, todas as coisas finitas se tornam um nada face ao desejo infinito. É, portanto, no amor-próprio que devemos buscar a fonte de todas as concupiscências (a volúpia, a curiosidade e o orgulho), pois é o *eu*, doravante equacionado ao amor-próprio, com seu desejo insaciável de tornar-se o centro de tudo, que faz com que o homem se desvie de Deus e se volte sempre, por meio das coisas, para si mesmo. Sendo assim, o orgulho pode ser considerado a principal concupiscência e chega mesmo a se confundir com o amor-próprio. Como diz Sellier, “na medida mesma em que o orgulho se identifica ao culto do *eu* odioso, que... é a fonte de toda concupiscência, ele é a concupiscência a mais profunda, aquela que engendra todas as outras. O orgulho não está, então, no mesmo plano que a volúpia e a curiosidade: ele é, ao mesmo tempo, *ramo*, pois ele engendra comportamentos específicos como a paixão de dominar, e *raiz* da árvore das concupiscências” (SELLIER, 1970, p. 183). Assim, dirá Pascal, “a natureza do amor-próprio e desse *eu* humano é não amar senão a si e não considerar senão a si” (PASCAL, 1973, p. 68, Br. 100/La. 978) e isso se explica pelo fato de que, em seu estado original, desfrutando de uma glória centrada em Deus, ele quis fazer-se o centro de si mesmo, a fonte de sua própria felicidade — desviando-se de Deus, foi por Ele abandonado e reduzido a uma condição semelhante àquela das bestas, sem, contudo, perder o *desejo de infinitude*. Desde então, ele “não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias: quer ser grande e acha-se pequeno, quer ser feliz e acha-se miserável;

quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo” (Ibid.).

Há, com efeito, uma desproporção entre o objeto amado e a infinidade do desejo, pois, dada sua capacidade infinita de amor — traço vazio de nosso primeiro estado —, o eu, enquanto objeto finito, não pode bastar a si próprio. E, se é assim, como diz Lazzeri, “será preciso, portanto, modificar a relação de proporção entre o desejo e seu objeto, isto é, a dimensão do eu”, o que vai determinar um duplo desejo: “o primeiro é aquele de fugir de seu próprio nada, o segundo o de dar-se todo o ser possível” (LAZZERI, 1993, p. 39). Desejando ser o centro de tudo, não obstante sua realidade descentrada e finita, é preciso, então, que ele busque uma aparência de infinitude que seria dada pela aparente centralidade do eu em relação a todos os outros: “cada indivíduo é tudo para si mesmo, pois, ao morrer, tudo morre para ele. Daí o fato de cada um pensar ser tudo para todos” (PASCAL, 1973, p. 155, Br. 457/La. 668). Em outras palavras: “o *eu* tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada *eu* é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 455/La. 597). Toda a atividade do eu consiste, então, em um desejo tirânico de ser reconhecido e amado por todos os outros — e é por isso que ele deve odiar a verdade de sua condição e encobri-la tanto para si quanto para outrem. Essa aversão à verdade que conduz a um desejo de destruí-la é inseparável do amor-próprio, pois o desejo de ser amado não pode ser conciliado com o fato de que, na verdade, o eu é odioso e desprezível em sua tirania e injustiça.

Ora, dada sua natureza corrompida, é certo que o eu não poderá efetivamente destruir essa verdade de sua condição em si mesmo,

isto é, não poderá modificar-se ao ponto de superar as qualidades que contrastam com seu desejo, de sorte que só lhe resta destruí-la tanto quanto pode “em seu conhecimento e no dos outros” (PASCAL, 1973, p. 68, Br. 100/La. 978), buscando encobrir seus defeitos a si mesmo e aos outros. Esse primeiro movimento será central para a compreensão do amor-próprio, pois, como já indicamos, este é essencialmente uma busca de *estima* e reconhecimento: a glória, diz Pascal, “é o mais belo lugar do mundo; nada pode desviar o homem desse desejo e é essa a qualidade mais indelével de seu coração” (PASCAL, 1973, p. 137, Br. 404/La. 470). No entanto, como é possível esse ocultamento das qualidades negativas? Pascal nos fornece uma resposta no fragmento Br. 147/La. 806, que vale a pena citar na íntegra: “Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se temos tranquilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! Pois quem não morresse para conservar sua honra seria infame” (PASCAL, 1973, p. 81).

Por aqui já vislumbramos o papel central que a imaginação terá na dinâmica intersubjetiva²: com efeito, fugir de seu próprio nada equi-

2 “Quem dispensa a reputação? Quem dá o respeito e a veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, se não essa faculdade imaginativa? Como todas as riquezas da

vale, para o amor-próprio, a viver uma *vida imaginária*, a criar e cultivar em outrem uma imagem de si em detrimento de seu próprio ser. Mas essa imagem só pode existir na medida em que nela trabalhamos a fim de obter a *estima* de outrem — daí que busquemos incessantemente exibir todas as qualidades positivas que possuímos ou que fingimos possuir (exibição que receberá o nome de “ vaidade ”), uma vez que, sem isso, tais qualidades não poderiam ser aprovadas pelos outros. Deve-se, pois, criar uma imagem de si, viver na ideia dos outros, buscando sempre conservar sua estima nessa vida imaginária, cuidando para que, por um lado, as qualidades positivas sejam constantemente exacerbadas na avaliação de outrem e, por outro, as qualidades negativas sejam sempre afastadas e escamoteadas do olhar de outrem. Ademais, é preciso ainda notar que a importância da imaginação é reforçada pelo fato de que Pascal não confere ao *eu* nenhuma realidade substancial, de modo que este acaba por reduzir-se a mero fluxo de qualidades e só estas, na medida em que se fazem visíveis, podem eventualmente ser amadas ou desprezadas. Da mesma forma, a centralidade da busca de estima chega aqui ao paroxismo, uma vez que se sobrepõe à própria conservação de si: de fato, é preferível morrer para conservar e amplificar sua estima a viver no desprezo dos homens. “ O orgulho contrabalança naturalmente todas as nossas misérias, todos os nossos erros, etc. Perdemos mesmo a vida com alegria, desde que se fale disso ” (PASCAL, 1973, p. 82, Br. 153/La. 628). Desde então, tudo aquilo que faz o *eu* só pode consistir em um desejo de ser reconhecido por outrem e mesmo o amor que temos por outrem é meramente instrumental, uma vez que nós apenas *nos* amamos por seu intermédio na medida em que dele obtemos estima, isto é, nos o

terra [são] insuficientes sem o seu consentimento!” (PASCAL, 1973, p. 63, Br. 82/La. 44).

amamos *por nós* e para sujeitá-lo a nós: “Assim, a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano” (PASCAL, 1973, p. 70, Br. 100/La. 978).

Em certo sentido, essa vida imaginária orientada pelo amor-próprio pode dar conta de toda a dinâmica intersubjetiva. A fim de ilustrar tal ponto, consideremos apenas um exemplo dado por Pascal, a saber, aquele das “profissões”. “A coisa mais importante na vida, diz Pascal, é a escolha de uma profissão” (PASCAL, 1973, p. 67, Br. 97/La. 634). Mas a escolha das profissões não é assim tão arbitrária, pois depende do *costume* e da valorização das qualidades presentes em tal ou tal ofício: “À força de ouvir louvar na infância esses ofícios e desprezar todos os outros, escolhe-se; ama-se naturalmente a virtude e odeia-se a loucura” (Ibid.). Desde então, escolhe-se um ofício que se sabe que nos trará louvores, isto é, que nos fará estimados pelos homens: são, portanto, os juízos e valorizações socialmente construídos que determinam nossas inclinações e escolhas, na medida em que, ouvindo desde a infância os homens aprovarem determinadas profissões e desprezarem as outras, somos “naturalmente” — uma vez que o costume é uma “segunda natureza” e que “não há nada no mundo que não se torne natural” (PASCAL, 1973, p. 67, Br. 94/La. 630) — levados a escolher certos ofícios em detrimento de outros, a fim de obter, através de nosso ofício, as mesmas aprovações que lhe são dispensadas.

Mas a desproporção entre o desejo infinito e o objeto finito torna o amor-próprio necessariamente tirânico, isto é, imputa-lhe um desejo de ser o centro de *tudo*, única forma de alcançar certa aparência de infinitude: como vimos, não se trata apenas de buscar escapar ao próprio

nada, mas igualmente de dar-se todo o ser possível. Desde então, uma estima limitada não pode bastar ao *eu*, pois o desejo e a vontade são, por definição, insaciáveis, visto que o amor-próprio não é outra coisa que o desejo de se fazer Deus (cf. PASCAL, 1973, p. 161, Br. 492/La. 617): é preciso, pois, que o *eu* obtenha uma *estima infinita* para que ele possa amar-se infinitamente através das aprovações de outrem. “Somos tão presunçosos que desejaríamos ser conhecidos por toda a terra, e até pelas pessoas que vierem quando nela não estivermos mais” (PASCAL, 1973, p. 81, Br. 148/La. 120). A busca por estima torna-se, então, permanente, uma vez que se trata ao mesmo tempo de conservar a estima que já possuímos e de adquirir incessantemente mais estima. “Temos uma ideia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima” (PASCAL, 1973, p. 136, Br. 400/La. 411). Será, com efeito, esse caráter tirânico do *eu*, a *libido dominandi*, fazendo com que ele busque sempre subjugar os outros a fim de ser por eles reconhecido e louvado, que nos levará à dimensão essencialmente conflituosa de toda a vida social.

Ora, o desejo de estima universal não só é injusto, como também sua realização é impossível, “uma vez que todos pedem a mesma coisa” (PASCAL, 1973, p. 161, Br. 492/La. 617). Se cada um busca sempre o máximo de estima possível, isso significa que a estima que os outros recebem é sempre um estorvo à realização desse desejo. Assim, como nota Lazzeri, “o desejo de aprovação puro e simples tornou-se, pois, *comparativo*”, pois “cada um deseja a supremacia na obtenção da estima... e um tal desejo comparativo abre caminho a *uma concorrência geral entre todas as vaidades singulares pela aquisição do reconhecimento supremo*” (LAZZERI, 1993, p. 47). Da mesma forma, ainda segundo Lazzeri (cf. LAZZERI, 1993, pp. 51-5), são

as paixões mesmas que se tornam também comparativas, diversificando-se de acordo com a posição que se ocupa em relação ao outro — isto é, se o dominamos ou se ele nos domina. Assim surge, por exemplo, a inveja, quando algum bem só pode ser possuído por uma única pessoa — posse que lhe proporciona, por um lado, admiração e estima e, por outro, inveja e ódio da parte daqueles que não o possuem — ou, então, em relação às coisas que podem ser partilhadas e que “afligem mais o seu possuidor pela falta da parte que não tem do que o contentam pelo gozo da que lhe cabe” (PASCAL, 1973, p. 142, Br. 425/La. 148). Nesse contexto, é inevitável que surjam disputas entres os homens, que todos busquem necessariamente rebaixar os outros, julgando-os superestimados e não merecedores de tanta aprovação. E é por isso também que “o homem ama a malignidade, não contra os caolhos ou os desgraçados e sim contra os soberbos” (PASCAL, 1973, p. 50, Br. 41/La. 798) — mas ele se engana se julga que o faz por uma boa razão, pois regozijar-se da malignidade contra os soberbos deriva unicamente da concupiscência, “fonte de todos os nossos movimentos” (Ibid.), do amor-próprio que não suporta ver alguém superior a si, uma vez que desejaria ter para si toda a estima possível.

Desse modo, o desejo de estima e reconhecimento absolutos deve permanecer sempre insatisfeito: “marquem-se os limites; não há limites nas coisas: as leis querem criá-los, mas o espírito não pode suportá-los” (PASCAL, 1973, p. 133, Br. 380/La. 540). É assim que se porá a nu o caráter propriamente tirânico desse desejo: “a tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. (...) Esses discursos são falsos e tirânicos: ‘Sou belo, logo devem temer-me; sou forte, portanto devem amar-me. Sou...’. A tirania consiste em querer ter por uma via o que só se pode ter por outra” (PASCAL, 1973, p. 123, Br. 332/La. 58). A

tirania reside, portanto, no fato de que o homem, buscando toda a estima possível, exige-a de outrem mesmo sem ter nenhuma qualidade que a justifique. É o que acontece, por exemplo, no caso dos grandes, que confundem a grandeza de estabelecimento com a grandeza natural: é justo que um nobre exija os deveres e respeitos que estão de acordo com tal grandeza, como por exemplo que o saudemos, que nos ajoelhemos para falar aos reis etc.; mas é injusto e tirânico que ele exija nossa estima se não possuir nenhuma grandeza natural que a justifique, tal como ciência, força, virtude etc.. “E a injustiça consiste em ligar os respeitos naturais às grandezas de estabelecimento ou em exigir os respeitos de estabelecimento para as grandezas naturais” (PASCAL, 1963, p. 367). Assim, se cada um tenta sempre sujeitar o outro em virtude de seu desejo ilimitado de reconhecimento, parece que a vida social é inevitavelmente povoada pelos conflitos os mais diversos, sem nenhuma possibilidade de estabelecimento de laços verdadeiros entre os homens, pois, em regime de concupiscência, “todos os homens se odeiam naturalmente entre si” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 451/La. 210).



Como veremos a partir de agora, há diversos pontos de contato entre as análises de Pascal e as de Spinoza no que diz respeito às relações entre o desejo de reconhecimento e o surgimento de conflitos. Para que possamos avaliar o alcance e a extensão dessas semelhanças, vejamos, pois, de que maneira tal relação vai aparecer no pensamento de Spinoza, fixando nossa atenção na terceira parte da *Ética*.

“Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (SPINOZA, 2011, p. 116, III, 27)³. Nesta proposição, Spinoza nos apresenta algo que será fundamental para a compreensão das relações intersubjetivas: a imitação dos afetos. Com efeito, diz Spinoza, as imagens das coisas são afecções de nosso corpo, “cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior”, de sorte que “se a natureza de um corpo exterior é semelhante à de nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos envolverá uma afecção de nosso corpo semelhante à do corpo exterior” (Ibid. dem.). Não se trata, é claro, de dizer que o corpo exterior é causa da afecção de nosso corpo, mas, ao contrário, que a imitação dos afetos envolve certa identificação do corpo exterior com o nosso em virtude da semelhança de natureza entre esses dois corpos, pois “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (SPINOZA, 2011, p. 67, II, 16). Assim, na medida em que a coisa semelhante a nós nos é afetivamente indiferente — isto é, não nos provocou anteriormente nenhum afeto de alegria ou de tristeza —, a imaginação de sua afecção provocará imediatamente em nós um afeto semelhante. Se a coisa semelhante for afetada de tristeza, nós também seremos afetados de tristeza — isso é o que Spinoza chama de “comiseração” (SPINOZA, 2011, p. 116, III, 27 esc.). Se, por outro lado, a coisa semelhante deseja algo, passaremos também a desejá-lo — trata-se da “emulação” (Ibid.).

3 Para as citações da *Ética*, após a página indicaremos em algarismos romanos a parte do livro e em algarismos arábicos a proposição, especificando, quando for o caso, se se trata de escólio, demonstração etc.

Ora, uma vez que a essência atual de uma coisa é o seu esforço por perseverar em seu ser (cf. III, 7) e que a ideia de uma coisa que aumenta ou diminui nossa potência efetivamente a aumenta ou diminui (cf. III, 11), segue-se que nos esforçamos tanto quanto podemos por imaginar aquilo que aumenta nossa potência e por afastar aquilo que a diminui (cf. III, 12-3). Desde então, a partir da imitação dos afetos, se somos afetados de comiseração — afeto que, sendo imitação de uma tristeza, diminui nossa potência —, esforçar-nos-emos por afastar ou destruir aquilo que afeta de tristeza a coisa semelhante a nós. Tal esforço, Spinoza o chama de “benevolência”, a qual se define como “essa vontade ou esse apetite de fazer o bem que provém de nossa comiseração para com a coisa à qual queremos fazer o bem” (SPINOZA, 2011, p. 117, III, 27 esc. após cor. 3). Da mesma forma — e isso será central para o desenvolvimento da análise —, se imaginamos que alguém, afetivamente indiferente, afeta de alegria ou de tristeza uma coisa semelhante a nós, nós seremos afetados de amor (reconhecimento) ou de ódio (indignação), respectivamente, para com ele, na medida em que o afeto que imitamos é acompanhado pela ideia desse terceiro como causa exterior.

É preciso notar, porém, que esses afetos não são meros “eventos privados”: simultaneamente ao encadeamento de afecções desdobra-se um encadeamento de operações corporais, isto é, as afecções — embora estejamos aqui no terreno dos afetos passivos — envolvem certa ação do corpo, na medida em que a) ao imaginar alguma coisa, nós a consideramos como presente; b) o esforço da mente é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo. Se é assim, segue-se que “esforçamo-nos ao máximo para fazer com que isso [aquilo que imaginamos levar à alegria] exista, isto é (equivalência que se segue do esc. da prop. 9), fazer com que isso exista é o nosso apetite e a nossa inclinação” (SPINOZA,

2011, p. 117, III, 28 dem.). Inversa e simetricamente, esforçamo-nos por afastar, isto é, não considerar como presente, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza. O esforço de imaginar, implicando necessariamente uma afirmação de existência, acaba se confundindo com o esforço de promover, isto é, de fazer com que aquilo cuja existência afirmamos se realize efetivamente, assim como, no caso de algo que nos afeta de tristeza, nosso esforço por não imaginá-lo se confunde com um esforço de afastar ou destruir tal coisa. Daí que do afeto de comiseração siga-se um esforço de benevolência, isto é, de fazer o bem àquele que é afetado de tristeza, afastando ou destruindo a causa da tristeza: a partir do esforço de benevolência, aquele que estava afetado de tristeza será afetado de alegria, de modo que o benevolente, imitando esse novo afeto, também o será. Ora, se nosso esforço por perseverar e aumentar nossa potência envolve um tempo indefinido, isso significa que não nos limitaremos a uma benevolência “única” em relação àquele por quem sentimos comiseração, buscando, ao invés, constantemente afetá-lo de alegria, a fim de sermos, nós mesmos, constantemente afetados de alegria, assim como buscaremos constantemente afastar aquilo que o afeta de tristeza, pois amamos aquilo que o alegra e odiamos o que o entristece.

No entanto, se nosso esforço não é limitado, então nós nos esforçamos indefinidamente por aumentar cada vez mais nossa potência. Se a isso acrescentarmos a imitação dos afetos, podemos concluir que esse esforço não vai se limitar a uma única coisa semelhante, mas a todas elas (desde que nos sejam afetivamente indiferentes): “nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29). Há, pois, certa dimensão de “alienação” na determinação do desejo, uma vez que,

por um lado, nós desejamos por imitação aquilo que os outros desejam e, por outro, nos esforçamos por fazer aquilo que imaginamos agradar aos homens, ou seja, aquilo que é socialmente valorizado e aprovado. E, com isso, chegamos a novos elementos importantes na dedução dos afetos: “esse esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar aos homens, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29 esc.)⁴. A ambição consiste em “um desejo que intensifica e reforça todos os afetos” (SPINOZA, 2011, p. 150, III, def. dos afetos 44), como veremos melhor ao comentar a proposição 31. Além disso, da proposição 29 podemos derivar mais dois afetos: em primeiro lugar, o louvor, isto é, a “alegria com que imaginamos a ação pela qual um outro se esforçou por nos agradar”; em segundo lugar, o vitupério, isto é, a “tristeza com que abominamos, contrariamente, a ação de um outro” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29 esc.).

Ora, é justamente a partir do desdobramento desses novos afetos que poderemos compreender a proposição seguinte: se o homem é consciente de si através das afecções pelas quais é determinado a agir, isto é, das afecções de seu corpo (cf. II, 19, 23), então ele próprio vai se reconhecer como causa da alegria de outrem quando faz algo que imagina afetá-lo de alegria, isto é, será afetado de alegria — pela imitação dos

4 Mas Spinoza acrescenta: “Se esse não for o caso, costuma-se chamá-lo de humanidade”. Como tentaremos explorar na sequência dessa análise e, sobretudo, na conclusão do trabalho, a imitação dos afetos é ao mesmo tempo o que aproxima e separa Spinoza de Pascal: se, por um lado, ela será princípio de diversos tipos de conflito na vida em comum, resta que, por outro, ela é ao mesmo tempo princípio de união entre os homens.

afetos — e esse afeto será, por sua vez, acompanhado da consciência de si como causa. Portanto, o homem contemplará a si próprio com alegria (cf. III, 30 dem.). Da mesma forma, se imagina ter feito algo que afeta os demais de tristeza, contemplará a si próprio com tristeza, na medida em que é consciente de si como causa dessa tristeza. Essa contemplação não deixa de ser uma espécie de amor e ódio, mas, nesse caso, a causa não é mais exterior, e sim interior, embora exija a *mediação* de outrem (imitação): assim, Spinoza dá o nome de *glória* a esse sentimento de “amor de si” — ou de satisfação consigo mesmo — através do amor do outro por nós e de *vergonha* ao sentimento de “ódio de si” — ou de arrependimento — através do ódio do outro por nós⁵. Em outras palavras, somos afetados de glória quando imaginamos receber louvores de nossos semelhantes e de vergonha quando imaginamos ser por eles vituperados (cf. III, 30 esc.). Entretanto, dada nossa tendência a imaginar aquilo que nos alegra, é evidente que a glória é muito mais comum do que a vergonha, de modo que “pode ocorrer que aquele que se glorifica seja soberbo e que imagine ser agradável a todos quando, na realidade, é um incômodo para todos” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 30 esc., trad. modificada).

5 Cabe aqui uma precisão: ainda que sejam afetos muito próximos, glória e satisfação consigo mesmo, assim como vergonha e arrependimento não coincidem exatamente. A satisfação consigo mesmo é a alegria proporcionada pela contemplação de si mesmo e de sua potência de agir, ou seja, uma alegria acompanhada da ideia de uma causa interior — simetricamente, o arrependimento é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa interior. Além disso, a força desses afetos vem do fato de que os homens se julgam livres, de modo que o homem se satisfaz com ou se arrepende de uma ação que ele acredita ter praticado por uma livre decisão. Já a glória e a vergonha, embora se assemelhem aos dois afetos anteriores, possuem uma especificidade, na medida em que introduzem um outro elemento que é o que imaginamos ser o *juízo de outrem*: eu me glorifico quando imagino que um ato meu é louvado pelos outros e me envergonho quando imagino que meu ato é por eles vituperado.

Surge, no entanto, um problema (cf. LAZZERI, 1998, p. 82): até agora só consideramos uma causalidade de mão única, isto é, o fato de que eu imito a alegria que eu mesmo causo no outro; mas a imitação dos afetos não é unilateral, pois, se eu imito os afetos do outro, este, por sua vez, também imitará os meus afetos, constituindo uma relação de imitação recíproca, de sorte que também o outro buscará me afetar de alegria e glorificar-se por isso. Em um primeiro momento, tal reciprocidade mimética não parece trazer nenhum problema — ela pode, inclusive, ser benéfica. Vimos que o fato de alguém desejar ou amar alguma coisa faz com que nós a imitemos e passemos a desejá-la ou amá-la. Ora, caso nós já a amemos, sem nenhuma referência imaginativa ao amor que outrem pode ter dela, o amor de outrem por essa mesma coisa *reforçará* nosso amor, pois “acrescenta-se, assim, ao amor, uma nova causa que o reforça e, portanto, amaremos com mais firmeza, em razão disso, aquilo que amamos” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 31 dem.). No entanto, pode acontecer que alguém abomine uma coisa que amamos: nesse caso, nós a amaremos e, simultaneamente, a abominaremos em virtude da imitação dos afetos, ou seja, “padeceremos de uma flutuação do ânimo” (Ibid.), isto é, “o estado da mente que provém de dois afetos contrários” (SPINOZA, 2011, p. III, III, 17 esc.). Tal contrariedade não pode subsistir: haverá, necessariamente, um “embate” entre esses afetos até que um deles prevaleça sobre o outro de modo a destruir a contrariedade.

Ora, visto que nós nos esforçamos sempre por realizar aquilo que imaginamos levar à alegria e por destruir aquilo que imaginamos levar à tristeza, “segue-se que cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 31 cor.). Esse esforço não é outra coisa que a ambição: com efeito, o esforço por agradar aos outros

se une ao esforço por fazer com que aquilo que nos agrada também os agrade, na medida em que desejamos sempre que o nosso amor por algo seja reforçado pelo amor dos outros. E essa lógica não se limitará a um único objeto, estendendo-se a *todos* os objetos que cada um ama. Mas, com isso, a ambição torna-se ambição de *dominação*, pois cada um buscará sujeitar o outro à sua própria afetividade, visando uma unificação de seus afetos com os dos outros, o que nos levará, inevitavelmente, ao conflito: “Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 31 esc.). Assim, como já havíamos indicado, a imitação dos afetos aparece ao mesmo tempo como princípio de união e de conflito: a reciprocidade que se estabelece na relação mimética não pode ser mantida, visto que os homens sempre tendem à ambição, esforçando-se, por isso, por subjugar os outros. “Enfim, comenta Lazzeri, doravante, cada um busca constituir uma relação de assimetria na reciprocidade” (LAZZERI, 1998, p. 84), pois a ambição, no fim das contas, nada mais é do que “o desejo imoderado de glória” (SPINOZA, 2011, p. 150, III, def. dos afetos 44) — e é por isso que ela acaba por transformar-se em ambição de dominação.

A partir daqui, a imitação dos afetos passa a desencadear diversos conflitos, fazendo com que a sociabilidade que produzira inicialmente se torne cada vez mais frágil. O fato de desejarmos que os outros amem aquilo que amamos, uma vez bem-sucedido, reforçará certamente nosso amor por essa coisa, mas pode também provocar o ódio dos outros contra nós. Na hipótese dessa coisa só poder ser desfrutada por uma única pessoa, o fato de que essa pessoa a desfrute e possua será julgado pelos

outros como um obstáculo à sua alegria (cf. III, 32 dem.) e, sendo assim, eles se esforçarão, tanto quanto podem, para que ela não a possua. Em outras palavras, isso provocará nos outros a *inveja*: “vemos, assim, como a natureza dos homens está, em geral, disposta de tal maneira que eles têm comiseração pelos que vão mal; e inveja pelos que vão bem, com um ódio que será tanto maior... quanto mais amarem a coisa que imaginam ser objeto de desfrute de um outro” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 32 esc.). A imitação dos afetos, desenrolando-se no terreno da imaginação, acaba produzindo naturalmente efeitos paradoxais: “vemos, além disso, que da mesma propriedade da natureza humana [imitação], da qual se segue que os homens são misericordiosos, segue-se também que eles são invejosos e ambiciosos” (Ibid.).

No entanto, veremos agora que o desejo imoderado de glória será, por si só, capaz de gerar novos conflitos, diversificando o quadro que expusemos até então, na medida em que ele envolve um desejo de *reconhecimento*. Esforçamo-nos, diz Spinoza, por imaginar a coisa que amamos, pois tal imaginação aumenta nossa potência. No entanto, esse esforço será ainda maior se se tratar de uma coisa que nos é semelhante — caso em que a imitação dos afetos entra em cena —, de modo que “nos esforçaremos, tanto quanto podemos, por fazer com que a coisa amada seja afetada de alegria, acompanhada da ideia de nós próprios” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 33). Ora, essa precisão que Spinoza introduz aqui, a saber, o fato de que a alegria que nos esforçamos por provocar na coisa amada seja acompanhada da ideia de nós próprios como causa, cumpre uma função importante: esse esforço é, essencialmente, um esforço para que a coisa amada *nos ame*, retribua o amor dado. Nós nos esforçaremos tanto quanto podemos para isso, na medida em que quanto maior for a alegria que imaginamos causar na coisa amada, tanto maior

será a alegria de que somos afetados. E, como vimos (cf. III, 30), quando imaginamos afetar outrem de alegria, nós próprios somos afetados de alegria acompanhada da ideia de nós mesmos como causa, de modo que quanto maior for a alegria de que imaginamos estar afetada a coisa amada enquanto somos causa dessa alegria, tanto mais nos glorificaremos (cf. III, 34).

Resta, porém, que essa glória só pode se manter enquanto somos causa *exclusiva* da alegria da coisa amada, pois, segundo o que acabamos de ver, nos glorificamos tanto mais quanto mais imaginamos que a alegria da coisa amada é causada por nós. Isso nos conduz a uma situação paradoxal, semelhante àquela examinada na proposição 32. Por um lado, conforme as proposições 28 e 31, desejamos que a coisa que amamos seja também amada por outros, uma vez que isso reforça nosso amor. Por outro lado, nossa glória é diminuída quando imaginamos que não somos causa exclusiva de sua alegria, quando o outro se liga à coisa que amamos com o mesmo vínculo ou com um vínculo mais estreito do que o que nos liga a ela, de sorte que “esse esforço ou apetite é refreado pela imagem da própria coisa amada, acompanhada da imagem daquele outro que a ela está ligada” (SPINOZA, 2011, p. 121, III, 35 dem.). Assim, prossegue Spinoza, somos afetados de tristeza acompanhada tanto da ideia da coisa amada quanto da imagem do outro como causa⁶, ou seja, passaremos a odiá-los. Em relação ao terceiro, esse ódio aparecerá como inveja, uma vez que ele diminui nossa possibilidade de desfrutá-la. Ao passo que, em relação à coisa amada, esse ódio se chamará *ciúme*, isto é,

6 Spinoza remete aqui à proposição 15: o ódio que teremos do outro se deve, pois, a uma causalidade accidental, na medida em que associamos sua imagem ao afeto de tristeza que a coisa amada nos causa.

“uma flutuação de ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhados da ideia de um outro de quem se tem inveja” (SPINOZA, 2011, p. 122, III, 35 esc.). E Spinoza acrescenta que o ódio para com a coisa amada é diretamente proporcional tanto à alegria de que estávamos afetados pelo amor recíproco, quanto ao afeto de que estávamos afetados para com aquele que imaginamos ligado à coisa amada⁷ — “com efeito, se o odiava, odiará, por isso, a coisa amada (pela prop. 24), pois imagina que ela afeta de alegria aquele a quem ele odeia, e também (pelo corol. da prop. 15) por se ver obrigado a reunir a imagem da coisa amada à imagem daquele a quem odeia” (Ibid.). E, por fim, temos mais uma razão para entristecer-nos, pois “o ciumento não é recebido pela coisa amada com o mesmo semblante que ela costumava mostrar-lhe” (Ibid.) — o que se deve ao fato de que sua imagem é transformada pelo ciúme, na medida em que ela passa a ser acidentalmente associada à imagem do outro que odiamos, de modo que sentimos saudade (cf. III, 36 e esc.) da imagem ligada à nossa alegria anterior.

Como em toda flutuação do ânimo, haverá aqui um embate entre os afetos contrários. Ora, diz Spinoza, “o desejo que surge em razão da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior quanto maior é o afeto” (SPINOZA, 2011, p. 123, III, 37), pois, sendo a tristeza uma diminuição e a alegria um aumento de nossa potência, nosso esforço por afastar a tristeza ou por conservar a alegria será diretamente proporcional ao afeto em questão. Assim, caso o afeto de ódio prevaleça, vemos que, se o homem se esforça proporcionalmente à intensidade do afeto

7 Assim como na proposição 31, a rede afetiva se torna mais complexa na medida em que entram em cena relações prévias: lá, o amor ou ódio por uma coisa; aqui, o amor ou ódio por um terceiro.

por conservar o amor, quando ele passa a odiar a coisa amada, seu ódio será tanto maior quanto maior tiver sido o amor, pois ele deve refrear aquele esforço anterior de conservação da alegria. Ora, uma vez que a tristeza é contrária à essência do homem, ele se esforçará, então, por afastá-la, donde surgem duas possibilidades (cf. LAZZERI, 1998, pp. 87-8)⁸: a) se não formos suficientemente fortes para destruí-lo ou infligir-lhe algum mal, pelo que naturalmente nos esforçaríamos em virtude do ódio, fazê-lo nos proporcionaria um mal maior do que o atual, de modo que não o fazemos por sentir temor — situação paradoxal em que o homem “evita, em troca de um mal menor, um mal que julga estar por vir” (SPINOZA, 2011, p. 125, III, 39 esc.); b) se, ao contrário, formos suficientemente fortes, esforçar-nos-emos por fazer-lhe algum mal. Ora, pela imitação dos afetos, ao nos imaginar afetados de ódio, ele naturalmente também será afetado de ódio para conosco, sobretudo porque, como vimos (cf. III, 25, 30 esc.), tende-se sempre a afirmar aquilo que aumenta a própria potência e a afastar o que a diminui, de sorte que aquele que odiamos não imagina ter dado nenhuma causa para o odiarmos. Desde então, ele nos odiará, porque será afetado de tristeza por nosso ódio, não imaginando nenhuma outra causa para isso do que nós que o odiamos (cf. III, 40 dem.). Da mesma forma, imaginando ser odiado, ele nos imagina como causa de um mal, de sorte que pode também ser afetado de medo acompanhado da ideia de nós próprios, ou seja, será afetado de ódio para conosco. Vemos, assim, a constituição natural de um ódio recíproco com base na imitação dos afetos: com efeito, o ódio produz natural e imediatamente um ódio contrário. Mas, no caso de odiarmos

8 Embora as proposições 39 e 40 tenham caráter geral, seguiremos, para facilitar a exposição, a particularização que Lazzeri oferece, comentando-as a partir do caso da proposição 35.

alguém que nos amava, ele padecerá inicialmente de uma flutuação do ânimo, porquanto, pela imitação, necessariamente nos odiará, sem, contudo, deixar de nos amar (cf. III, 40 cor. 1). Buscando, no entanto, afastar a tristeza, o afeto de ódio tenderá a prevalecer e seu esforço por afastar sua causa será proporcional, como vimos, ao afeto; e, se lhe houvermos infligido algum mal, esse afeto determinará seu desejo em uma nova direção: com efeito, na medida em que naturalmente buscamos fazer mal a quem odiamos (esforço que Spinoza chama de “ira”), quando sofremos algum mal, somos levados imediatamente a responder-lhe com o mesmo mal. E, a partir disso, o ciclo da vingança (cf. III, 40 dem. do cor. 2) poderá, enfim, começar.

Assim, vemos que o conflito assume uma nova forma. Se, inicialmente, a relação de dominação era engendrada pelo amor recíproco e pela frustração do desejo de retribuição do amor, agora ela se funda no medo e na vingança gerados pela relação de ódio recíproco (cf. LAZZERI, 1998, p. 95). No entanto, não necessariamente deve ser assim. A proposição 4I exhibe o caso inverso da proposição 40, isto é, que alguém se imagine amado por um outro sem ter lhe dado motivo para isso, o que gerará um amor recíproco. Todavia, mantendo nosso caso particular, reencontraremos aquela flutuação do ânimo, mas agora de outra forma: se antes ela surgia conjuntamente ao ódio pela pessoa amada, agora ela aparecerá na medida em que nos imaginamos amados por quem odiamos, visto que, pela imitação, tenderíamos a amá-lo de volta (cf. III, 4I cor.). Assim, se o amor prevalecer, o amor recíproco produzirá uma situação de *gratidão*, ou seja, “o esforço por fazer o bem àquele que nos ama e que... se esforça por nos fazer o bem” (SPINOZA, 2011, p. 126, III, 4I dem.). Mas a gratidão parece pressupor uma ausência de motivos, isto é, somos gratos e retribuímos um benefício quando somos amados

sem julgarmos ser causa disso, o que, como já vimos, é muito menos frequente do que a glória. “Parece, pois, que os homens estão muito mais dispostos à vingança que a retribuir um benefício” (Ibid.). E é assim, pois, que surgirão novos conflitos, pois o amor traz sempre uma expectativa de reconhecimento e gratidão, sendo, por isso, frequentemente frustrado nisso: “aquele que, movido pelo amor ou pela esperança de glória, fez a outro um benefício, se entristecerá se vê que seu benefício é ingratamente recebido” (SPINOZA, 2011, p. 126, III, 42). Com efeito, amar alguém equivale a esforçar-se por fazer com que ele o ame, esforço que consiste em agradá-lo por meio de benefícios a fim de ser por ele louvado, isto é, de glorificar-se. Ora, se o nosso esforço, gerando uma expectativa de gratidão, é ingratamente recebido, o nosso desejo de glória é frustrado, de sorte que nos entristecemos. Desde então, cada um possuindo um desejo de glória e uma tendência a glorificar-se que torna quase impossível a gratidão, é praticamente inevitável que surja, mais uma vez, do próprio amor recíproco um novo conflito, fazendo com que o amor se transforme em ódio recíproco. Parece, pois, que chegamos a um impasse: que o ódio recíproco seja gerador de conflitos, *ça va sans dire*; mas, novamente, é o próprio amor recíproco que nos leva quase que invariavelmente ao ódio e, por conseguinte, ao conflito.

No entanto, as proposições seguintes trarão duas possibilidades de desenvolvimento das relações com outrem. Por um lado, o ódio pode prevalecer, o que, como vimos, tornando-se ódio recíproco, basta para que o ódio recrudesça. Por outro, se imaginarmos que aquele que odiamos está afetado de amor para conosco, padeceremos de uma flutuação do ânimo, de sorte que o amaremos e odiaremos simultaneamente. Assim, pelo fato de o amarmos, esforçar-nos-emos por lhe agradar e, portanto, por não odiá-lo. E esse esforço, diz Spinoza, “será diretamen-

te proporcional ao afeto do qual provém” (SPINOZA, 2011, p. 127, III, 43 dem.), de modo que, se o esforço que provém do amor for maior do que o que provém do ódio, o esforço de amar prevalecerá sobre o esforço de odiar. Donde se vê que a flutuação do ânimo é um embate que concerne, antes de tudo, à *determinação* do desejo pelos afetos, e apenas secundariamente aos próprios afetos contrários. Assim, a partir do momento em que o esforço de amar prevalece, este será reforçado pelo esforço de odiar anterior, na medida em que o esforço por afastar a tristeza que o último envolve será estimulado, mas agora direcionado ao amor, pois a alegria que dele provém será acompanhada da ideia daquele que odiávamos (cf. III, 44 dem.).

Embora haja a possibilidade de o ódio se converter em amor, é certo que tal conversão é muito menos provável que a prevalência do ódio e seu recrudescimento. Mas o ódio não pode prevalecer sem mais: há, na verdade, uma *ambiguidade* essencial na vida intersubjetiva, na medida em que tanto a discórdia quanto a união entre os homens derivam do mesmo princípio e, desse modo, as relações humanas parecem oscilar entre a dominação e o ódio, de um lado, e a cooperação e o amor, de outro⁹. É o que nos diz Spinoza na proposição 47: “a alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza do ânimo” (SPINOZA, 2011, p. 128), pois a imitação dos afetos faz com que sejamos afetados de comiseração por ela.

9 Cf. LAZZERI, 1998, pp. 97-8: “Assim, parece que as relações inter-humanas se organizam no modo da sujeição ou, mais precisamente, que este, sob a forma da ambição de glória, lhes é imanente em todos os seus aspectos (...). Mas, se as alternâncias entre vingança e comiseração afetam todas essas relações, disso decorre que as relações sociais jamais são rompidas entre os homens, pois a guerra e a troca se alternam”.

Há, por fim, um último momento em que novos conflitos podem surgir: agora, o que condicionará sua emergência é o que Spinoza chama de *admiração*. “Um objeto que vimos, antes, juntamente com outros, ou que imaginamos nada ter que não seja comum a muitos outros, não será por nós considerado por tanto tempo quanto aquele que imaginamos ter algo de singular” (SPINOZA, 2011, p. 132, III, 52). De acordo com a maneira como nos habituamos a unir e concatenar as imagens, nossa imaginação faz com que passemos da consideração de um objeto a um outro que lhe associamos (cf. II, 18 esc.). Analogamente, um objeto que julgamos não ter nada que não seja comum a diversos objetos não reterá em si nossa consideração, pois passaremos de sua consideração à consideração dessa diversidade. Ao contrário, quando imaginamos em um objeto algo de *singular*, isto é, algo que nunca havíamos visto antes em nenhum outro objeto, ao considerá-lo não somos levados a nenhum outro objeto e “por consequência, ela [a mente] é determinada a considerar exclusivamente o objeto em questão” (SPINOZA, 2011, p. 132, III, 52 dem.). É precisamente nessa imaginação de uma coisa singular à qual a mente se mantém fixada que consiste a admiração. Precisemos, contudo, que a admiração não é propriamente um afeto, mas apenas essa *fixação*, isto é, uma determinação dos afetos, tanto alegres quanto tristes. Ela pode, pois, reforçar um afeto: se o que nos admira são as qualidades de alguém que amamos, nosso amor por tal pessoa será *ipso facto* maior. À admiração, diz Spinoza, opõe-se o *desprezo*: se somos levados, seja lá por qual motivo, a admirar, amar, temer etc. uma coisa e, depois, ao considerá-la com mais cuidado, somos levados a recusar-lhe as qualidades que a fariam causa de admiração, amor etc., “então a mente permanece determinada, pela própria presença dessa coisa, a pensar mais naquilo que o objeto não tem do que naquilo que ele tem” (SPINOZA, 2011, p. 133, III, 52 esc.).

Sabemos que, ao considerar a si própria e sua potência de agir, a mente se alegra. Desde então, vemos que, quanto mais distintamente — ou seja, como algo singular — ela imagina a si própria e sua potência de agir, tanto maior será sua alegria (cf. III, 53)¹⁰. Da mesma forma, “essa alegria é tanto mais reforçada quanto mais o homem imagina ser louvado pelos outros” (SPINOZA, 2011, p. 133, III, 53 cor.), pois imaginar ser louvado pelos outros significa imaginar que os afetamos de alegria — o que, por sua vez, nos afeta de alegria —, imaginação acompanhada da ideia de si próprio como causa. E, se é assim, segue-se que “a mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir” (SPINOZA, 2011, p. 134, III, 54), bem como, quando seu esforço de imaginar o que põe sua potência de agir é refreado pela imaginação de sua impotência, ela se entristece, sobretudo se se imaginar vituperada por outrem (cf. III, 55 dem. e cor. 1). Essa tristeza, diz Spinoza, chama-se humildade; ao passo que aquela alegria, advinda da consideração de si, chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo.

Ora, cada vez que o homem considera sua própria potência de agir, essa alegria se renova, de sorte que ele se esforçará constantemente por considerar-se a si próprio e esse esforço será tanto maior “quanto mais puder distingui-las das outras e considerá-las como coisas singulares”, donde se segue que “cada um se compraz em contar seus feitos e exhibir suas forças, tanto as do corpo quanto as do ânimo, o que torna os homens reciprocamente insuportáveis” (SPINOZA, 2011, p. 135, 134, III, 55 esc.). Exibindo constantemente suas virtudes, a fim de fazer com que

10 Indiquemos, de passagem, que a singularidade não esgota essa proposição, pois ela abrirá caminho para uma alegria que não está relacionada à imitação dos afetos, mas à contemplação de si em sua essência ativa, o que depende de um conhecimento de si, de uma ideia adequada de si — o que nos leva aos afetos ativos. Cf. III, 58.

apareçam aos outros em sua singularidade, o homem deseja glorificar-se o máximo possível, ou seja, ser louvado pelo maior número possível de pessoas. E, com isso, o fato de que os homens estão naturalmente dispostos à inveja e ao ódio adquire uma nova faceta. Com efeito, na medida em que a consideração de si em sua singularidade constitui um aumento de potência pelo qual os homens necessariamente se esforçam, “eles se enchem de gáudio com as debilidades de seus semelhantes e, por outro lado, se entristecem com suas virtudes” (SPINOZA, 2011, p. 134, III, 55 esc.). Em primeiro lugar, enche-se de gáudio com as debilidades de seus semelhantes: ao considerar em si algo que imagina faltar aos outros, ele sentirá satisfação consigo mesmo, uma vez que isso que ele possui aparece como singular, assim como sentirá desprezo pelos seus semelhantes, na medida em que os considerará a partir daquilo que ele mesmo possui e que lhes falta. Em segundo lugar, entristece-se com suas virtudes: o fato de considerarmos alguém como superior a nós frustra nosso desejo imoderado de glória — o qual, como vimos, tende sempre à exclusividade — fazendo com que nos entristeçamos. Mas, por sua própria essência, o homem se esforçará por afastar essa tristeza, “o que fará interpretando desfavoravelmente as ações de seus semelhantes ou exagerando as suas tanto quanto pode” (SPINOZA, 2011, p. 135, III, 55 esc.). Assim, o conflito parece mais uma vez generalizar-se, de sorte que os homens, tornando-se reciprocamente insuportáveis, passam novamente a odiar-se mutuamente, buscando dominar os outros e por eles ser amado e recebendo em troca apenas seu ódio.

★

A exposição consecutiva das análises de Pascal e Spinoza sobre os conflitos ligados ao desejo de reconhecimento nos permitiu tornar visíveis diversos pontos de contato entre os dois filósofos. De fato, ambos atestam que o amor a si mesmo necessita da mediação do outro, de modo que nós amamos o outro a fim de amarmos, por seu intermédio, a nós mesmos. Além disso, essa relação que estabelecemos com outrem aparece, para ambos, como uma relação de dominação ou sujeição do outro a si, na medida em que exigimos dele estima, louvores e reconhecimento, em suma, exigimos que ele nos ame — exigência que, nos dois casos, decorre de um desejo imoderado de glória. Em Pascal, a desproporção produzida pela queda entre o eu, enquanto objeto de amor, e o desejo infinito faz com que o eu busque tornar-se o centro de tudo, isto é, ser reconhecido, amado e estimado por todos os outros a fim de criar uma aparência de infinitude que modifique a relação de proporção entre o desejo e seu objeto. Em Spinoza, o fato de que a imitação dos afetos não constitui uma causalidade de mão única, mas uma imitação recíproca, transforma a ambição em ambição de dominação, isto é, a sujeição do outro a sua própria afetividade, na medida em que, se buscamos sempre realizar aquilo que nos leva à alegria, a flutuação do ânimo que pode ser produzida pela relação mimética deve resolver-se em um esforço para que todos amem aquilo que nós amamos. Como vimos, tal exigência só pode produzir conflitos e ódio mútuo, uma vez que todos exigem a mesma coisa de todos: assim surgem paixões como a inveja, em que a disputa entre os homens faz com que busquemos sempre rebaixar os que estão acima de nós e com que nos regozijemos com aqueles que estão abaixo de nós. Por conseguinte, nós apareceremos sempre como incômodos e molestos aos outros, pois, em Pascal, almejamos escapar ao nosso nada conferindo a nós todo o ser possível e, em Spinoza, nós nos esforçamos sempre por aumentar nossa potência e glorificar-nos de

nossas virtudes em detrimento das de outrem. Não por acaso, é precisamente ao desdobrar o desejo imoderado de glória (cf. III, 30 esc., 55 esc.) que Spinoza introduz o termo *amor-próprio*, tão caro a Pascal, indicando com ele esse caráter “odioso” do “eu”, portador, por excelência, dos conflitos e das violências que permeiam a vida social.

Não podemos, contudo, nos contentar com essas aproximações. Há uma diferença fundamental entre os dois filósofos no que diz respeito às premissas de suas análises, diferença que vem, mesmo, nuançar as semelhanças: como indicamos algumas vezes, para Spinoza o princípio de conflitos é *também* princípio de união, ao passo que, para Pascal, não há união possível — na ordem da concupiscência, bem entendido, pois há a união dos eleitos no corpo místico de Cristo. Se é verdade que o amor-próprio aparece em Spinoza como gerador de conflitos, resta que, contrariamente ao que se passa em Pascal, ele não é um ponto de partida, mas é produto da imitação dos afetos. Desde então, é preciso contrapor, de um lado, o amor-próprio pascaliano que institui relações pura e simplesmente *instrumentais* com os outros e, de outro, a imitação dos afetos spinozana que gera conflitos a partir de uma lógica passional de *identificação* com os outros e que, por isso mesmo, estabelece também laços de sociabilidade entre os homens. Em um primeiro momento, pelo menos, a dinâmica intersubjetiva destacada por Pascal não parece produzir nada que se assemelhe a uma “coesão social”, na medida em que prevalece o aspecto conflitivo das relações inter-humanas enquanto relações instrumentais de dominação governadas pela lógica do amor-próprio — o desejo tirânico do eu só pode levar os homens ao ódio mútuo, minando, pois, as bases de uma sociabilidade propriamente dita, isto é, da formação de algo como uma “comunidade” entre os homens. Em Spinoza, ao contrário, se as relações miméticas acabam produzindo

necessariamente uma dinâmica conflituosa, isso ocorre apenas em um segundo momento, como decorrência da formação de relações de identificação entre os homens em que surge algo como uma sociabilidade, uma vez que a posterior formação de uma comunidade estará intimamente relacionada à formação de paixões comuns, as quais, por sua vez, dependem das relações miméticas — e não seria absurdo supor que essa sociabilidade produzida pelas relações miméticas prefigura, *mutatis mutandis*, aquilo que alguns séculos mais tarde Durkheim chamaria de solidariedade mecânica enquanto um tipo de coesão social produzido por relações de similitude.

Assim, malgrado a possibilidade de aproximar certas teses de um e outro, elas são “geneticamente” distintas, quer dizer, possuem uma origem fundamentalmente diversa que se manifesta no próprio movimento da análise. Com efeito, a *démarche* de Pascal é, de ponta a ponta, negativa. Em primeiro lugar, porque, dadas as premissas teológicas da doutrina da queda, tudo se passa em termos de *falta* e *carência*. Como vimos reiteradamente acima, é a desproporção entre a infinitude do desejo e o objeto do desejo que leva à lógica da dominação e, no limite, da tirania, de sorte que é essa falta fundamental, própria ao homem pós-adâmico, que comanda a dinâmica intersubjetiva. Mas, em segundo lugar, porque essa consideração da dinâmica intersubjetiva é marcadamente “moralizante”, na medida em que se trata de apontar os *vícios* da natureza humana desfigurada pelo pecado e imersa na concupiscência. Enquanto criatura decaída, o homem é visto por Pascal como uma natureza fundamentalmente corrompida e condenável do ponto de vista moral — e, se ele insiste na duplicidade de sua natureza, resta que tal duplicidade acaba por enfatizar essa corrupção, na medida em que seu princípio de grandeza aparece justamente como *falta* ou *ausência*, traço vazio de uma condição

perdida. Spinoza, ao invés, segue um caminho inteiramente positivo, uma vez que as premissas teológicas que instituem a negatividade da condição humana estão ausentes, de sorte que tudo se passa no plano da natureza, sem nenhum tipo de privação¹¹. Toda a lógica dos afetos parece ser comandada por um princípio positivo, na medida em que a essência atual de cada ser deve ser pensada em termos de *potência*, isto é, do esforço de perseverar no ser. Desse modo, não pode haver uma negatividade tal como em Pascal, pois o desejo ou apetite — que, segundo Spinoza, é a própria essência do homem — *não* é definido como carência ou privação, donde a célebre inversão spinozana da relação entre desejo e juízo: nós não desejamos uma coisa porque a julgamos boa, mas, ao contrário, é porque nós a desejamos que a julgamos boa. Essa diferença parece, inclusive, fazer com que Pascal leve o desejo de glória mais longe que Spinoza, pois para o primeiro ele se sobrepõe à própria conservação de si, ao passo que para o último, uma vez que a essência do homem é seu esforço de perseverar no ser, seria impossível que o homem desejasse qualquer coisa que fosse contrária a esse esforço. Como vimos,

11 Precisemos: só há privação imaginária em Spinoza, ao passo que em Pascal ela é ontológica. No entanto, é preciso matizar essa contraposição entre a pura negatividade e a pura positividade da análise, uma vez que ela só se justifica em um contexto, por assim dizer, pré-político, na dinâmica meramente intersubjetiva — que é o recorte de nosso trabalho. Do ponto de vista da formação do corpo político, o amor-próprio, sem perder seu caráter negativo, assumirá igualmente uma função positiva na filosofia pascaliana (sobre isso, cf. OLIVA, 2016). Assim, no plano político será possível pensar também uma união entre os homens que ao mesmo tempo se origina nas dinâmicas intersubjetivas conflituosas e, em certa medida, “neutraliza” alguns efeitos do amor-próprio, na medida em que é capaz de garantir não apenas o estabelecimento do poder político como também sua estabilidade a partir de uma justiça imaginária, pela qual os súditos se submetem ao poder político ao vê-lo como legítimo. Embora uma comparação entre Pascal e Spinoza nesse contexto possa ser de grande interesse, não nos cabe realizá-la aqui.

para Pascal ninguém hesitaria em morrer para atingir a glória ou para conservar sua honra — e quem o fizesse não mereceria ser chamado de nada além de infame. Assim, à guisa de conclusão, poderíamos dizer que é tentador aproximar Pascal de Spinoza, dadas as semelhanças patentes entre algumas de suas teses. Mas, como tentamos mostrar no presente trabalho, essa aproximação, ainda que de grande fecundidade, deve ser feita com cautela, pois, como dizia em outro contexto Merleau-Ponty, mas em uma fórmula que poderia ser generalizada e, talvez, servir como princípio para todo historiador da filosofia, “a conclusão não tem o mesmo sentido se se chega a ela por um caminho ou por outro” (MERLEAU-PONTY, 1947, p. XL).

PASCAL AND SPINOZA: THE CONFLICTS OF RECOGNITION

ABSTRACT: In this work, we intend to undertake a comparison between the philosophies of Spinoza and Pascal about the essentially conflictual dimension of intersubjective life — and particularly the fact that this conflict originates in a desire to dominate the other, based in a desire to be recognized by the other —, so as to emphasize both the similarities and the differences that are established between the two philosophers. As we try to show, although one can find many similarities between them, this does not eliminate the fundamental contrast that separates their thoughts. However, it is precisely the consideration of this dual relationship that, in our view, makes it interesting to confront their works.

KEYWORDS: intersubjectivity, recognition, domination, self love, imitation of affects.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÉNICHOU, P. (1948). *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard.

LAZZERI, C. (1993). *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF.

_____. (1998). *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, M. (1947). *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard.

OLIVA, L. C. G. (2016). Amor próprio e sociedade em Pascal. In: SANTOS, A. C. dos. (org). *Tempo, história e sociedade: homenagem a Maria das Graças de Souza*. São Paulo: Humanitas.

PASCAL, B. (1963). *Œuvres complètes*. Paris: Seuil.

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

SELLIER, P. (1970). *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Armand Colin.

SPINOZA, B. (2011). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

LINGUAGEM E POLÍTICA EM ESPINOSA

Rafael dos Santos Monteiro
Mestrando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
rafael_smonteiro@yahoo.com.br

RESUMO: Mais próxima do corpo e da imaginação, a linguagem que pode ser deduzida da ontologia espinosana nos coloca frente ao problema das relações entre mente e corpo. Como pode uma palavra, modo da extensão, comunicar uma ideia, modo do pensamento, se nosso espírito não é uma replicação do corpo e não há expressão entre os atributos? Ao mesmo tempo Espinosa nos mostra como o desenvolvimento e permanência da língua de um povo ao longo dos tempos depende do uso da linguagem em sociedade. Desenvolvendo estes elementos, o presente artigo visa então construir uma proposta de solução para o problema da linguagem em Espinosa pelo estudo de seus textos políticos.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem, Imaginação, Corpo, Mente, Afetos, Política.

Em seu *Ensaio sobre a origem da línguas*, Jean-Jacques Rousseau reflete sobre a formação da linguagem e a diferenciação das línguas entre os povos. A argumentação é orientada pela convicção de que o que conduz os homens do silêncio à comunicação são necessidades físicas impostas pelo meio em que vivem. É neste sentido que Rousseau fala em “causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas” (ROUSSEAU, 1999, p. 301). Donde a diferença entre as línguas do sul e as do norte, profundamente influenciadas e distantes quanto ao clima e as condições de subsistência que marcaram seus desenvolvimentos. Depreende-se disso uma relação entre linguagem e condições materiais, de sorte que a experiência prática e o meio não só impulsionam à comunicação, como condicionam a língua por meio da qual ela se faz. Tão unida assim a linguagem ao seu uso, um sentido socialmente compartilhado não tem seu princípio em outro lugar senão numa necessidade comum, na experiência prática dos hábitos e costumes. Com isso Rousseau poderá demonstrar como uma mudança na organização social deverá ser acompanhada por uma igualmente determinante mudança na língua que é aí utilizada.

Ao fim de suas considerações, no último capítulo, intitulado “*Relação entre as Línguas e o Governo*”, Rousseau descreve o uso da linguagem no contexto político do estado moderno. Ao concluir a exposição, encerra sua obra com uma citação do historiador francês **Charles Pinot** Duclos: “Constituiria matéria para um exame acentuadamente filosófico observar nos fatos e demonstrar pelos exemplos como o caráter, os costumes e os interesses de um povo influenciam sua língua” (*Remarques sur la Grammaire et Raisonnée*, Duclos, pag. 2 apud ROUSSEAU, 1999, p. 301).

Com estas palavras Rousseau quer referir-se ao que ele mesmo

fez em seu *ensaio*, ou seja, demonstrar por um método histórico, recorrendo a exemplos nos mais diversos povos, a influência que “o caráter, os costumes e os interesses” exerceram sobre a língua destes povos. A língua assim compreendida tem a capacidade de exprimir a história de um povo, as relações materiais e ideológicas de um determinado grupo numa determinada época, as condições específicas que marcaram tal história.

Não há como desconsiderar o empirismo no método de Rousseau. Contudo, nos parece interessante constatar como uma semelhante relação entre comunicabilidade e prática social pode ser identificada em outro pensador que, partindo não de exemplos, fundamenta-a em sua ontologia, numa compreensão teórica acerca da natureza humana. Tal é o caso do filósofo holandês Baruch de Espinosa. Entretanto, embora possamos extrair de sua obra principal, a *Ética*, alguns pressupostos ontológicos para uma teoria da linguagem, este filósofo não se limita a elucubrações puramente teóricas e nos oferece, em outros textos, o estudo de um caso histórico particular, do qual ele extrai conclusões muito próximas daquelas defendidas por Rousseau em seu ensaio. Com isto, estudar a linguagem em Espinosa e sua relação com a materialidade das condições sociais, na experiência política, nos exige um duplo movimento expositivo. Primeiramente, iniciaremos com um resgate da ontologia espinosana presente na *Ética* – particularmente no que se refere à natureza humana –, ao que se seguirão as reflexões de Espinosa sobre um caso particular que envolve a língua hebraica e a maneira como ela se exprime num determinado indivíduo.

Se estes dois pensadores encontram-se decisivamente separados quanto ao método com que conduzem suas investigações, talvez seja possível uni-los nesta posição precisa que assumem: a linguagem com

que os homens formulam e exprimem o que trazem no interior de seus espíritos tem sua origem na prática social, no espaço compartilhado, em suma, na experiência sensitiva e passional. Ao mesmo tempo, a articulação entre aqueles dois momentos de nosso percurso se dará a partir de um problema posto pelo primeiro, o qual cremos poder ser resolvido pelo aprofundamento no conteúdo das conclusões alcançadas pelo segundo. Pelo que acreditamos ser possível propor já aqui uma hipótese: se o problema da linguagem em Espinosa nos põe diante da separação entre ideia e palavra, tão separadas pela distinção real entre os atributos, o laço que prende a língua à experiência do corpo que a comunica nos reconduz à experiência social deste mesmo corpo, lugar onde, notamos, se atualizam simultaneamente condições materiais e compreensões conceituais.

A natureza humana e a linguagem são pensadas por Espinosa no contexto de uma ontologia imanentista, a qual retomaremos aqui de maneira resumida, a fim de que não nos alonguemos além do necessário. Nada existe que não seja na substância única, constituída por infinitos atributos infinitos, que são o mesmo que qualidades infinitas em seu gênero nas quais esta substância se exprime. Todos os seres existentes são modificações que a substância produz por meio de seus atributos, sendo compreendidos por meio do conceito destes. No segundo livro da *Ética*, Espinosa afirma ser o homem não uma substância, mas uma modificação determinada dela, cuja essência “... é constituída por modificações certas dos atributos...” (ESPINOSA, EII, P10, esc., 2015, p. 143). Do que nos diz nossa experiência, vemos que não percebemos senão corpos e ideias, devendo haver para cada um destes, que só podem ser modos, atributos pelos quais possam existir e ser compreendidos (ESPINOSA, EII, P1 e P2, 2015, p. 129). Donde se concluir que, daqueles infinitos atributos presen-

tes na substância, somos constituídos apenas por dois, o pensamento e a extensão.

Mente e corpo exprimem, segundo a forma que envolve cada um, uma mesma natureza – a do indivíduo que eles constituem, em nosso caso, *o homem* -, tal como os infinitos atributos constituem uma mesma e única substância. Mente e corpo são idênticos, pois são “um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento, seja sob o da extensão” (ESPINOSA, EII, P21, esc., 2015, p. 175); mas também diferentes, posto que são modos de atributos dessemelhantes e em nada redutíveis um ao outro. Essa irreduzibilidade implica que não pode haver uma causalidade entre mente e corpo, tal como não pode haver entre os infinitos atributos. Com isto, o que se encontra no corpo enquanto estado físico deve permanecer no corpo e só tem a extensão como causa, e uma ideia só tem o pensamento como causa e nada recebe ou concede a um corpo (ESPINOSA, EII, P5 e P6, 2015, p. 135). Contudo, mente e corpo não estão apartados ou dissociados por um abismo entre fenômenos físicos e mentais. Eles são “uma só e mesma coisa”, e sendo a potência com que Deus produz todas as coisas a mesma com que as pensa, a identidade da ordem das ideias e das coisas (*ibidem*) garante que o que se passe na mente seja simultâneo ao que se passe com o corpo (ESPINOSA, EII, P2, 2015, p. 241). Mente e corpo exprimem a mesma experiência singular, e a ordem dos fenômenos de um acompanha a do outro porque assim o garante a unidade da potência com que a Natureza produz a si mesma.

A mente humana é definida como sendo “a ideia de uma coisa singular existente em ato” (ESPINOSA, EII, P11, 2015, p. 145), outra não sendo esta coisa senão o nosso corpo (ESPINOSA, EIII, P13, 2015, p. 149),

ambos modificações finitas. Contudo, não apenas sem isto não compreenderemos o lugar do corpo nesta ontologia, mas também, como nos explica Espinosa, “ninguém a [essa união] poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente” (*ibidem*). A fim de atender esta sua exigência, Espinosa dispõe ao leitor de sua obra, ainda neste mesmo texto, um conjunto de axiomas, postulados e lemas acerca da natureza dos corpos, compondo o que ficou conhecido entre os comentadores como sua “pequena física”. A definição de corpo aí posta, e a maneira como um corpo é modificado sem deixar de ser o que é, nos permitirão compreender a natureza da linguagem, bem como a razão de se distinguirem as línguas de acordo com os hábitos e os costumes dos homens que as utilizam e das quais são caudatários.

Tal é a definição de corpo que muito nos será útil para o desenrolar de nossa argumentação:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são contrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que *comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, *que se distingue dos outros por essa união de corpos* (ESPINOSA, EII, P13, def., 2015, pp. 155–157, Grifos meus).

Não sendo distinguidos entre si pela substancialidade, mas *pelas proporções de movimento e repouso*, os corpos possuem uma dinamicidade interna que lhes proporciona uma multiplicidade de disposições, sem que percam o que lhes é próprio. Isto permite a Espinosa desdobrar uma tal definição em outras consequências. Definido por esta relação

específica, um corpo singular não perderá sua identidade, não deixará de ser o que é, ainda que algumas destas partes sejam modificadas, quer pela substituição de algumas das partes em movimento (Lema 4), quer pela diminuição ou aumento do tamanho delas (Lema 5) ou pela direção deste movimento (Lema 6), ou ainda que um tal corpo encontre-se, ele mesmo, em movimento ou repouso (Lema 7).

O corpo humano é definido como sendo extremamente complexo, compondo-se “de muitíssimos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é assaz composto” (ESPINOSA, EII, P13, esc., 2015, p. 161). No contato com outros corpos, tais indivíduos, ou partes extensivas, devem ser modificados numa daquelas maneiras discriminadas, sem, contudo, perderem suas características essenciais. Pois “os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (*ibidem*). Com isto, o corpo será afetado de maneira a passar a exprimir, por meio de sua disposição, um efeito do corpo que o afeta, como uma marca deste corpo (*ibidem*). Simultaneamente, a mente passará a pensar esta marca por uma ideia que, garante Espinosa, “... deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo exterior” (ESPINOSA, EII, P16, 2015, p. 163).

Ao se encontrar com corpos de naturezas distintas, nosso corpo é modificado e assume uma forma, “traços” deixados pelo corpo exterior. A mente continuará a pensar este *traço* da mesma maneira que o pensava quando o corpo que o imprimiu estava presente. Donde poder-se afirmar que “a mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes” (ESPINOSA, EII, P17, cor., 2015, p. 167). Sendo esta marca, no corpo, a imagem de uma coisa

em nós, o pensamento que na mente se desenrola tomando tal imagem por objeto será a imaginação. Como Espinosa nos explica,

[...] para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina (ESPINOSA, EII, P17, esc., 2015, p. 169).

Com esta espécie de mecânica da imaginação, que a explica em termos quase puramente físicos, poderemos começar a entender o lugar da linguagem nesta ontologia. Ressaltemos, antes de tudo que, dada a unidade entre mente e corpo e a simultaneidade entre suas afecções e estados afetivos, nunca se trata apenas de corpo, pois não existe lugar onde este vá que sua mente não o acompanhe. Com efeito, em nossa experiência psicofísica imagética, deve haver algo que prende uma palavra, enquanto um pensamento ou corpo sonoro ou visual, a seu significante, que pode ser a imagem de um outro corpo qualquer ou um outro pensamento. Este ponto é esclarecido pelas seguintes palavras de Espinosa: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros” (EII, P18, *ibidem*). Assim, é na experiência sensitiva do corpo, afetado ao mesmo tempo por dois outros corpos, que na mente se inscreve um pensamento no qual os dois estarão relacionados, como no caso de uma palavra ligada ao seu significante.

Por aqui se explica o processo de significação assim como tudo que se refere ao aprendizado. O que nos permite compreender também o que é a memória, definida como “uma certa concatenação de ideias, as

quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (*ibidem*). A memória é composta de ideias que “envolvem” a natureza das coisas a que se referem, mas não “explicam” a essência delas. As ideias das imagens são produzidas pela mente apenas enquanto ela imagina, ou seja, considera ideias que nela se formaram simultaneamente ao contato do corpo com outros corpos; ela as tem apenas enquanto é simultânea a tudo o que se encontra no corpo, não enquanto produto de sua própria causalidade. Com as palavras do próprio autor, “... em verdade, são ideias das afecções do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos” (ESPINOSA, EII, P18, 2015, p. 171). Outro ponto da definição é a maneira como se conectam as ideias na memória. Em se tratando de lembrar, que não é senão imaginar, quando um pensamento nos induz a outro a passagem não é feita por algo que esteja no conteúdo lógico deste pensamento. É uma conexão feita pela experiência com conteúdos imagéticos. A ordem de sucessão das ideias se faz aí pela história do corpo de quem rememora. No momento em que nos explica isto, Espinosa distingue esta ordem de uma outra, que se faz segundo o conteúdo racional das ideias, que elas recebem do intelecto. Trata-se neste caso da “... concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens” (ESPINOSA, EII, P18, 2015, p. 171).

Com efeito, quando uma palavra, enquanto afecção sonora, se refere a um corpo na extensão, enquanto afecção visual ou tátil, o que há entre estas duas coisas é justamente uma concatenação, não necessária, entre afecções distintas, as quais são objetos de ideias que não são mais do que ideias de imagens do corpo, ideias de afecções. O autor nos

oferece aqui exemplos que nos permitem depreender como ele pensava o ato de nomeação como uma atividade corpórea:

(...) a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas nos corpos. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., *e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro* (ESPINOSA, EI, P18, 2015, p. 171, *itálicos meus*).

Somente por tudo isso podemos entender como, para Espinosa, a linguagem tem seu lugar de origem no corpo, mais precisamente, na história das vivências de um corpo que é constantemente afetado e marcado pelo encontro com outros corpos. É no hábito e, podemos dizer, no uso de uma língua que seus conteúdos e estruturas vão se sedimentando.

Entretanto, notemos que aquela incomunicabilidade entre pensamentos e estados corpóreos nos conduz a identificar um problema: é inegável que se as ideias dizem respeito ao pensamento, as palavras, enquanto manifestações sonoras ou visuais, referem-se ao âmbito dos

corpos, da extensão¹; sendo assim, se não existe comunicabilidade entre estes atributos, como pode-se querer que uma palavra exprima uma ideia? Como podemos ser capazes de exprimir o que trazemos no interior de nossas consciências, seja por meio de gestos ou da fala? Será que de fato o fazemos? Com efeito, como nos faz notar Marilena Chaui, em várias obras de Espinosa,

(...) a linguagem se encontra do lado do erro e situada no exterior face ao movimento interno do intelecto na busca do verdadeiro. Originando-se do e no corpo, é uma atividade imaginativa e, como tal, sujeita a todos os enganos e mal-entendidos próprios da imaginação. Fonte de quiproquós e de controvérsias, é pouco propícia à clareza conceitual exigida pelo intelecto (CHAUÍ, 1999, p. 11).

Este problema, que, como também nos explica Chaui, por um lado diz respeito ao “funcionamento” da linguagem e, por outro, envolve dificuldades que “... se referem à dimensão metafísica da linguagem...” (*ibidem*), é bastante relevante e foi objeto de análise de muitos outros autores. Trata-se, com efeito, de pôr em cheque a possibilidade de a linguagem, produto inegável da imaginação e portadora de seu legado de imprecisão, poder servir aos propósitos de exposição da verdade, comunicação da coerência intelectual. Mais que isto, a própria comunicabilidade entre os indivíduos finda ameaçada frente a tamanha impossibilidade. Como ressalta o próprio Espinosa, todas as controvérsias entre os homens têm suas causas unicamente naquilo que, na fala, nos escapa:

1 “(...) a ideia (visto que é modo de pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras; pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito de pensamento” (ESPINOSA, EII, P49, esc., 2015, p. 221).

E disto se origina a maioria das controvérsias, a saber, porque os homens não explicam corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, em verdade, enquanto se contradizem ao máximo, eles pensam ou as mesmas coisas ou coisas diversas, de tal maneira que aquilo que pensam ser erros e absurdos em outrem na verdade não são (ESPINOSA, EII, P47, esc., 2007, p. 257).

Contudo, antes de peremptoriamente dar por impossível toda e qualquer interação linguística capaz de exprimir a coerência incorruptível interna ao pensamento – o que inviabilizaria a própria filosofia e a ética espinosanas como um plano comunicável a todos –, cremos ser de muita valia adentrarmos nas reflexões deste filósofo sobre a linguagem e seus fundamentos materiais e históricos. Assim, para que fique mais explícita esta relação entre língua, uso social e história de um povo, vale resgatarmos aqui algumas reflexões de Espinosa sobre a língua hebraica, para que possamos compreender, também, como isto é desenvolvido por ele em outros momentos de sua obra. Unindo de tal maneira linguagem e corpo, Espinosa nos indica que é em nossa dimensão corpórea, e sobretudo em sua simultaneidade à mente na experiência afetiva, que encontramos os elementos para o esclarecimento das questões postas pela relação entre ideia e palavra.

Quando se põe a escrever o *Compêndio da gramática da língua hebraica*, Espinosa intenta mostrar como o idioma hebraico não é apenas a linguagem utilizada por Deus para se comunicar com os homens, manifestando-se apenas no uso feito pela escrita bíblica e não tendo sido, assim, utilizada por nenhum povo. Com efeito, segundo nos explica Homero Santiago, Espinosa “Considera o hebraico uma língua viva de que o uso escriturístico é apenas um dentre outros, parte de uma história e de um patrimônio bem mais amplos; ademais, ao invés de tomar o uso

geral da língua por corruptor, o filósofo o estabelece como verdadeiro fundamento de sua gramática” (SANTIAGO, 2011, p. 561). O autor da *Ética*, que demonstrou em sua ontologia a ligação necessária entre linguagem e experiência corpórea e histórica, deseja retirar do texto bíblico o estatuto de peça atemporal e imaterial, o qual o transformava no detentor da verdade eterna e imutável. Ao contrário, cabe mostrar que esta língua se fez no uso de um povo, o povo hebraico, e que, além disso, continuará viva para além da existência deste povo, quando manifesta-se na experiência comunicativa de cada um dos indivíduos que o compõem. Pois é justamente através do uso que traços da língua hebraica podem perdurar, ainda que presentes em outros corpos linguísticos.

Um caso que bem atesta a permanência destes *traços* em “*modos de falar*” é o do apóstolo João que, tendo no idioma hebraico sua língua materna, ao converter-se para o cristianismo decide por escolher outra língua para professar sua fé. João escreve seu Evangelho e suas cartas em grego, contudo, como Espinosa chama atenção, acaba por impregnar sua escrita de características próprias à língua hebraica. Tal fato é salientado por Espinosa numa carta em que critica as pretensões de seu correspondente, o qual recorre aos textos de João como relatos do que se tratava de milagres divinos. Ora, rebate Espinosa, se Deus parece aí agir diretamente é porque quem escreve reproduz uma característica da gramática hebraica que é suprimir as causas intermediárias, descrevendo todos os fenômenos como sendo ações diretas de Deus. “Você pensa que o Evangelho de João e as Epístolas aos Hebreus se opõem ao que eu disse porque mede as línguas orientais pelo modo de falar europeu. Ainda que João tenha escrito seu evangelho em grego, ele hebraíza” (ESPINOSA, 2010, carta 75, p. 368-9).

Estes “hebraísmos” de João nos servem como prova de que, ainda que não percebesse, sua língua materna estava encarnada em seu corpo, de sorte que o que é próprio da gramática hebraica acaba por se manifestar em sua linguagem, mesmo quando decide escrever em grego. Tudo isto por algo que se encontra marcado no corpo de João, pois por sua mente ele acreditava que se exprimia por outro idioma. Como já demonstramos, mente e corpo são modos de atributos realmente distintos, de maneira que não pode haver aí comunicabilidade. Lê-se claramente na terceira parte da *Ética*: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou qualquer outro estado (se é que isso existe)” (ESPINOSA, EII, P2, 2007, p.167). Com isto, se a gramática hebraica reaparece na escrita em grego de João, isto se dá por um movimento involuntário de seu corpo, uma espontaneidade corpórea. Como bem nos explica mais uma vez Santiago,

(...) por decidido que esteja alguém que empreenda mudar sua língua, o esforço será vão, pois a língua inscrita em seu corpo se erguerá. Há uma memória que age sem nenhuma relação com as decisões da mente, manifestando a presença no corpo de certa *espontaneidade* sua. É como se o próprio corpo falasse, a nosso despeito (SANTIAGO, 2011, p. 565).

A permanência de uma característica tão própria à gramática hebraica nos faz perceber um outro aspecto desta espontaneidade do corpo. No capítulo VI do *Tratado teológico-político*, onde Espinosa dedica-se a destruir a crença em milagres, um dos argumentos de que lança mão é justamente a construção de frases na gramática hebraica, que tende a sempre referir a Deus o sujeito principal das ações e dos acontecimentos. Assim, o que João exprime em sua escrita não é apenas de João, mas

da fraseologia hebraica, “modos de falar que existem entre os judeus” (ESPINOSA, 2008, p. 202), o que nos dá a ver aí uma ressonância social no modo de exprimir-se do Evangelista. Como bem ressalta Santiago, dando razão à hipótese principal de nosso trabalho, “A memória da língua sem dúvida marca corpos individuais, mas se ela resiste, se persiste a determinar modos de falar e certas estruturas básicas, é porque sua memória, portanto sua força e virtude, inscreve-se também num corpo social” (SANTIAGO, 2011, p. 567).

Evidencia-se agora o alcance da inovação de Espinosa quanto à relação entre linguagem e experiência prática. Sua ontologia imanentista oferece os fundamentos para uma decisiva mudança de perspectiva no que se refere à gramática. Como escreve Homero Santiago ainda no mesmo texto que vínhamos citando até aqui, Espinosa reverte

... a perspectiva de gramáticas gerais como a de Port-Royal, que ao buscar o fundamento da linguagem no pensamento não sabiam enxergar no uso e nos costumes senão fatores particularizantes e de desagregação; aqui, pelo contrário, é o costume, a tradição inscrita nos corpos dos falantes e no corpo de uma coletividade que agrega e preserva a unidade da língua (SANTIAGO, 2011, p. 568).

Ao fim deste seu artigo, intitulado *O Corpo da Gramática*, o comentarista chama atenção mais uma vez para um aspecto da relação entre corpo e linguagem em Espinosa. Segundo ele,

(...) a exata e inteira compreensão das inovações da gramática de Spinoza não se pode furtar da consideração das renovações que o filósofo traz à concepção da atividade corporal. (...) Compreender a peculiar força da persistência da língua hebraica no caso de João bem como a espontaneidade que atravessa o falante e nele age é algo que exige, no limite das implicações, uma reforma de nossa concepção de corpo e das pressuposições acerca de seus elos com a mente (...) (SANTIAGO, 2011, pp. 571-572).

A inovação no campo da linguagem deve ser remetida e compreendida por uma inovação na própria noção de corpo. Definido aqui de maneira distinta da cartesiana, que o pensava como uma quantidade de matéria inerte, o corpo possui uma potência de afirmação e permanência em seu ser ao longo de suas modificações. Isso decorre também de uma mudança realizada por Espinosa em sua própria filosofia na noção de *conatus*, não mais pensado escolástica e cartesianamente como simples repetição de um estado, mas afirmação do ser (JAQUET, 2011, p. 95). Contudo, não devemos nos limitar apenas ao corpo: também a maneira como a sua união à mente é concebida por Espinosa está impregnada de rupturas com a tradição. Se a linguagem está presa à imaginação, deve-se entender que se trata de uma experiência simultânea entre mente e corpo que não se limita apenas à ação deste último. Mente e corpo constituem a essência do modo humano, a qual, nos esclarece Espinosa, deve ser compreendida como *desejo* (ESPINOSA, EIII, prop. 9, escólio), como determinação a fazer tudo o que for necessário à conservação desta essência que, idêntica à sua potência, é sempre existência em ato, ou aquilo que Espinosa chama de *essência atual* (CHAUI, 2016, p. 179). Com isto, mesmo que se fale em potência de agir do corpo e potência de pensar da mente, sabemos que se está a falar em verdade de uma mesma potência, movimento desejanste.

Entendendo que o *conatus* do corpo não é senão o esforço da própria coisa singular, a proposição 12 da parte III da *Ética*, dedicada à natureza dos afetos, estabelece que: “a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentem ou favoreçam a potência do Corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 259). A imaginação consiste no processo pelo qual a mente tem as ideias do que ocorre ao seu corpo e, por isso, registra os estados afetivos em que ele é deixado ao ser modificado das diversas ma-

neiras de que ele é capaz. Por outro lado, estas ideias sempre envolveram a natureza do próprio corpo e a do corpo externo responsável por um estado de alegria ou que favoreça uma alegria anterior. Nesta medida, tomada por uma ideia que aumenta simultaneamente a sua potência (ESPINOSA, EIII, PII., 2015, p. 255), num esforço que é seu mas também o de seu corpo, posto que é o *conatus* de ambos, a mente se porá a imaginar, por suas ideias, o quanto puder estas e outras coisas que contribuam para a continuidade e o fortalecimento de sua essência na duração. Como ressalta Marilena Chauí, este esforço da mente não é senão o de “(...) conservar presente aquilo que envolve a natureza de seu próprio corpo, de sorte que, relacionando-se com as coisas externas, relaciona-se, realmente, consigo mesma” (CHAUI, 2016, p. 331). O mesmo pode ser observado na proposição seguinte a esta, onde a mente realiza um processo inverso àquele: “Quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (ESPINOSA, EIII, PI3, 2015, p. 259). Acerca destas duas proposições, Chauí nos esclarece que:

Espinosa não diz apenas que a mente se esforça para excluir as imagens das coisas que diminuem sua potência de agir e a de seu corpo, mas ainda apresenta a *operação pela qual ela as exclui ao se esforçar*, por meio da memória, para recordar coisas que excluem a presença daquelas que causam tal diminuição. Dessa maneira, é o esforço de afirmação da potência que determina a maneira como a mente encontra um caminho para excluir o risco da diminuição da potência (...) (CHAUI, 2016, pp. 331, grifos meus).

Muito importante para o que aqui pretendemos dizer é essa “operação” que a mente realiza ao se esforçar para imaginar coisas que aumentam e favorecem a potência do corpo e, pelo mesmo desejo, recordar as que excluem aquelas que a diminuem ou coíbem. Com efeito,

a mente o faz de tal forma porque esta é a sua essência como ideia de uma coisa singular existente, ou seja, afirmar da melhor maneira possível a existência atual de seu corpo e, assim, contribuir para a perseverança em seu ser particular. Como Espinosa nos explica, “... o que é primeiro e principal no esforço de nossa mente é afirmar a existência de nosso corpo” (ESPINOSA, EIII, P10, 2015, p. 255). O desejo da mente humana não é senão faina para pôr a existência atual do objeto de que é ideia, ação que se realiza como *ato cognitivo* próprio a toda e qualquer ideia².

Quando Espinosa aponta na linguagem esta sua relação com a experiência prática, ele a desprende de sua gênese racional, mas não pode impossibilitar que ela sirva ao pensamento e a ele possa retornar. Sendo assim tão determinante a afetividade para o que se passa na mente e no corpo, cremos ser possível mesmo dizer que não se trata apenas de corpo, mas antes de afetos, experiência passional, o que determina a formação de uma comunicabilidade entre os seres, posto que é anterior ao corpo e a mente e determina a atuação de um e de outro seja na ação, seja na formação de conhecimentos. Dizer que é o afeto que determina as ações e o conhecimento não contradiz a letra do texto espinosano, pois na *Ética*, como já dissemos, o desejo, que é um afeto primitivo, é a própria essência do homem; uma paixão só pode ser refeeda por uma outra paixão que lhe seja contrária e mais forte (ESPINOSA, EIV, P7, 2015, p. 389), independente da compreensão que se faça dela, e só enquanto tornado afeto o conhecimento verdadeiro pode agir sobre outros sentimentos. Pensamos, com isto, ser possível dizer que a mesma

2 O que dizemos aqui sobre a simultaneidade afetiva entre mente e corpo é o resultado das conclusões obtidas em nossa pesquisa de mestrado, a qual defenderemos ainda este ano, intitulada “Unidade entre Mente e Corpo na Experiência Afetiva em Espinosa”.

afetividade que determina uma linguagem imaginativa, pode conduzir a uma linguagem orientada pelo intelecto, mas somente enquanto o conhecimento, ele mesmo, possui a força de um afeto.

Espinosa se encontra aqui, novamente, muito próximo de Rousseau, para quem as paixões desempenham um papel preponderante na formação da linguagem e na diferenciação das línguas entre os diversos povos. Se o *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* contém interessantes reflexões sobre a influência dos “hábitos, costumes e interesses” dos povos na formação passional de suas línguas, também Espinosa, em diversas passagens de suas obras se dedica a pensar a influência da passionalidade humana na experiência prática. A este respeito, o primeiro capítulo do *Tratado-Político* constitui-se como peça muito importante para entendermos a importância dada por Espinosa aos afetos em seus textos políticos. Assim como faz no prefácio da terceira parte da *Ética*, ele parte de uma crítica àqueles que menosprezaram a natureza humana concebendo todas as paixões como “vícios em que os homens caem por erro próprio”, com o que estes mesmos filósofos “se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los” (ESPINOSA, 2004, p. 11). O resultado disto, nos explica Espinosa, é a produção de reflexões e teorias que não servem a ética alguma, menos ainda a qualquer política, pois se referem a um ser descrito de tal forma que não encontra na natureza referência.

Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma *Ética*, hajam escrito uma *Sátira*, e não tinham sobre *Política* vistas que possam ser postas em prática, devendo a *Política*, tal como a concebem, ser tomada por *Quimera*, ou como respeitando ao domínio da *Utopia* ou da idade do ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária.

Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a Política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos (ESPINOSA, 2004, pp. 11-12).

Fiel a sua crítica, Espinosa se dedica a escrever de fato uma Política que considera o homem em sua prática real, atravessado e constituído pela inconstância das paixões e à sua força submetido. É neste contexto que propomos uma hipótese de solução para o problema aqui identificado na linguagem: estudar os textos políticos em que Espinosa articula a relação entre ideia e palavra no processo social e passional de produção e transformação das línguas. Visamos assim tomar a linguagem como uma produção coletiva que nos permite entender a língua de um povo como capaz de exprimir sua história. Não apenas o *Compêndio da gramática da língua hebraica*, mas igualmente o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político* nos servirão em nossa pesquisa. Este último possui ainda maior relevância pois nele Espinosa se dedica à maneira como uma verdade eterna, a natureza divina, pode se exprimir por um meio material, a língua hebraica presente nas escrituras, e os diversos processos históricos pelos quais o uso da linguagem foi transformado, sem perder ela a capacidade de comunicar a sua verdade.

LANGUAGE AND POLITICS IN SPINOZA

ABSTRACT: Closer to the body and to the imagination, the language that can be deduced from Spinoza ontology put us in front of the problem of relations between body and mind. How can a word, mode of extension, communicate an idea, a mode of thought, if in our spirit does not occur an interaction between body and soul? At the same time, Spinoza shows us how the development and permanence of a natural language depends on language-use. Developing these elements, the present article aims to establish a solution for the problem of language-use in Spinoza through the study of his political texts.

KEYWORDS: Language; Imagination; Body; Mind; Affections; Politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. (1999). *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2016). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. Volume II: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de estudos espinosanos, São Paulo: Edusp.

JAQUET, C. “Corpo e Mente: a lógica da alternância em Spinoza”. (2011). In: *Spinoza. Ser e agir*. Trad. de M. L. R. Ferreira, D. P. Aurélio, O. Feron. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. pp. 11-20.

ROUSSEAU, J.-J. (1999). *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural Ltda.

SANTIAGO, H. (2011). “O Corpo da Gramática”. In: MARTINS, A., SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SPINOZA, B. (2010). *Correspondance*. Paris: Flamarion.

_____. (2007). *Ética: demonstrada a maneira dos geômetras*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2 ed. São Paulo: Autentica.

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

LEIBNIZ COMPATIBILISTA: A AÇÃO LIVRE ENTRE O INDETERMINISMO E O FATALISMO

Eli Borges Junior
Doutorando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
ridolfi.eli@gmail.com

RESUMO: No “labirinto da liberdade”, interessante é a solução apresentada por Leibniz como forma de assegurar uma ação humana livre sem que essa desafie, em qualquer medida, a vontade e a presciência divinas. No presente artigo, pretendemos, assim, refletir, ainda que brevemente, sobre como o filósofo delinea e compatibiliza as ideias, à primeira visada paradoxais, de liberdade e determinação. Veremos como Leibniz, em última instância, acaba por garantir uma ação em que a liberdade se inscreve entre a necessidade e a contingência, o que a torna, por consequência, moralmente responsável.

PALAVRAS-CHAVE: ação, contingência, Leibniz, liberdade, moral, necessidade.

Até que ponto somos responsáveis por nossas próprias ações? Poderíamos falar em “liberdade humana”? Os caminhos aos quais somos conduzidos em busca de uma resposta a tais problemas parecem se apresentar realmente tão tortuosos quanto aqueles sugeridos pelo “labirinto da liberdade”¹ de Leibniz. Na aventura da razão, o filósofo aponta-nos uma solução não menos complexa, a qual, imbuída de uma característica diplomacia filosófica, renderia extensa correspondência com pensadores de sua época². Pois um dos pontos dilemáticos responsáveis por catalisar esse debate e sobre o qual nos deteremos neste texto é justamente o problema da conciliação da liberdade com o determinismo³.

1 Leibniz refere-se, em seus *Escritos Filosóficos*, a dois labirintos característicos do espírito humano, os quais ofereceria desafios à aventura da razão: um deles concerne à natureza da liberdade e o outro ao problema da composição do contínuo (LEIBNIZ, 2003). Ver também LEIBNIZ, 1973.

2 Dentre os quais se destaca a figura de Antoine Arnauld, renomado filósofo, lógico e teólogo, importante representante do jansenismo na França.

3 Não nos debruçaremos aqui especificamente sobre a correspondência entre Leibniz e Arnauld para explorarmos o problema em questão, embora não se possa deixar de sublinhá-la como um marco importante a partir do qual o filósofo alemão aperfeiçoaria suas reflexões acerca do tema em textos futuros, alguns deles por nós aqui permeados. A chama de tal querela seria acesa quando Leibniz enviara carta ao Príncipe Ernest, Landgrave de Hesse, na tentativa de estabelecer um diálogo com o teólogo francês. Junto à carta, de 11 de fevereiro de 1686, Leibniz agregaria o sumário daquilo a que se refere como um “pequeno discurso de metafísica” (LEIBNIZ, 2004b, p. 7), sumário esse correspondente aos enunciados dos parágrafos de seu futuro *Discurso de metafísica*. A resposta curta, mas não pouco incisiva, de Arnauld renderia uma correspondência que se estenderia pelos próximos anos. Em *Correspondência com Arnauld* (LEIBNIZ, 2004b), temos acesso a uma coletânea dessas cartas até o ano de 1690. Apontamentos sobre ela podem ser conferidos em estudo detalhado de Robert C. Sleigh Jr. (SLEIGH JR., 1990). Recomenda-se ainda, como comentário à “polêmica” entre os filósofos, apresentação e notas (especificamente a 35 e a 36) de Tessa M. Lacerda à tradução de Marilena Chaui do *Discurso de Leibniz* (2004a).

É certo que Leibniz desenvolveria o tema em diversos textos e fragmentos de textos ao longo de sua biografia filosófica. Entretanto, como forma de abordar a problemática, e já assumindo todos os riscos que uma breve análise compreende, buscaremos nos debruçar sobre alguns desses excertos, representados principalmente pelo parágrafo 13 de seu *Discurso de Metafísica*, obra que dialogará aqui com outros textos nos quais o filósofo intenta ora esclarecer certos mal-entendidos, ora desenvolver noções importantes⁴.

A questão da liberdade em Leibniz está intimamente relacionada à noção de substância individual⁵, a qual representará um verdadeiro nó górdio para o filósofo alemão, nó górdio que, ao final, converter-se-á no próprio núcleo de resolução de tal problema. Leibniz define substância individual como uma noção completa, algo que contém em si tudo o que sobre si pode ser enunciado, ou seja, ela encerra em si mesma tudo o que ocorreu a tal indivíduo no passado, o que lhe ocorre no presente e o que lhe ocorrerá no futuro. É, pois, nesse sentido que o filósofo afirmaria que “há desde toda a eternidade na alma de Alexandre [Magno] vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda, rastros de tudo quanto se passa no universo” (LEIBNIZ, 2004a, p. 17).

A frase de Leibniz, no entanto, é imediatamente sucedida por uma ressalva, pois essas marcas não são reconhecíveis, ainda segundo Leibniz, por outro ser que não Deus. É por isso que a noção de subs-

4 O parágrafo 13, ponto 13 do sumário enviado por Leibniz em sua carta de 11 de fevereiro de 1686, parece ser justamente a aresta principal de problematização que Arnauld identificará nos enunciados do filósofo alemão, como bem destaca Lacerda em nota à tradução do *Discurso* (LEIBNIZ, 2004a, p. 93).

5 Leibniz atribuiria à noção de substância individual os parágrafos 8 e 9 de seu *Discurso*.

tância individual acaba por distinguir as ações de Deus das ações de suas criaturas: não por acaso esse seria justamente o enunciado do parágrafo 8^o. Nesse sentido, todas as ações de um indivíduo já estão contidas, *per se*, em sua noção completa, todos esses rastos da vida de Alexandre, por exemplo; “embora só a Deus” – e essa é a ressalva a que acabamos de nos referir – “só a Deus caiba reconhecê-los todos” (idem, *ibidem*).

Dessa forma, Leibniz define substância individual como “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, 2004a, p. 16-17). Sua dimensão completa, como vimos, só pode, entretanto, ser reconhecida pelo intelecto divino, enquanto nós temos acesso apenas a pequenas partes dessa completude, partes dadas por aquilo que passa ao domínio da “realidade efetiva”⁷, a “história”, nas palavras de Leibniz.

Será, então, o próprio Leibniz a comentar em seu *Discurso* o nó górdio que tal definição representaria. Visto que tudo já estaria definido pela substância individual, como pensar então a ideia de liberdade,

6 Segundo Leibniz, no referido enunciado: “Explica-se em que consiste a noção de uma substância individual a fim de se distinguirem as ações de Deus e as das criaturas” (LEIBNIZ, 2004a, p. 16).

7 Como nos complementa Tessa Lacerda, em suas notas à tradução do *Discurso*, ao afirmar ser possível, a partir da noção de substância individual, “compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ, 2004a, p. 17), Leibniz, “tendo passado à realidade efetiva”, pode então “estabelecer uma relação entre as leis lógicas e a estrutura do real e passar de uma definição nominal para uma definição real” (LACERDA in LEIBNIZ, 2004a, p. 93). Essa relação será fundamental para entendermos, mais adiante, como a diferença entre “essência” e “existência”, da filosofia de Tomás de Aquino, ganhará, em certa medida, contornos próprios na reflexão leibniziana.

de uma ação que partisse do próprio indivíduo: onde se encaixaria aí a possibilidade de um “livre-arbítrio das criaturas”⁸? Em outras palavras: como trabalhar a contingência em circunstâncias nas quais tudo parece se encaminhar ao absoluto fatalismo?

A questão é espinhosa, mas Leibniz, compatibilista que era, não renunciaria nem à contingência nem ao determinismo. Se renunciasse à contingência, solaparia o princípio da responsabilidade moral, dado pela capacidade humana de deliberação sobre suas próprias ações. Como ficaria seu papel de jurista em um mundo governado por forças inexoráveis, perante as quais não se justificaria qualquer forma de arbítrio? Ao mesmo tempo, se renunciasse ao determinismo, Leibniz mergulharia em outro abismo ao ter que admitir, no limite, que Deus teria criado o universo sem qualquer previsão sobre seus rumos, e, portanto, suscetível a destinos que não necessariamente seriam o melhor possível. Dessa forma, renunciaria também ao próprio Princípio de Razão Suficiente, ao permitir a ocorrência de eventos que não estivessem ligados a fatores causais anteriores⁹.

A primeira solução de Leibniz será estabelecer uma distinção entre o “determinado” e o “necessário”. Os dois termos não implicam, portanto, os mesmos significados: algo pode ser determinado, sem ser necessário, ou seja, é possível haver contingência em um estado de de-

8 Expressão de que o próprio Leibniz se vale no enunciado do parágrafo 13.

9 Leibniz parece fazer uma conexão entre o Princípio de Razão Suficiente e sua definição de verdade: “veritas est inesse praedicatum subjecto”, apresentada em um de seus opúsculos (LEIBNIZ, 1990, p. 99). Em seus *Escritos en torno a la libertad y la necesidad*, diria: “nada existe sin razón, es decir, no hay proposición alguna en la que no exista una conexión del predicado con el sujeto, esto es, que no pueda probarse a priori” (idem, ibidem, p. 6).

terminação. Enquanto o necessário, para o filósofo, significa tudo aquilo cujo oposto implicaria contradição¹⁰, o contingente, ainda que determinado de alguma forma – no caso por Deus –, admite o seu oposto, pois admiti-lo não implicaria contradição¹¹. É isso, pois, que levará Leibniz a dizer que, no ato de criação do universo, Deus prevê tudo o que ocorrerá, sem, no entanto, ser o agente¹² de todos os destinos das substâncias. Como nos lembra Tessa Moura Lacerda, em nota dedicada especialmente ao parágrafo 13 do *Discurso*, a mera presciência divina¹³ não torna necessários os futuros contingentes, “mas a causa dessa presciência é a noção completa de cada substância individual” (LACERDA in LEIBNIZ, 2004a, p. 93).

A solução de Leibniz parece não surtir tanto efeito, uma vez que a noção de substância individual continua a carregar em si um caráter

10 Como exemplo, $2+2$ é necessariamente 4, jamais algo diferente de 4, isto é, “não 4”. Isso agrediria, por sua vez, o Princípio de Não Contradição.

11 Algo é contingente se seu oposto é logicamente possível, isto é, se não agride o Princípio de Não Contradição.

12 Firma-se aqui, portanto, uma diferença entre autor e agente: Deus é o “autor” dos destinos das criaturas, mas não o “agente” deles. Esse último papel será das próprias criaturas. Essa é uma chave fundamental a partir da qual se articula a noção de responsabilidade moral em Leibniz. Ver mais em LACERDA, 1997.

13 Em nota de sua tradução do *Discurso de Metafísica*, CARIATI (1999, p. 243) sinaliza que Leibniz provavelmente fizera alusão a Boécio ao afirmar, na parte inicial do parágrafo 13, a conciliação entre a presciência divina e a liberdade humana. Boécio, no livro V de sua *De Consolatione Philosophiae*, afirmaria: “Avverano dunque senza dubbio tutte le cose che Dio prevede che averano, ma alcune di esse scaturiscono dal libero arbitrio, e, per quanto si compiano, non per questo perdono la propria natura, in virtù della quale, prima che si compissero, avrebbero potuto anche non realizzarsi”. O itálico é de Cariati. Em uma tradução livre, teríamos: “Ocorrem, portanto, sem dúvida, todas as coisas que Deus prevê que ocorram, mas algumas dessas resultam do livre-arbítrio e, no que se cumprem, não por isso perdem a própria natureza, em virtude da qual, antes de se cumprirem, teriam podido também não se realizarem”.

determinista, já que dali se pode deduzir qualquer conclusão. Essa parece ser, assim, aos olhos do filósofo, inevitavelmente necessária: “Ora, sustentamos já estar virtualmente compreendido em sua natureza ou noção, como as propriedades na definição do círculo, tudo o que deve acontecer a qualquer pessoa” (LEIBNIZ, 2004a, p. 26).

Já que uma conclusão deduzida da noção de substância individual será sempre “necessária”, o que o filósofo faz é ater-se à própria definição de “necessidade”. Isso o levará então a distinguir duas espécies de “conexão ou consecução”: aquela que é “absolutamente necessária” e cujo contrário implica contradição e aquela que é somente necessária *ex hypothesi* e cujo contrário não implica contradição, sendo em si mesma contingente. A essa diferença entre “necessidade absoluta” e “necessidade *ex hypothesi*”¹⁴, Leibniz dedicaria importantes trechos, em textos de épocas distintas, que aqui exploraremos, dentre outros, a partir da coletânea intitulada *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*¹⁵.

Segundo Leibniz, das duas “proposições primárias”, a primeira, a necessidade absoluta, refere-se a todas as verdades metafísicas absolutamente necessárias como aquelas da lógica, da aritmética e da geometria, enquanto a segunda, a necessidade *ex hypothesi*, diz respeito às verdades de natureza contingente e que só encontram a necessidade sob a hipótese da vontade divina ou de alguma outra vontade (LEIBNIZ, 1990, p. 6). Dessa forma, Leibniz demarca uma diferença importante entre as verda-

14 Ou “necessidade hipotética”, como grafaremos adiante.

15 Referimo-nos aqui à seleção de textos de Leibniz realizada por Concha Roldán Panadero, com tradução sua e também do professor Roberto Rodríguez Aramayo, ambos do Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) da Espanha. A coletânea ainda conta com um detalhado estudo preliminar elaborado por Panadero, do qual nos valem, vez ou outra, neste artigo.

des relativas às essências, ou aos possíveis, baseadas no Princípio de Não Contradição, e as verdades relacionadas às existências, fundamentadas na noção de perfeição moral¹⁶.

Denotando influências da filosofia escolástica, o filósofo alemão remete-nos em certa medida à relação entre essência e existência que Tomás de Aquino anunciaria sobretudo em *O ente e a essência*¹⁷. Em Leibniz, essência e existência também aparecem desmembradas e uma não implica necessariamente a outra. Todas as essências estão na mente de Deus, porém somente às mais perfeitas é conferida existência, também por força divina. No labirinto da liberdade, parece ser muito instigante a saída a que Leibniz nos conduz. Sua argumentação intenta, assim, levar à consideração deste mundo como o melhor de todos os possíveis, aqueles que, sim, estão no entendimento divino, mas não dotados de existência. Esses são possíveis desde que não impliquem contradição, o que não nos permitiria pensar, por exemplo, em um mundo em que duas vezes cinco não seja dez.

Ao mesmo tempo, dentro dos possíveis, aquele que existe é sempre o mais perfeito. E, dessa forma, assegura-se o caráter contingente, cuja existência se deve não à sua própria definição, mas justamente a essa condição de perfeição: Deus elege o melhor dos mundos por uma questão moral.

16 Cf. PANADERO in LEIBNIZ, 1990.

17 Ver AQUINO, 1995. Sobre a questão, não se pode deixar de fazer referência a um de seus mais célebres comentadores, Étienne Gilson, e sua obra quase homônima *O ser e a essência* (GILSON, 2016).

Quizá podría decirse, para mayor precisión, que la necesidad absoluta es su propio fundamento y resultado, mientras que la necesidad física o hipotética es el resultado de una necesidad moral que la fundamenta, haciéndola condicional porque supone la voluntad y la elección de lo mejor” (PANADERO in LEIBNIZ, 1990, p. XXI).

A partir da ideia de “necessidade hipotética”, Leibniz busca cumprir, assim, a tarefa da afirmação do que chama de “contingência”, a qual, em última medida, não representaria o completo acaso, mas estaria subordinada à vontade¹⁸ de Deus. Há, desse modo, uma correspondência direta entre “necessidade hipotética” e “contingência”, o que nos permite trabalhar com o contingente dentro do determinado sem recorrer a qualquer dos extremos – nem ao próprio acaso, nem à fatalidade. A liberdade e, por conseguinte, a responsabilidade moral estão asseguradas em um universo ainda inteiramente governado pela vontade e pela ação divinas.

Como nos afirma Lacerda, para que uma ação seja considerada livre, essa não poderá ser metafisicamente necessária, isto é, deve haver a possibilidade lógica de uma ação distinta, evidentemente sem que essa seja contraditória. O agente, portanto, é livre desde que tenha contado com a possibilidade de escolher entre alternativas diversas, sem que qualquer fator ou condição privilegiasse alguma das opções. Porém, e talvez resida aqui um dos pontos nevrálgicos da questão, isso não significa que não haja razão para a ocorrência de uma ou outra alternativa: não se trata de opções perdidas no universo, desconectadas de qualquer

18 Não queremos subentender aqui uma noção voluntarista de Deus, mas, bem distintamente disso, assinalar que o querer da vontade divina está sempre vinculado a uma razão suficiente, como veremos adiante.

causalidade, entregues à sua própria sorte, sem depender de razões anteriores. Elas têm sim suas razões, as quais, no limite, descansam na vontade magnânima de Deus.

Dizemos, assim, que é moralmente necessário que Deus eleja o melhor dos mundos, embora não seja, como nos lembra Lacerda, “logicamente impossível” que um mundo diferente seja o resultado da escolha. A vontade de Deus, portanto, não é arbitrária e absolutamente imprevisível¹⁹: não somos meros títeres submetidos a seu bel-prazer. Há aí uma dimensão moral que tudo regula e que, nem por isso, deixa de expressar a mais absoluta perfeição de Deus. Leibniz busca, portanto, desfazer o “equivoco que envolve os termos ‘contingência’ e ‘necessidade’”, e mostrar, como complementa Lacerda, que mesmo a alternativa pela não ação é resultado da liberdade humana.

Ora, não agir nesse caso é já uma escolha, uma decisão da vontade livre e o que acontecerá a este homem, que escolheu não agir, não é o mesmo que aconteceria se ele tivesse decidido pela ação, pois os acontecimentos do mundo são regidos por uma necessidade hipotética, ou seja, cada acontecimento, como efeito, deriva da hipótese das causas que o precederam (LACERDA, 2005, p. 128).

E é justamente a infinidade de causas precedentes que acaba por inviabilizar a identificação, por análise, de todas as condições hipotéticas que levaram um acontecimento contingente a se efetivar; daí a indemonstrabilidade de suas causas²⁰. A vontade, assim, é resultado desse

19 Porque, como Leibniz já explicitaria em *Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección*, “para Dios son posibles todas las cosas, excepto aquellas que incluyen imperfección” (LEIBNIZ, 1990, p. 194). A necessidade moral aqui governa e, em certa medida, impede a possibilidade lógica da opção divina pelo pecado, por exemplo.

20 Mais sobre a questão das possibilidades de análise e da demonstrabilidade das

emaranhado infinito de causas, as quais acabam por se enovelar em inclinações que, sem ser absolutamente necessárias, não deixam de influenciar suas decisões. Como já afirmaria Leibniz anos antes da publicação de seu *Discurso*, uma coisa é apresentar as razões que explicam uma escolha, outra muito diversa é que tal escolha seja necessária, uma vez que “las razones inclinan, no necesitan; aunque se siga con certeza aquello a lo que inclinan”²¹.

Desse modo, é possível perceber uma relação direta entre o que Leibniz chama de “inclinações” e o que caracteriza como necessidade hipotética. O filósofo denuncia-nos que, em última medida, há uma série de relações causais que levam à ocorrência de determinado evento no mundo. Porém, parece se tratar aí de uma ordem distinta de fatos, impossível de ser organizada pela mente humana e que, apesar de seu caráter contingente, está impossibilitada de ser diferente, não logicamente, mas pela força da moral. Assim, valendo-nos do clássico exemplo de César, que daria cores à argumentação do parágrafo 13 do *Discurso*, toda a série de relações causais implicadas em suas ações já são previstas por Deus, embora o ditador romano pudesse decidir, no plano lógico, por outras opções.

Atravessar o Rubicão constitui, por sua vez, uma ação contingente, pois seu contrário não implica contradição: César poderia, logicamente, ter se detido ou mesmo interrompido qualquer outra ofensiva – ou ainda ter enlouquecido por completo e entregado Roma ao próprio cavalo, prenunciando os feitos de seu futuro sucessor Calígula.

causas em ADAMS, 1994, p. 25.

21 Conforme exposto em *Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección*, presente em LEIBNIZ, 1990, p. 194.

Mas essa não constitui a alternativa mais perfeita dentro do mundo escolhido por Deus; porque ocorreu, foi o destino que conhecemos de César o mais perfeito dos possíveis. Ao conferir existência a César, sua alma, como substância simples que é, já contém todos os predicados e, portanto, todos os feitos e caminhos de seu destino: logicamente, César poderia mudá-los, não sendo assim absolutamente necessários; moralmente, contudo, seria impossível, visto que contraria o que Deus já determinara a partir de sua perfeição moral. A segunda solução de Leibniz, distinguindo as duas espécies de conexões, parece surtir efeito.

Ver-se-ia não ser tão absoluta como a dos números ou da geometria a demonstração deste predicado²² de César mas que supõe a série de coisas livremente escolhidas por Deus, e que está fundada sobre o primeiro decreto livre divino, que estabelece fazer sempre o mais perfeito, e sobre o decreto feito por Deus (depois do primeiro) a propósito da natureza humana, ou seja: que o homem fará sempre, embora livremente, o que lhe parece melhor (LEIBNIZ, 2004a, p. 27).

Com esses dois decretos, Leibniz compatibiliza o livre-arbítrio de Deus ao das criaturas²³, assegurando a contingência das ações humanas, mesmo diante de circunstâncias previamente determinadas. Nesse sentido, é César senhor de suas próprias ações, embora sua alma já contenha, como substância simples que é, todos os predicados que farão parte de sua existência. Como se dá, no entanto, essa relação entre o conteúdo de sua substância e os eventos pelos quais é responsável?

22 No caso do exemplo, o predicado relaciona-se à ação de atravessar o Rubicão.

23 Em referência direta ao título do parágrafo 13, no qual Leibniz anuncia as ideias fundamentais do trecho e a relação harmoniosa entre as liberdades divina e humana.

Todas essas causas são internas à alma, não tendo qualquer comunicação direta com outra substância do mundo. O que garante em Leibniz a correspondência entre os eventos que se manifestam no corpo e na alma é, como nos recorda Lacerda, a harmonia preestabelecida, que permite ao corpo e à alma produzir e representar o que se passa em um e outro sem que haja uma conexão direta de causa e efeito entre ambos: cada alma ou substância simples produz e representa o que se passa na totalidade do universo (LACERDA, 2005, p. 129). E aqui voltamos, pois, à noção leibniziana de substância simples e sua condição de total independência em relação às demais substâncias. Como nos reitera Leibniz:

Il leur parait d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui, et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa*. Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité (LEIBNIZ, 1969, p. 293)²⁴.

Assim, a noção completa de um indivíduo, encerrada em sua substância individual, ainda que inteiramente conhecida por Deus, não torna necessário seu destino; pelo contrário, é justamente a sua completude no sentido de expressar ao mesmo tempo o particular e o universal que inaugura as condições para a ação livre. O indivíduo submete-se, dessa forma, apenas a seu próprio livre-arbítrio e, como todos os outros, ao “livre-arbítrio de Deus”²⁵, o que lhe assegura um lugar de criatura em seu mundo lógico e moralmente perfeito.

24 Conforme citado em LACERDA, 2002, p. 175.

25 Recordemos a expressão de Leibniz no enunciado do parágrafo 13 (LEIBNIZ, 2004a, p. 25).

A noção completa da substância leibniziana é, pois, o cerne de sua própria ação livre, liberdade essa que só o é justamente porque se resguarda sob a absoluta perfeição divina: enquadra-se dentro do Princípio de Razão Suficiente e, ao mesmo tempo, representa a melhor dentre todas as possibilidades de ação. A liberdade só se ratifica, portanto, na medida em que não representa também o total indeterminismo, a completa aleatoriedade: uma ação é livre porque procede de um indivíduo que tem a possibilidade de agir moral e logicamente em acordo com a razão.

É na operação dessa razão que sobrevém, pois, segundo Leibniz, dois aspectos fundamentais que caracterizam a liberdade: a espontaneidade e a inteligência, aos quais atribui atenção propriamente em seu breve escrito de 1692, *Definición de la libertad*²⁶, de sua série de textos sobre a liberdade, o acaso e o destino. Segundo o filósofo, a liberdade constitui uma “espontaneidade ligada à inteligência” (LEIBNIZ, 1990, p. 207), sendo que as substâncias não inteligentes também contariam com o elemento da espontaneidade, ressalva o filósofo, embora somente no homem essa aparecesse em seu máximo grau de perfeição: nessas circunstâncias, é chamada de “liberdade”. A espontaneidade estaria relacionada a uma “contingência sem coação”, que para ser contingência não pode, tampouco, ser necessária, sendo que seu oposto não implica contradição²⁷. Da mesma forma, não pode haver também o que chama

26 Com base na tradução de Aramayo e Panadero, referimo-nos aqui à versão francesa desse texto, na qual Leibniz, segundo os autores, teria detalhado algumas ideias que aparecem menos elaboradas na versão latina.

27 Leibniz acabaria por aprimorar essa definição de liberdade (a partir dos conceitos de contingência, espontaneidade e inteligência) em seus *Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal* (LEIBNIZ, 1969), de 1710.

de “indiferença”, ou seja, quando não existe qualquer razão que leve a um ou outro caminho.

Assim, do mesmo modo que não há liberdade sem a contingência, não se pode vislumbrar a ação livre em uma conjuntura de completa indecisão. Liberdade pressupõe uso inteligente da razão, razão essa que forneceria os principais traços para a eleição da melhor alternativa. A espontaneidade por si só pode representar impulsos desenfreados capazes de conduzir-nos a um desvio em relação à mais adequada das escolhas. Quanto mais racional e inteligente nosso ato for, mais ele se aproximará de um ato livre. Razão, perfeição e liberdade estão intrinsecamente conectadas²⁸.

Dessa forma, a vontade não constitui um conjunto de desejos arbitrariamente efetivados; é sim ordenada de acordo com a razão. O determinismo, portanto, não deixa de ser um elemento importante para Leibniz na medida em que inflige uma certa ideia de organização à infinidade de ações de um indivíduo. Se esse fosse livre indiferentemente, poderia realizar ações que contrariassem inclusive a própria ideia de perfeição divina. É nesse sentido que a professora Maria Socorro Fernández-García assinala a relação entre inteligência e vontade ao defender a ideia de uma “liberdade relativa” em Leibniz:

28 Como nos complementa o próprio texto de Leibniz: “*Cuanto más se actúa siguiendo a la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones. Puesto que cuanto más actuemos de acuerdo con la razón, más coincidirá nuestro obrar con las perfecciones de nuestra propia naturaleza e, en la medida en que nos dejemos embargar por las pasiones, nos convertimos en esclavos de las cosas externas*” (LEIBNIZ, 1990, p. 208). Itálico da tradução.

El hecho de que la inteligencia conduzca a la voluntad hace que el ejercicio de ésta encuentre un fundamento filosófico previo en la realidad. La relatividad de la libertad en Leibniz consiste en que no se da, ni en el caso del hombre, ni en el de Dios creador el ejercicio gratuito de la voluntad; aunque la relación con la realidad que permite la inteligencia, más que restricción, se presenta como un cauce que presta su sentido al comportamiento humano (FERNÁNDEZ-GARCÍA, 2000, p. 188).

Em suma, interessante é perceber como Leibniz articula sua argumentação tendo sempre em vista a compatibilização de dois pontos que, num primeiro exame, soam-nos tão contraditórios: liberdade e determinação. Assegurada a onipotência e a presciência divinas, o homem não está eximido de responsabilidade moral. Deve, sim, responder pelos seus atos na mesma medida em que pôde arbitrar sobre eles a partir da inteligência – operada pela razão –, alma do ato livre²⁹. Afinal, seria essa mesma razão a tornar possível, ao próprio homem, o inquietante périplo aos labirínticos caminhos do espírito humano.

29 Leibniz afirmaria em seus *Ensaio de Teodiceia* ser a inteligência “a alma da liberdade” (LEIBNIZ, 1969, p. 290).

THE COMPATIBILIST LEIBNIZ: FREE ACTION BETWEEN DETERMINISM AND FATALISM

ABSTRACT: In the “labyrinth of freedom”, the solution presented by Leibniz seems very interesting as a way to ensure a free human action without compromising, in any measure, the will and foreknowledge of God. In this article, we intend to reflect, albeit briefly, on how the philosopher align and reconciles the paradoxical ideas of freedom and determination. We will see how Leibniz, ultimately, guarantees an action by which the freedom is between the necessity and the contingency, what makes such an action morally responsible.

KEYWORDS: action, contingency, Leibniz, freedom, moral, necessity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R.M. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press.

FERNÁNDEZ-GARCÍA, M.S. (2000). *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*. Navarra: EUNSA.

GILSON, E. (2016). *O ser e a essência*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira *et al.* São Paulo: Paulus.

LACERDA, T.M. (2002). A liberdade de Leibniz. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 12, p. 171-186.

_____. (2005). *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Humanitas.

_____. (1997). Leibniz: a afirmação da liberdade como determinação contingente. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 2, p. 5-18.

_____. (2014). Leibniz: liberdade e verdade. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p. 209-229, out. 2014.

- LEIBNIZ, G.W. (1999). *Discurso di Metafisica*. Verità prime. Trad. e comentários de Salvatore Carciati. Milão: Rusconi.
- _____. (2004a). *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre Bonilha. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004b). *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2003). *Escritos Filosóficos*. Madri: Minimo Transito.
- _____. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madri: Tecnos.
- _____. (1969). *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Cronol. e intr. de J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion.
- _____. (1973). *Les Deux labyrinthes*. Textos selecionados por Alain Chauve. Paris: Presses universitaires de France.
- SLEIGH JR, R.C. (1990). *Leibniz and Arnauld: a commentary on their correspondence*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- TOMÁS DE AQUINO. (1995). *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes.

THE METAPHYSICS OF AUGUSTINE AND THE FOUNDATION OF THE CARTESIAN SCIENCE

William de Jesus Teixeira
Graduando, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
william.unb@hotmail.com

ABSTRACT : The aim of this paper is to show to what extent Descartes can be situated within the Augustinian metaphysical tradition and to what extent he has departed from it. To this end, we will argue that Descartes has borrowed his main *Meditations*' arguments from Augustine's philosophy. However, in spite of all factual and textual evidence we will provide against the originality of Descartes' metaphysical discussions, it will be stressed, on the other hand, that in borrowing not only the *cogito* argument, but also some general features of his philosophy from Augustine's works, Descartes intends to frame a metaphysics which will be the ground on his new mechanistic physics. Having this in mind, we will hold that no claim can be put forward against the originality and far-reaching scope of Descartes' philosophical intentions. Indeed, Descartes' purpose is to build a new science under a metaphysics, even though this metaphysics is the Augustinian one.

KEYWORDS: Descartes; Augustine; Metaphysics; *Cogito*; Science.

Descartes' relationship with the thought of Augustine or with the Augustinian tradition is problematic. Although Descartes asserts that he refuses to follow any philosophical tradition because, he tells us, "[...] since my earliest youth I have accepted many false opinions as true ones" (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 17)¹, he nonetheless seems to have employed some philosophical theses already found in the work of the bishop of Hippo. In fact, according to Menn, "[...] Descartes' philosophy bears many resemblances to the thought of Augustine [...]" (MENN, 1998, p. 4); but rather more important than this is the fact that, "[...] Descartes did intend to build his new philosophy (including his physics) on the old Augustinian metaphysics [...]" (MENN, 1998, p. 16).

To bring to light the resemblances of Descartes's thought to that of Augustine is the first goal of this paper. Arguably, as we will see, on the basis of these resemblances we could call Descartes an Augustinian author, as we do in the case of Arnauld and Malebranche, for instance. Next, we will show what Descartes aims at when walking along the Augustinian metaphysical path. It will become manifest, with the claim that Descartes establishes his new mechanistic physics on a metaphysics of Augustinian inspiration, that Descartes is part of a deeper and wider philosophical project in Early Modern Philosophy.

In the message attached to the text of the *Meditations*, Descartes says to the Theologians of the Faculty of Paris that his metaphysics is grounded on the demonstration of God's and of the human soul's existence: "I have always considered that the questions concerning God and the soul were the main among those which are to be demonstrated

1 "[...] multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim [...]". 'AT' refers to *Oeuvres de Descartes*, 11 volumes, (Charles Adam and Paul Tannery, eds) Paris: J.Vrin 1996.

by philosophical rather by theological argument” (DESCARTES, 1996, AT 7[*Meditations*], p. 1)². Augustine has also attached great importance on the same two issues. As a philosopher and a clergyman, he emphasizes the priority of these topics on his theoretical researches: “I desire to know God and the soul” (AUGUSTINE, *Soliloquia*, I, 7)³, he says. With this being stated, we may reasonably argue that the convergence of Descartes’ and Augustine’s purposes lies in the fact that both philosophers employ the ‘method of introspection’. The ‘method of introspection’ consists in putting empirical-corporeal considerations aside and in concentrating on the analysis of the ‘inner man’, that is to say, of the human soul. In Augustine’s words: “Do not go abroad. Return within itself. In the inward man dwells truth” (AUGUSTINE, *De vera religione*, XXXIX, 72)⁴. Descartes has, in turn, adopted a similar approach to address the philosophical problems which he was going to deal with, as suggested by the title of his masterpiece: *Meditations on First Philosophy*. After being used in the first two *Meditations*, the ‘method of introspection’ is also evoked at the beginning of the *Third meditation*: “talking just to myself and considering more deeply my own nature, I shall try little by little to reach a better knowledge of and a more familiarity with myself” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 34).⁵

Yet if these evidences are not enough to demonstrate the real ties of Descartes with the Augustinian philosophy, there is still a great

2 “Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae, quam Theologiae ope sunt demonstrandae”.

3 “Deum et animam scire cupio”.

4 “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine veritas habitat”.

5 “[...] meque solum alloquendo et penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor”.

amount of other arguments displayed in the *Meditations* that bears an undeniable resemblance, beyond the aforementioned metaphysical and methodological similarities, with those arguments discussed by the Bishop of Hippo many centuries before. In fact, we have already shown that, in Augustine's work, the act of doubting is a previous condition for reaching any certainty. In his work *On true religion*, Augustine asserts that "everyone who knows that he has doubts knows with certainty something that is true; he is certain about this truth [that he has doubts]. Hence, everyone who doubts whether there is such thing as the truth has a truth about which he cannot doubt" (AUGUSTINE, *De vera religione*, xxxix, 73)⁶. The postulate that the 'natural light' provided by God allows us to reach the truth is also present in Augustine's epistemology: "[...] imbued in some way and illumined by him [God] with intelligible light, [the rational soul] discerns, not with physical eyes, but with its own highest part in which lies its excellence, *i.e.*, with its intelligence, those reasons [...]" (AUGUSTINE, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, q. 46, 2)⁷. Augustine had also struggled to refute the sceptical arguments concerning the dream, the madness, and the denial of the senses as a trustworthy source of knowledge, as we can see in the long quote below:

You will ask me, "Is what you see the world even if you are asleep?" It has already been said that I call 'world' whatever seems

6 "[O]mnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet".

7 "[...] ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principile quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes [...]".

to me to be such. But if it pleases him [the Academician] to call 'world' only what seems so to those who are awake or to those who are sane, then maintain this if you can: that those who are asleep or insane are not asleep or insane in the world. For this reason, I state that this whole mass of bodies in which we exist – whether we be asleep, insane, awake, or sane, or asleep – either is one or is not one. Explain how this view can be false. Now if I am asleep, it might be that I had said nothing; or if the words scape from my mouth while I am asleep, as it sometimes happens, it might be that I did not say them here, sitting as I am, to this audience. Yet the claim itself cannot be false. Nor do I say that I have perceived this because I am awake. You can say that this also could seem so to me while I was asleep, and thus it can be very like what is false. If, however, there is one world and six worlds, then, whatever condition I may be in, it is clear there is seven worlds, and it is not presumptuous of me to affirm that I know this. Accordingly, prove that either this inference or those disjunctions given above can be false because of sleep, madness, or the unreliability of the senses. If I remember them when I awake up, I will admit that I have been beaten. I think it is now sufficiently clear what falsehoods seem to be so through sleep and madness, namely, those that pertain to the bodily senses (AUGUSTINE, *Contra academicos*, III, 11, 25)⁸.

8 “Etiamne, inquires, si dormis, mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis; illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse, aut non esse unam. Edissere, quomodo possit ista esse falsa sententia. Si autem unus et sex mundi sunt; septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disiunctiones doce somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas. Si enim dormio, fieri potest ut nihil dixerim; aut si etiam ore dormientis verba, ut solet, evaserunt, potest fieri ut non hic, non ita sedens, non istis audientibus dixerim: ut autem hoc falsum sit, non potest. Nec ego illud me percepisse dico, quod vigilem. Potes enim dicere, hoc mihi etiam dormienti videri potuisse; ideoque hoc potest esse falso simillimum. ; et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim iam satis liquere quae per somnium et

In the same way, if we take a careful look at the *Meditations*, we will see that both the problems and the discussions put forward by Descartes and Augustine are very close to one another. In fact, like Augustine, Descartes fights against the sceptical doctrine. For this reason, he applies his ‘method of doubt’ to the most traditional arguments delivered by the sceptics. So he will challenge the sceptical argument about the fallibility of the senses – “All that up to the present time I have admitted as the most true and certain I have learned either from the senses or through the senses; but it is proved to me that these senses are sometimes deceptive, and it is wise not to trust entirely in those by which we have once been deceived”⁹ (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p.18.)¹⁰, the argument about the dreaming illusions – “How often actually has it happened to me that in the night I dreamt that I found myself in this particular place, that I was dressed and seated near the fire, while in reality I was lying in the bed undressed” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 20.)¹¹, so that, he concludes, “[...] I realize that

dementia falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent”.

9 Although it is not our subject here, we agree with Gilson’s claim that the *First meditation* is aimed at being a critique to the scholastic empiricism. Descartes himself hints this interpretation in the synopsis of the *Meditations*, when he says about his ‘method of doubt’ that “[...] the utility of a doubt that is so general does not appear at first; it is nonetheless very great, inasmuch as it delivers us from all prejudices [got-ten through or by the senses] and set out for the mind a way by which it can detach itself from the senses” – “[...] tantae dubitationis utilitas prima fronte non appareat, est tamen in eo maxima quod ab omnibus praejudiciis nos liberet viamque facillimam sternat ad mentem ab sensibus abducendam” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 12). For more details on this issue, see GILSON, 1951, pp. 184–190.

10 “Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis confidere qui nos vel semel deceperunt”.

11 “Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies noturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata!”.

there is never any reliable way of distinguishing being awake from being asleep” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 19.)¹², and the argument about madness – “How could I deny that these hands and this body are mine? Maybe I would compare myself to certain people denied of senses, whose cerebella are so troubled by the violent vapours of black bile [...]” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], pp. 18–19)¹³. Furthermore, the ‘natural light’ also plays a fundamental role in Descartes’ epistemology: “[...] whatever the natural light shows me to be true by no means can be doubted¹⁴” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 38)¹⁵.

Among all those elements which could be mentioned in order to demonstrate the similarities between Descartes’ and Augustine’s argumentation, the one that has mostly impressed his contemporaries was the ‘*je pense, donc je suis*’. Mersenne, after his reading of the *Discourse on Method* (1637), that is to say, before the *Meditations* (1641) had been published, call the attention of Descartes as to the striking resemblance of his so-called ‘*cogito* argument’ with the famous Augustinian thesis ‘*si enim fallor, sum*’¹⁶. Afterwards, having the *Meditations* been printed, it is the time of Arnauld, a follower of Augustine, to tell Descartes that “the

12 “[...] video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui [...]”.

13 “Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat [...]”.

14 For instance, the important truth that God is not a deceiver comes from the ‘natural light’: “the natural light teaches us that all fraud and deception necessarily proceed from some defect” – “Omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 52). God, we know, is a *ens perfectissimum*.

15 “[...] quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur [...] nullo modo dubia esse possunt [...]”.

16 See DESCARTES, 1996, AT 1 [letter to Mersenne], p. 376

first thing that I find remarkable is that this notable man [Descartes] has based his whole philosophy on a principle that was laid down by saint Augustine, a man of great intelligence” (DESCARTES, 1996, AT 7 [*Meditations*], p. 197)¹⁷. While in this passage Arnauld is obviously referring to the *cogito* argument, Mersenne has in mind a quotation from Augustine’s *De civitate Dei* –

What if you are deceived? If I am deceived, I am. For he who is not cannot be deceived; and for this very reason I am, if I am deceived. And since I am if I am deceived, how can I be deceived in thinking that I am? It is certain that I am if I am deceived. Since, therefore, I should be, even if I were deceived, for sure I am not deceived by the fact that I have known myself. Consequently, I am not deceived in knowing that I know it (AUGUSTINE, *De civitate Dei*, XI, 26)¹⁸ –,

Arnauld is comparing Descartes’ *cogito* argument with another passage from Augustine, found in the *De libero arbitrio*: “To get started with what is clearest, I ask first whether you yourself exist. Are you perhaps afraid that you might be deceived by this question? In fact, if you did not exist, you could not be deceived at all” (AUGUSTINE, *De libero arbitrio*, II, 3)¹⁹.

17 “[H]ic primum mirari subit, Virum Clarissimum idem pro totius suae philosophiae principio statuisse, quod statuit D. Augustinus, acerrimi vir ingenii [...]”.

18 “Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar”.

19 “[...] Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?”.

Thus, from Arnauld's comment on, it has begun the long history of the affirmation that Descartes had 'borrowed' the *cogito* argument from Augustine, and, for this reason, he would be in some sense taking back the philosophy of the Bishop of Hippo. In truth, all the essential questions about the striking and undeniable resemblances between the *cogito, ergo sum* and the *si enim fallor, sum* have already been raised by Descartes' contemporaries. The recognition of this fact has allowed Etienne Gilson to state that "though other texts of secondary importance have been taken into consideration since that time, nothing has been added to the facts already known" (GILSON, 1951, p. 191.)²⁰.

As demonstrated above, the comparison of some works of Augustine with the *Meditations* of Descartes does make clear the existence of a strong similarity in the arguments of both authors, as well as an almost literal repetition by the French philosopher of certain expressions found in the thought of the Bishop of Hippo, more so in the construction of the *cogito* argument. Based on this compelling evidence, someone who wanted not only to situate Descartes within the Augustinian tradition, but also to deny the role traditionally attributed to him as 'the founder of the modern philosophy' would have an easy task to carry out. From this point of view, Descartes would be a mere epigone of Augustine, given that he would only be repeating what his 'master' had already taught.

However convincing this interpretation of the relationship between Descartes and Augustine might be, there is arguably something very wrong with it. Although the *Meditations* is considered as the main

20 "[B]ien que d'autres textes d'importance secondaire aient été pris en considération depuis cette époque, on n'a rien ajouté d'essentiel aux faits déjà connus".

philosophical work of Descartes and the *cogito* argument is viewed as his most important metaphysical thesis, they constitute neither the whole of the Cartesian new system of thought, nor they stand for the true and deep contribution Descartes believed he was making to the European culture, still dominated by the Scholastic teaching. In what follows, we will show the reason why Descartes ‘borrowed’ the Augustinian metaphysics and what motivations led him to do it.

To begin with, as a matter of fact, there is no proof whatsoever that Descartes really read any of Augustine’s works. For this reason, the debate about whether Descartes read Augustine tends to produce no definite conclusion, but only hypotheses and speculation. Nevertheless, Menn draws attention to the frequently ignored fact that “[...] in France there was no rival to Augustine’s prestige. He was an ineffaceable part of the intellectual background against which thinkers of the seventeenth-century defined themselves²¹” (MENN, 1998, p. 6). Descartes, for instance, had contact with Cardinal Bérulle, the founder and leader of the Oratorians in France, who was thoroughly imbued with Augustine’s thought. This fact happened before Descartes had worked out his metaphysics and might have concretely helped him to shape his project of creating a new philosophy. On the basis of these circumstances, Menn goes further and asserts that Descartes really knew and maybe have read some of Augustine’s works. However, he also admits that it is not possible to say exactly whether “[...] his [Descartes’] reading was deep or extensive [...]” (MENN, 1998, p. ix.). This fact does not prevent Menn

21 Signs of the influence of Augustine upon the French culture in the Seventeenth Century can be notoriously found in thinkers like Arnauld and Malebranche, followers of both Augustine and Descartes.

from laying down the most important thesis of his book, which is: “[...] the entire metaphysics of the *Meditations* is the result of this process of adaptation of Augustinian metaphysics [...]” (MENN, 1998, p. 16.).

In his eagerness to assert the connection between Descartes’ metaphysics and that of Augustine, Menn seems to suggest what has really come about. For the word ‘adaptation’ means neither merely ‘repeating’ nor just ‘copying’. The process of ‘adaptation’ of Augustine’s metaphysics is carried out by Descartes to suit what we can call the ‘instrumentalization’ of the Augustinian thought. In fact, only through a process of adaptation would Descartes be able to make that old metaphysics of the Bishop of Hippo work on behalf of his new project of building a system of mechanistic sciences. To reach this goal, Descartes should get rid of the intrinsic theological content of the Augustinian metaphysics²². Bearing this in mind, we can say that, as an ‘Augustinian’, Descartes should undoubtedly ‘adapt’ the Augustine’s metaphysics, since its simple copy or repetition would be meaningless and ineffective for Descartes’s ambitions to construct a new scientific view of the world grounded on a metaphysics²³.

The capital role played by the metaphysics of Augustine in shaping the mature philosophy of Descartes seems to come to light if we compare the *Regulae ad directionem ingenii* (1628), which we will designate as a ‘pre-Augustinian’ work, with a ‘post-Augustinian’ one, like the *Meditations* (1641). In chapter XII of the *Regulae*, Descartes discusses the conception of what he calls ‘simple nature’ (*natura simplicissima; res sim-*

22 For Arnauld and Malebranche, the theological content of the philosophy of Augustine was not a problem at all.

23 The issue of the scientific purpose of the *cogito* argument is addressed just below.

plex)²⁴. He divides them under three headings: intellectual, material, and common simple natures. Although, as holds Marion²⁵, these concepts give some idea of what the mature metaphysics of Descartes will look like, they would never work as a metaphysical condition by themselves. To become metaphysical entities they would need a previous metaphysical doctrine, which would unify them and subordinate each one to a real substance. Taking Marion's own examples, one substance would be responsible for unifying one intellectual simple nature, like *cogitare* (to think) or *dubitare* (to doubt), with a common simple nature, like *existere* (to exist), and the result would be the notion of *res cogitans*. Since the *res cogitans* is a substance, all the intellectual simple natures would be subordinated to it. The same is true of the material simple natures, which would be unified with and subordinated to another substance, the *res extensa*. Thus, under a metaphysical background, the doctrine of simple natures undergoes a great deal of simplification and cohesion. This synthesis of the wide range of simple natures under ontological, more fundamental principles is not due, as Marion supposes, to just 'ordering' them²⁶. In fact, ordering could by no means change the epistemological notions of simple natures into the ontological conceptions of substance, as the *res cogitans* and *res extensa* are thought to be.

In opposition to Marion's theses, we believe that the true cause lying behind the transformation of the doctrine of simple natures into

24 See MARION, 1992, pp. 115-139.

25 "With the doctrine of the simple natures, the *Regulae* is already equipped with all the elements required for articulating the first proposition of metaphysics [*i.e.*, the *cogito* argument]" (MARION, 1992, p. 119).

26 "What is missing is simply the capacity to establish a necessary order between the simple natures to make up the *Cogito*" (MARION, 1992, p. 119).

the mature metaphysics of Descartes should be assigned to his assimilation of the philosophy of Augustine, probably from his contact with the Oratorians and the Cardinal Bérulle²⁷, as pointed out above. The ‘method of introspection’ was the principal tool Descartes borrowed from Augustine’s thought. All the other striking resemblances between their philosophies can be rightly conceived of as a consequence of the application of the ‘method of introspection’ to solve philosophical problems, like those delivered by the sceptics. So before leaving France and arriving at Holland, Descartes already knew how to achieve his project of working out a new philosophy.

Descartes was many times warned by his readers about the similarity between his *cogito* argument and Augustine’s *si enim fallor, sum*. For his part, he never denied categorically his acquaintance with the texts of the Bishop of Hippo. His most common reaction towards these comments was always to emphasize that the purpose and aim of his *cogito* was thoroughly different from Augustine’s²⁸. We already find this attitude of Descartes in his response to Mersenne’s early observation on this issue, after his reading of the *Discourse on Method* (1637): “[...] Saint

27 These contacts took place after Descartes had worked out his *Regulae* and before the letter sent to Mersenne of April 15, 1630, in which the importance of metaphysics to his physics is for the first time spoken out.

28 There are at least two reasons that explain why Descartes did not admit his ties with the philosophy of Augustine. First, we can say that, as an author who had a ‘foundationalist’ project and, for this reason, wanted to settle a new beginning in philosophy, the idea of relating his philosophy to that of other philosophers would not be suitable for his purpose. Secondly, but not lesser important, it is the fact that the admission of his proximity to Augustine could get Descartes into trouble with the Aristotelian official authorities. Descartes’s reaction to Galileo’s condemnation shows pretty well his anxiety over the disapproval of his works by the Church (that is why he sent a preliminary version of the *Meditations* to the theologians of the Faculty of Paris).

Augustine [...] does not seem to use it [the *cogito* argument] for the same use that I make” (DESCARTES, 1996, AT 1 [letter to Mersenne], p. 376)²⁹. In another occasion, Descartes not only repeat what he had already said to Mersenne about the essential difference of use between both arguments, but also explains what that distinction consists in:

You have warned me of the passage of St. Augustine to which my “I think, therefore I am” has some relation. I have read it today in the library of this city [Leiden], and I find that he makes use of it to prove the certainty of our being, and then to show that there is within us an image of the Trinity [...], whereas I make use of it to demonstrate that this self, which thinks, is an immaterial substance, having nothing of material, which are two very different things (DESCARTES, 1996, AT 3 [anonymous letter], pp. 247–8.)³⁰.

This passage makes clear that, for Descartes, the parallel between the two arguments is not meaningful, because, although the utterances are very similar to one another, the meaning assigned to them by each author is quite distinct. In other words, this can be expressed by saying that the external resemblance of their ‘formula’ conceals intended thoughts that are, in each case, essentially different.

Whatever one might say, it is undeniable that Descartes – even though he does not admit it openly – has borrowed some fundamental theses from Augustine. For both of them, scepticism has its roots

29 “[...] Saint Augustin [...] ne me semble s’en servir à même usage que je fais”.

30 “Vous m’avez obligé de m’avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l’ai lu aujourd’hui en la bibliothèque de cette ville [Leide], et je trouve véritablement qu’il s’en sert pour prouver la certitude de nôtre être, et ensuite pour faire voir qu’il y a en nous quelque image de la Trinité [...]. Au lieu que je m’en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n’a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes”.

in sensory experience and the solution to solve this problem lies in introspection. It is through introspection that one can demonstrate the immateriality of the human soul and prove the existence of God. For this reason, we cannot speak of the *je pense, donc je suis* as an original argument created by Descartes; nor can we speak of Descartes as the first philosopher to conceive of the method of introspection or of pure thought as a useful device to overcome the sceptical doctrine. Consequently, we also cannot consider Descartes as the first to establish the distinction between mind and body³¹.

On the other hand, Descartes seems to be quite right when calling our attention to the fact that Augustine's metaphysical argument and his own do not have the same purposes. As Gilson puts it, "[...] under no circumstances can one expect to find in St. Augustine the *je pense* as the foundation of a mechanistic physics of the Cartesian type" (GILSON, 1998, p. 194.)³². Menn, who agrees with Gilson, reinforces Descartes' point: "the aim of the *Meditations* is to show that God and the soul are better known than bodies; but this demonstration has not only the religious and moral utility that Descartes stresses to the doctors of Sorbonne, but also a scientific utility" (MENN, 1998, p. 57.). The 'scientific utility' of the *Meditations* that Menn is talking about comes from the fact that it is also the foundation of the Cartesian mechanistic physics³³.

31 See GILSON, 1951, p. 198.

32 "[...] en aucun cas on ne peut s'attendre à retrouver chez saint Augustin le *je pense* comme fondement d'une physique mécaniste de type cartésien".

33 The first appearance of this theme dates from a letter Descartes sent to Mersenne on 04/15/1630 (DESCARTES, 1996, AT I, p. 144). In our understanding, this letter is extremely important, insofar as it indicates a turning-point in Descartes' philosophy: "[...] To try to know him [God] and to know oneself. It is through this that I have endeavored to begin my studies, and I will tell you that I would not have known how to find the foundations of physics if I had not sought them by this means " – "[...]

That is why we give reason to Descartes when he stresses the fact that he and Augustine have a distinct aim when putting forward the *cogito* argument. We can find further evidence for this difference of purpose in a passage on a letter that Descartes sent to Mersenne, in which he asserts the ‘scientific utility’ of his *Meditations* as well as its anti-scholastic content:

[...] I will tell you, among us, that these six Meditations contain all the foundations of my Physics. Nevertheless, it should not be said, if you please; for those who favor Aristotle would be more difficult to approve of them; and I hope that those who read them will unconsciously acquiesce in my principles, and will recognize their truth before they perceive that they destroy those of Aristotle (DESCARTES, 1996, AT 3 [letter to Mersenne], p. 297-8)^{34 35}.

Even though Descartes’ mature philosophy has metaphysical

Tâcher à le [Dieu] connaître et à connaître soi-même. C’est par là que j’ai tâche de commencer mês études, et je vous dirai que j’eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie”. At this moment, Descartes came to realize that he could ‘instrumentalize’ Augustine’s thought in order to build a new philosophy, and construct a new mechanistic science based on the old metaphysics of the African philosopher. Thus, the ‘pre-Augustinian’ system of the *Regulae* is abandoned and we see the new and mature, ‘post-Augustinian’ thinking of Descartes emerging.

34 “[...] Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j’espère que ceux qui les liront, s’accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote”.

35 A remarkable feature of Descartes’ philosophical attitude consists in never criticizing directly his opponents, above all the scholastics. Unlike Arnauld, Descartes has little interest in polemics and controversies. This particularity of the Cartesian *modus operandi* requires that the scholar must be always alert, if he really wants to grasp Descartes’ often hidden intentions.

roots in the thought of the bishop of Hippo, there are more facts that should be mentioned in order to help us to understand to what extent Descartes's project can be seen as autonomous in relation to that of Augustine. Descartes spent the first nine months of his stay in the Netherlands deepening his knowledge of metaphysical issues. As he tells us, "[...] this is the subject I have studied most of all [...]" (DESCARTES, 1996, AT I [letter to Mersenne], p. 144)³⁶. Needless to say, metaphysics plays a prominent role in Descartes' philosophical system, otherwise he would not have written a book which has metaphysics as its main subject. Nonetheless, Descartes actually considers metaphysics as a kind of 'pro-paedeutic discipline' for science. In this sense, metaphysics is understood as a prior learning, a necessary basis to enable one to carry out scientific research. For this reason, he believes that as soon as one has grasped the meaning of the metaphysical speculations, one can stop studying it and finally begin studying what does matter: science. This is exactly what he says to the Bohemian princess, Elizabeth:

Finally, as I believe that it is necessary to have understood the principles of Metaphysics once in his life, because they are the ones who give us the knowledge of God and of our soul, I also believe that it would be very detrimental to occupy too frequently his understanding with meditating on them, because it could not so well be employed in the functions of the imagination and the senses; rather, it is better to content himself with retaining in his memory and in his belief the conclusions which have been drawn from them, and then to employ the rest of the time for study in the thoughts in which the understanding acts with the imagination and the senses (DESCARTES, 1996, AT 3 [letter to Elizabeth] p. 695)³⁷.

36 "[...] c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes [...]"

37 "Enfin, comme je crois qu'il est nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la Metaphysique à cause de que ce sont eux qui nous donnent la

Turning upside down the most common interpretation of his philosophy, which tends to emphasize its metaphysical theses, focusing above all on the *cogito* argument, Descartes stresses, in this passage, what he is mostly concerned with (science), and calls our attention to the ‘danger’ (detrimental; *nuisible*) of metaphysics.

Moreover, more than generally agreed on, it is indeed taken for granted that in the mind-body distinction carried out in the *Second meditation* the main concern of Descartes is to prove that the mind is an immaterial, self-contained entity, which requires no material substrate to exist. In fact, the emphasis given throughout the *Meditations* to the *cogito* argument leads us to this seemingly obvious conclusion. But, in spite of all evidence, what Descartes really strives to demonstrate in the whole work is that the essence of the body is the material extension and, consequently, that there is no soul intrinsically attached to it. In other words, Descartes had engaged in breaking with the scholastic doctrine of hylemorfism, since it was an obstacle to his project of establishing a new science that could be based only on the geometrical and mechanical properties of the nature. Arguably, the breaking with hylemorfism was the only way to legitimate, metaphysically, the foundation of a mathematical physics.

connaissance de Dieu et de nôtre âme, je crois aussi qu’il serait très nuisible d’ocuper souvent son entendement à les mediter, à cause de qu’il ne pourrait si bien vacquer aux fonctions de l’imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu’on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu’on a pour l’étude, aux pensées où l’entendement agit avec l’imagination et les sens”.

That is why, after laying down the principles of his metaphysics, Descartes does not go on deepening and developing his new conception of the soul – the *res cogitans* – into a rational psychology; likewise, his proof of God’s existence is not driven to further considerations which would result in a theology. On the contrary, what we always find in Descartes’s works after the presentation of his metaphysics is the turning of his attention to scientific issues. This very planning is displayed in the most important works of Descartes: the *Discourse on Method*, the *Meditations*, and the *Principles of Philosophy*. According to Descartes himself, his metaphysics must be followed neither by a science of the soul (rational psychology) nor by a science of God (theology), but rather by a science of the body (*res extensa*), that is to say, a philosophy of nature or a physics. It is in light of these facts that we can assert that the metaphysics of Descartes is a ‘propaedeutic’ discipline for his mechanistic science.

Bearing all these discussions in mind, we can say that the conclusions drawn by the critic of Descartes’ philosophy who focuses his attention exclusively on the Cartesian metaphysics, particularly on the *cogito* argument, are quite shortcomings – but not false at all –, given that he would not be taking into account its most fundamental part, *i.e.*, Descartes’ natural philosophy or science. Gaukroger puts forward persuasive reasons to explain why some critics have behaved this way towards Descartes’ philosophy:

[...] Descartes’ foundationalist metaphysics is so notoriously problematic that it is difficult to get beyond it to what it is supposed to provide the foundation for, and, in any case, if the foundations are not viable, there would seem to be little to be gained in asking what plausible systematic connection there could be between them and what is built upon them” (GAUKROGER, 2002, p. 1).

We are in agreement with Gaukroger's claims. But we also believe that any serious attempt to assess a systematic philosophy, like Descartes', should contemplate the whole body of works. This seems to be the most suitable approach to enable one to bring to light the meaning of Descartes' philosophical intentions. Therefore, the great mistake of Descartes' critics is precisely to carry out a partial analysis of his philosophy. In what concerns the relationship between Descartes and Augustine, no fair and reasonable statement can be made by a scholar acting so.

Even though we cannot prove that Descartes happened to have direct contact with Augustine's works, we must finally conclude that it seems to us undeniable that he incorporated some arguments and theses of the bishop of Hippo. Facing a sceptical environment, both of them found the weapons to fight this doctrine in the evidence of pure thought, which led them to employ the 'method of introspection': my external senses can always deceive me, but I can never be deceived in thinking that I exist. On this truth, the sceptic can cast no doubt. It is on the basis of this Augustinian argument that Descartes will create his famous *cogito* argument, the 'Archimedean point' of his philosophy. But what distinguishes Descartes' purposes from those of Augustine is the fact that the French philosopher does not restrain his investigations within the boundaries of metaphysics. For him, metaphysics is just a first step in the direction of what really matters: natural philosophy or physics. In his view, it is not worth wasting one's lifetime reflecting about metaphysical questions. Instead, after having reflected on them, it is just necessary to keep the metaphysical conclusions in mind and move on to the practical matters, that is to say, science. For these reasons, we have argued that Descartes' philosophical project as a whole is quite distinct from that of Augustine and, except for what relates to metaphysics,

cannot be confused with the theological-philosophical project of the bishop of Hippo. In fact, we cannot find in Augustine a metaphysics sustaining a mechanistic system of sciences. That is the point.

A METAFÍSICA DE AGOSTINHO E A FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA CARTESIANA

RESUMO: O objetivo desse artigo é mostrar em que medida Descartes pode ser situado dentro da tradição metafísica agostiniana e em que medida ele afastou-se da mesma. Assim, demonstraremos que Descartes tomou emprestado da filosofia de Agostinho os principais argumentos de suas *Meditações*. Todavia, a despeito de todas as evidências factuais e textuais que serão fornecidas contra a originalidade das discussões metafísicas de Descartes, enfatizaremos, por outro lado, que os propósitos de Descartes ao tomar emprestado de Agostinho não somente o argumento do *cogito*, mas também algumas características gerais de sua filosofia visam estruturar uma metafísica que será o fundamento de sua física mecanicista. Tendo isso em mente, defenderemos que não se pode fazer nenhuma alegação contra a originalidade e o amplo alcance das intenções filosóficas de Descartes. Com efeito, ele pretende construir uma nova ciência sob uma metafísica, ainda que essa metafísica seja a de Agostinho.

PALAVRAS-CHAVE Descartes; Agostinho; Metafísica; *Cogito*; Ciência.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

AUGUSTINE. *Contra academicos*. Available in: <http://www.augustinus.it/latino/contr_acc/index.htm>. Date of access: 10/15/2015.

_____. *De civitate Dei*. Available in: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Date of access: 12/17/2015.

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index.htm>. Date of access: 09/30/2015.

_____. *De libero arbitrio*. Available in: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Date of access: 11/04/2015.

_____. *De magistro*. Available in: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Date of access: 09/11/2015.

_____. *De vera religione*. Available in: <http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm>. Date of access: 01/12/2015.

_____. *Soliloquia*. Available in: <<http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index.htm>>. Date of access: 12/10/2015.

DESCARTES, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, II volumes, (Charles Adam and Paul Tannery, eds) Paris: J.Vrin.

GILSON, E. (1951), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.

GAUKROGER, S. (2002), *Descartes' system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press.

MARION, J-L. (1992), "Cartesian metaphysics and the role of simple natures". In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.

MENN, S. (1998), *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

A RECUSA DO HOMEM COMO SUBSTÂNCIA NA PROPOSIÇÃO X DA ÉTICA II DE ESPINOSA

Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@usp.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é comentar, na medida do possível, a maneira pela qual Espinosa argumenta no conjunto da proposição x da Parte II a recusa do homem como substância. Situando Espinosa à roda da tradição filosófica cartesiana, cuja concepção de homem é como composição substancial, veremos como o filósofo promove uma ruptura e distancia-se dela. Além disso, tendo em vista que o conjunto da proposição x da Parte II situa-se numa Ética demonstrada à maneira geométrica, teremos em conta a consequência da recusa do homem como substância para outros pontos do restante da obra, como a constituição modal do homem, a união de Corpo e Mente e a Ciência dos Afetos.

PALAVRAS-CHAVE: ser da substância, homem, constituir, pertencer, recusa, Espinosa.

“De que substância és feita,
Que milhões de estranhas
sombras te envolvem?”¹
William Shakespeare

A recusa do homem como substância na *Ética* de Espinosa aparece explicitamente na proposição x da Parte II (“*De Mente*”). Diz o enunciado: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (ESPINOSA, 2015, EII, PX, p. 143). Composta da demonstração da proposição, do escólio à proposição, corolário, demonstração do corolário e escólio ao corolário, a proposição x inicia, no interior da obra, o discurso sobre o homem. Assim, pela própria formulação do enunciado, algumas questões são imediatamente suscitadas: por que a forma do homem é destituída do ser da substância? Se o ser da substância não pertence à essência humana, o que, então, pertence? Se não substancial, qual é a constituição da forma do homem? Além disso, a desvinculação do ser da substância do ser humano não apenas figura como ruptura em face de concepções construídas durante a história da filosofia, mas, na medida em que se situa numa *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, é condição para a compreensão de todo sistema espinosano do restante da obra², uma vez que habilita

1 Versos iniciais do Soneto 53. In: SHAKESPEARE, William. (2009). *154 Sonetos*. Edição comemorativa aos 400 anos da 1ª edição 1609–2009. Tradução de Thereza Christina Rocque de Motta. Rio de Janeiro: Editora Ibis Libris.

2 Como nota Pierre Macherey :“Ce sont précisément les limitations imposées à l’essence de l’être humain qui vont faire l’objet de toutes les considérations suivantes, pratiquement sans interruption jusqu’à la fin de l’ouvrage”. (MACHEREY, 1997. p. 102).

a Ciência dos Afetos e as concepções de servidão e liberdade. Dessa maneira, comentaremos a maneira pela qual Espinosa argumenta no conjunto da proposição x da Parte II a recusa do homem como substância.

Na história da filosofia, diferentes e discrepantes conceitos de substância, de homem e da relação entre homem e substância foram desenvolvidos³. No entanto, é com o pensamento moderno, do qual o próprio Espinosa faz parte, que o filósofo de Amsterdã estabelecerá maior entrave. Descartes, nas *Meditações*, radicalizando o processo de dúvida e tratando metodicamente as questões, constata a existência de três substâncias, a saber, substância pensante, substância extensa e Deus. Para o filósofo francês, bastava conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta da outra ou diferente da outra ou separada da outra⁴. Assim, é suficiente conceber, de um lado, a substância pensante sem a substância extensa e, de outro, a substância extensa sem a substância pensante para contemplar a diferença ou separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Vemos, portanto, que Descartes admite a existência de duas realidades substanciais completamente distintas. Ora, é nessas condições que o homem situa-se. O homem cartesiano, possuindo um *cogito*, é uma substância pensante e, possuindo um corpo, é uma substância extensa. Além disso, o homem, concebendo-se, por um lado, como coisa pensante sem o auxílio do corpo e, por outro, dotado de faculdades como mudar de lugar e colocar-se em múltiplas posturas sem a assessoria da inteligência⁵, possui alma e corpo realmente distintos. No entanto, a garantia de existência da *res cogitans* e da *res extensa*

3 Sobre a ruptura de Espinosa para com o aristotelismo, ver: CHAUI, M. (1995) *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. p. 55-58.

4 Ver: DESCARTES, 1987-1988, §17, p. 66.

5 *Ibidem*. §19. p. 66.

e a possibilidade de sua distinção são outorgadas pela outra substância, qual seja, Deus. O sistema metafísico proposto nas *Meditações* estabelece que, porque Deus criou o céu e a terra, tudo o que neles está contido e tudo o que concebemos claramente pôde ser feito por Ele da maneira como concebemos⁶, a substância pensante, alma, e a substância extensa, corpo⁷, estão a Ele condicionadas e Dele dependem para existirem e distinguirem-se. Em outras palavras, recorre-se à onipotência divina como fonte produtora e salvaguarda das outras duas substâncias e de sua distinção. Notemos, portanto, o traço de criação divina da composição duplamente substancial do homem no pensamento cartesiano.

Sabemos que Espinosa será um crítico duro da concepção de homem como constituição substancial. Mas o que o filósofo pensa sobre o homem e sobre a substância, e como constrói tais concepções? No

6 Ver: DESCARTES, 1987-1988, p. 107.

7 Nas *Meditações*, Descartes, de fato, considera a alma como uma substância pensante. Isso está estabelecido logo na Meditação Segunda: “sou uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1987-1988, p. 26, §17). No caso do corpo, porém, parece-nos que há certa dificuldade em precisar se se trata da própria substância extensa ou de um modo dela. Na Meditação Sexta, Descartes julga que “[...] de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia clara e distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa” (DESCARTES, 1987-1988, p. 66, §17). Por este trecho, compreende-se que o corpo é uma *res extensa*. Nos próximos parágrafos, no entanto, dirá Descartes que “há grande diferença entre meu espírito e meu corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e espírito inteiramente indivisível” (DESCARTES, 1987-1988, p. 71, §33). Ora, tendo em conta o corpo como substância extensa, seria a própria *res extensa* divisível? Como se daria tal divisão? Tratar-se-ia das partes do corpo? Ou seria o corpo certa especificação da substância extensa, isto é, um ou mais modos da *res extensa*? De qualquer maneira, parece-nos que a preocupação do filósofo nas *Meditações* é explicitar que a *substância do corpo* (seja ela a própria *res extensa* ou mera especificação da extensão) existe e é realmente distinta da *substância da alma*, a qual é, deveras, idêntica à própria alma. (DESCARTES, 1987-1988).

curto prefácio da Parte II da *Ética*, Espinosa, passando a explicar o que se segue necessariamente da essência de Deus, propõe-se a conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade. De fato, as demonstrações daquilo que o homem é se iniciam nesta segunda parte. No entanto, a construção dedutiva do homem depende rigorosamente do conteúdo demonstrado na Parte I (“*De Deo*”) da *Ética*, isto é, da natureza de Deus e suas propriedades⁸. Esse é, aliás, um dos sentidos do prefácio: não se pode atingir o conhecimento da mente humana ou demonstrar aquilo que o homem é sem antes compreender as características divinas. Isso significa que se deve, primeiro, entender o que é dito da substância para, em consequência, atingir e apreender o homem espinosano⁹. Quem exige esse proceder não é Espinosa, mas é o rigor de uma *Ética* demonstrada à maneira geométrica. Nesse sentido, é preciso recuperar, sem perder de vista a problemática em questão, algumas definições e axiomas da Parte I que fluem, inscrevem-se e conferem liga, sobretudo, ao conjunto da proposição x da Parte II. E quais são elas?

Definição I: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência necessária, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser nem ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015, EI, def.I).

8 Como nos diz as primeiras linhas do Apêndice da *Ética* I: “existe necessariamente, é único, é e age pela só necessidade de sua natureza, é causa livre de todas as coisas e como o é, tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus”. (ESPINOSA, 2015, EI, Ap., p. 109).

9 Sobre a importância da Parte I para as outras partes da *Ética*, ver: (PAULA, M.F. de, 2009, p. 20).

Definição III: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (ESPINOSA, 2015, EI, def. III).

Definição IV: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (ESPINOSA, 2015, EI, def. IV).

Definição V: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (ESPINOSA, 2015, EI, def. V).

Definição VI: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. (ESPINOSA, 2015, EI, def. VI)

Axioma I: “Tudo que é, ou é em si ou em outro”. (ESPINOSA, 2015, EI, Ax. I)

Embora se discuta o estatuto das definições e dos axiomas de abertura da obra, isto é, se são reais ou nominais, deixaremos essa disputa de lado, pois nosso interesse é outro. O que nos importa nas definições e nos axiomas evocados é, em primeiro, a apresentação dos pilares ontológicos do pensamento de Espinosa na *Ética* e o conceito muito preciso de substância, que é Deus. E, em segundo, como comenta Marilena Chaui, a distinção entre “o que é causa de si e o que é causado por outro; entre o que é em si e o que é em outro; e entre o que é concebido por si e o que é concebido por outro” (CHAUI, 2001, p. 26)¹⁰.

10 “A lógica do De Deo opera com três distinções que orientam os enunciados das definições e subordinam o dos axiomas: distinção entre o que é causa de si e o que é causado por outro; entre o que é em si e o que é em outro; e entre o que é concebido por si e o que é concebido por outro” (CHAUI, 2001, p. 26).

Vejamos, então, qual é a demonstração do enunciado da proposição x da Parte II:

Com efeito, o ser da substância envolve existência necessária (*pela P 7 da parte I*). Portanto, se à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, dada a substância, seria dado necessariamente o homem (*pela Def. 2 desta parte*) e, por conseguinte, o homem existiria necessariamente, o que (*pelo Ax. I desta parte*) é um absurdo. Logo etc. C.Q.D (ESPINOSA, 2015, EII, PX).

A demonstração evoca como base demonstrativa a proposição VII da Parte I e a definição II e o axioma I, ambos da Parte II. Retornemos a eles por um instante para compreendermos o terreno no qual o raciocínio se desenvolve. A proposição VII da Parte I enuncia que à natureza da substância pertence o existir, isto é, a substância existe necessariamente. Para sua demonstração, ela recorre ao corolário da proposição anterior, o qual mostra que, se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, o conhecimento dela [pelo axioma IV da Parte I: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (ESPINOSA, 2015, EI, Ax. IV, p. 47)] dependeria do conhecimento de sua causa. Isso, no entanto, fere a definição III de abertura da *Ética*, a qual estabelece a cabal independência no conceito de substância. Para Espinosa, a substância, em si e por si, não é condicionada a nada outro. Consequentemente, de volta à proposição VII, se a substância não é causada por outro, então, ela é causa de si. Isso significa que a essência da substância envolve sua própria existência, ou, em outros termos, à natureza da substância pertence o existir, ou seja, ela existe necessariamente. Já no interior da segunda parte da *Ética*, o que nos diz a definição II? “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a

coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, EII, def.II p. 125). Trata-se de uma definição sobre o que é pertencer à essência de algo. À primeira leitura, pode-se entender que nenhuma coisa existe sem essência. Isso parece óbvio e poderia ser aceito sem grandes dificuldades. No entanto, Espinosa está definindo mais. Expressando que dada a essência, a existência da coisa é posta e, retirada a essência, a existência da coisa é suprimida, o filósofo estabelece que não há existência de algo sem essência e nem há essência sem existência de algo. A vinculação entre essência e coisa em termos de posição de existência decorre do caráter afirmativo das essências, apresentado no *Tractatus de Intellectus Emendatione (TIE)*.

¹¹ Nele, explicita-se o conceito de definição genética, o qual oferece a essência do definido, exprimindo a causa que o produziu. Ora, mostrar a gênese do objeto nada mais é senão afirmar *essencialmente* como o objeto existe. Isto é, mostrar sua produção é afirmar sua essência e sua existência. Assim, a definição genética indica que entre essência e existência de uma coisa não há separabilidade. Em formulação ontológica e lógica, o *vice-versa* segue essa linha de raciocínio: tanto a coisa não pode ser nem ser concebida sem essência, quanto, reversivelmente, a essência não pode ser nem ser concebida sem a coisa. A dependência da existência em relação àquilo que pertence a sua essência e a dependência da essência em relação à existência daquilo de que é essência mostram a unidade que essência e existência constituem. Por isso, não há anterioridade da essência para com a existência e nem mesmo anterioridade da existência para com a essência. Elas, na verdade, surgem inseparável e unicamente juntas. O axioma I, por fim, proferindo que “A essência do homem não

11 Ver: [§92] a [§98] (ESPINOSA, 2015, p. 85-87).

envolve existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista” (ESPINOSA, 2015, EII, Ax. I p. 127), estabelece que é a ordem da natureza, ou seja, a ordem das causas que determina a existência ou a não existência do homem.

Voltando à demonstração da proposição x, nota-se que se trata de um raciocínio *per absurdum*. Compreendemos, então, que se à essência do homem pertencesse o ser da substância, o homem existiria necessariamente, pois a essência da substância envolve existência necessária. No entanto, isso é incoerente com o axioma I da Parte II, pois, como sabemos, a existência ou a inexistência humana depende apenas da ordem das causas. Embora a demonstração da proposição não se complete sem todas as suas bases demonstrativas, a definição II da Parte II parece ser o ponto chave do argumento. Ora, se Deus ou a substância fizesse parte da essência do homem, pela reversibilidade entre essência e existência, tanto a existência divina seria inconcebível sem o homem, quanto a existência humana seria inconcebível sem Deus – e isso é evidentemente estranho. O segundo escólio, porém, se voltará para esse problema. O absurdo da demonstração se configura quando a definição de pertencer à essência nos obriga a dizer que se o ser da substância pertencesse à essência do homem, o último existiria necessariamente. Note que o trecho da demonstração que faz remissão à definição II da Parte II e a primeira parte dessa definição, isto é, antes do ponto e vírgula, são, não por acaso, parecidíssimos¹². Com efeito, como quer o primeiro axioma de

12 Definição II da Ética II: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; [...]”. Trecho da demonstração da proposição x da Ética II: “Portanto, se à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, dada a substância, seria dado necessa-

De Mente, a existência humana não é necessária por sua própria essência, mas é necessária pela ordem da rede infinita de causas que a produziu¹³. No limite, Espinosa considera que se a substância constituísse a forma do homem, ele seria causa de si; o que é um absurdo.

Questionemos, contudo: a unidade e a inseparabilidade entre essência e existência, proposta pela definição II da *Ética II*, não faria do homem causa de si? Isto é, se dada a essência, a existência da coisa é posta e, se retirada a essência, a existência da coisa é suprimida, todas as essências, então, não envolveriam existência necessária? Não, nada o garante. Como veremos, o homem é constituído por modos, ou seja, pela definição V da *Parte I*, é aquilo que é em outro e concebido por outro. Conquanto na substância e nos modos haja a coesão entre essência e existência¹⁴, há, contudo, uma significativa diferença na maneira pela qual ela surge. No caso da substância, sua essência põe, como causa de si, sua própria existência. Isto é, essência e existência surgem unicamente juntas por uma autoposição causal, de tal maneira que a substância concebe a si mesma por si mesma. No caso dos modos, a essência põe a

riamente o homem [...]" (ESPINOSA, 2015, *EII*, def.II). Seria uma substituição de termos?

13 Para a aclaração dessa disposição ordenada da produção causal, cabe-nos o comentário de Luís César Oliva a respeito da proposição XXVIII da *Ética I*: "O fundamental para nós, nesta demonstração, é mostrar que a determinação divina universal trazida pelas proposições anteriores se estrutura em uma rede causal infinita. A imanência das coisas em relação a Deus não implica uma indiferenciação generalizada, mas, ao contrário, como se traduz em causalidade eficiente imanente, seu existir é uma ação diferenciadora infinita que abrange o infinito e o finito, garantindo a necessidade absoluta de todos os elos da cadeia" (OLIVA, 2015, p. 269).

14 Para a substância, a inseparabilidade e unidade de essência e existência é verificada pela definição de *causa sui*, isto é, pela Definição I da *Ética I*. Já para os modos, a inseparabilidade e unidade de essência e existência é comprovada pela definição de pertencer à essência, isto é, pela Definição II da *Ética II*.

existência como algo causado por outro, e não como causa de si. A essência e a existência modal surgem juntas como uma unidade concebida por outro. Por isso, a essência do modo envolve uma causa (imane) que é em outro e causada por outro, de tal maneira que essência e existência surgem como efeito. Assim, a existência de um modo pode ser concebida como não existente, pois sua essência não é causa de si mesma e de sua própria existência. A necessidade da existência dos modos é como coisa causada, isto é, pela ordem da natureza: causada por outro a essência de um homem, também será causada a existência desse homem.

O escólio que se segue dessa demonstração mostra a pretensão de Espinosa em propor outra demonstração para a mesma proposição. Seu préstimo vem em socorro da difícil aceitação do leitor em considerar a forma do homem como destituída do ser da substância. Aliás, como nota Macherey, a fórmula “ser da substância” (*esse substantiae*) é sinônimo de “natureza da substância” (MACHEREY, 1997, p. 102). Assim, Espinosa recorre à natureza de Deus e a suas propriedades para provar o absurdo que seria ter em conta a essência substancial do homem. Isto é, o homem, diferentemente de Deus ou substância, não é infinito, imutável, indivisível e tampouco único. O homem espinosano é, sem dúvida, limitado.

Reunindo o enunciado da proposição, sua demonstração e esse escólio, nota-se que o discurso do filósofo sobre o homem se dá em termos negativos. Espinosa nos diz o que o homem não é. E o que ele não é? Ele não é substância. O homem não é aquilo em que se concebe em si e por si sua essência e existência. Neste ponto, muitos leitores, sobretudo os cartesianos, já estariam estarrecidos. Contudo, cabe-nos perguntar: o que, então, o homem é? Passemos, assim, ao corolário:

Daí segue que a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus (ESPINOSA, 2015, EII, PX, corol.).

Este é o ponto da *Ética* no qual Espinosa inicia o discurso positivo sobre o homem, isto é, afirmando o que homem é. O corolário nos mostra que a recusa do ser da substância constituir a forma do homem implica dizer que ele é constituído por modificações. Note, além disso, que o filósofo não especifica quais são e quantas são tais modificações, pois esse é o objeto das proposições seguintes. O interesse do momento é estabelecer a constituição modal da essência humana como consequência da recusa de sua substancialidade. Isto posto, a demonstração do corolário segue-se desta maneira:

O ser da substância (*pela Prop. preced.*) não pertence à essência do homem. Esta, portanto (*pela Prop. 15 da parte I*), é algo que é em Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja (*pelo Corol. da Prop. 25 da parte I*), uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada (ESPINOSA, 2015, EII, PX, corol.,dem.).

No que concerne às bases demonstrativas, a proposição xv da Parte I diz que “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, EI, PXV p. 67). Contudo, haja vista que ela faz recurso à proposição anterior, a qual enuncia que “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida” (ESPINOSA, 2015, EI, PXIV p. 67), notamos que as proposições XIV e XV constituem um bloco argumentativo. Juntas elas demonstram, possuindo como lastro o primeiro axioma de *De Deo*, a unicidade de Deus e a imanência das coisas a Deus ou à substância na *Ética*. Ora, se a substância, causa de si, é única e existe necessariamente num registro imanente, logo, os modos, causados por outro, não podem ser nem ser concebidos sem a substância. Essa é, a

propósito, a base da afirmação do corolário da proposição xxv da Parte I. Diz seu enunciado: “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, EI, PXXV p. 91). As propriedades de unicidade e imanência da substância são condições para a compreensão da maneira pela qual causa de si e causado por outro se relacionam. Se Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as outras coisas, de tal maneira que de sua essência segue-se necessariamente tanto sua própria existência quanto a existência de todas as outras coisas, quais sejam, os modos. Dessa maneira, compreende-se que os modos nada são senão afecções dos atributos de Deus, pelos quais a essência divina se exprime de maneira certa e determinada.

Sendo assim, a demonstração do corolário explicita que se à essência do homem não pertence o ser da substância, então, resta-lhe apenas ser uma afecção da substância, ou seja, um modo certo e determinado da natureza divina. Implicitamente, o ponto chave dessa demonstração é o axioma I da Parte I. Sendo um importante operador lógico, tal axioma, ao estabelecer que tudo que é, ou é em si ou é em outro, distingue a totalidade da ontologia espinosana na *Ética*. A disjunção exclusiva nos obriga a diferenciar os veios da realidade entre substância e modos, entre causa de si e causado por outro, entre o que é em si e o que é em outro, entre o que é concebido por si e o que é concebido por outro. Dessa maneira, como a parte dita negativa da proposição x recusou a possibilidade do ser humano pertencer à *Natureza Naturante*¹⁵, isto é, de situar-se no campo próprio daquilo que é em si e concebido por si, ou seja, dos atributos da substância, que exprimem sua essência eterna e in-

15 Ver: Escólio da proposição xxix da *Ética* I (ESPINOSA, 2015, p. 97).

finita, cabe ao homem, portanto, pertencer à *Natureza Naturada*¹⁶ ou ao campo próprio das coisas que são em outro e concebidas por outro, ou seja, de tudo aquilo que segue da necessidade de cada um dos atributos de Deus e que sem eles não pode ser nem ser concebido. Em suma, a demonstração prova que o ser humano, por não ser substância, é modo ou, melhor dizendo, é constituído por modificações certas.

O segundo escólio, não por acaso a última consideração de Espinosa, é a égide de toda argumentação do conjunto da proposição x. Nas palavras do filósofo:

Pois meu intento aqui foi apenas dar motivo por que eu não disse que pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; não é de admirar, já que, sem Deus, as coisas singulares não podem ser nem ser concebidas, e contudo Deus não pertence à essência delas; mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido (ESPINOSA, 2015, EII, PX, esc2.).

Se a definição de pertencer à essência anunciasse meramente aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, consideraria-se apenas que nenhuma coisa existe sem essência. Este sentido nos levaria a dizer que o homem não pode ser nem ser concebido sem Deus, o que todos consideram como evidente. Entretanto, Espinosa define que pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não existe e, reversivelmente, aquilo que sem a coisa não existe. Isso nos obrigaria a dizer que, se o homem não pode ser nem ser concebido sem Deus, Deus

16 *Ibidem*.

não pode ser nem ser concebido sem o homem, o que é um absurdo. Em outros termos, se Deus pertencesse à essência humana, Ele seria inconcebível sem o homem assim como o homem seria inconcebível sem Ele. Portanto, é abstruso que o ser da substância pertença à forma humana.

Indaguemos, porém: sendo o homem uma expressão certa e determinada da essência da substância ou dos atributos divinos, a essência do homem e a essência da substância não seriam o mesmo? O escólio também se preocupa com tal confusão. A falta de atenção na ordem do *Filosofar*¹⁷ origina a inadequada interpretação da unicidade e da imanência da substância como uma espécie de panteísmo, isto é, o homem seria Deus ou todas as coisas seriam Deus. No entanto, essa leitura nos levaria de volta para o incorreto sentido da definição de pertencer à essência. Na verdade, a essência da substância e a essência dos modos são diferentes. Isso fica claro pelas definições da Parte I e pela distinção da realidade imanente ou em substância ou em modo. A relação de imanência das coisas para com Deus é tal que a produção dos modos nada mais é senão infinitas modificações precisas dos atributos de Deus ou da essência mesma da substância. Os modos¹⁸ são essências singulares,

17 Trecho do escólio ao corolário da proposição x da *Ética* II: “a causa disso [crer que a Natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas] creio ter sido que não se ativeram à ordem do *Filosofar*” (ESPINOSA, 2015, 2015, EII, PX, esc2. p. 143).

18 Mais precisamente, os modos finitos. Segundo Marilena Chauí, a ontologia de Espinosa na *Ética* apresenta uma relação tal que Deus causa a si mesmo, causando seus atributos; os atributos causam os modos infinitos imediatos; os modos infinitos imediatos causam os modos infinitos mediatos; os modos infinitos mediatos causam os modos finitos; e os últimos, por fim, causam-se uns aos outros. Assim, no caso do atributo extensão, por exemplo, os modos finitos (corpos) são indivíduos constituídos por relações de movimento e repouso (CHAUI, 1995. p. 51).

isto é, finitas e de existência determinada¹⁹, não se tratando, portanto, da essência divina em sua integridade. Justamente por isso, há que se considerar que entre essência da substância e essência dos modos há sintomática diferença. Basta considerar, se ainda houver confusão, que nenhuma característica divina é também característica do homem. Sendo assim, o homem, constituído por modos, é uma (ou mais) modificação singular, finita²⁰ e de existência determinada, da essência da substância, de tal maneira que a essência de Deus não constitui a essência humana²¹.

O conjunto da proposição x da Parte II, assim, marca grande ruptura com o pensamento metafísico das *Meditações*. Espinosa, desenvolvendo um conceito *sui generis* de substância, não apenas nega a existência do pluralismo substancial, mas enjeita a concepção de que o homem seja composto por algum gênero ou algum número de substâncias. A constituição do ser humano são expressões singulares da essência de Deus ou de uma substância que existe necessariamente e age só pela necessidade de sua própria natureza. Por essa razão, a onipotência divina

19 Definição VII da Ética II: “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015, EII, def. VII, p. 127).

20 O infinito e o finito não são medidas temporais, mas dizem respeito ao tipo existência. Para Espinosa, o tempo é um instrumento intelectual para medir a duração, funcionando por comparação entre as coisas. Ver a distinção entre substância, modo, duração e eternidade na Carta N° 12 (Carta sobre o Infinito) (ESPINOSA . 1973, p. 381).

21 Espinosa está mostrando já no escólio da proposição III da Ética II que o equívoco em considerar o homem e Deus como o mesmo produz o preconceito de comparar a potência de Deus com a potência dos Reis. Por isso, diz o filósofo: “Pois ninguém poderá perceber corretamente o que quero dizer se não tiver grande cuidado em não confundir a potência de Deus com a humana potência dos Reis ou com seu direito” (ESPINOSA, 2015, EII, PIII, esc., p. 131).

nada cria por liberdade da vontade²². Deus é dito livre apenas porque, como causa de si, existe a partir da só necessidade de sua natureza e, independente de como é na sua concepção e no seu conceito, determina-se por si só a agir²³.

A radicalização da distinção entre alma substancial e corpo substancial também encontrará sua desaprovação em Espinosa. Ora, Descartes, ao conceber *res cogitans* e *res extensa* em absoluta separação, recorreu, tanto nas *Meditações*²⁴ quanto no tratado *As Paixões da Alma*²⁵, à glândula pineal (“uma pequeniníssima glândula instalada na base do cérebro humano, servindo de sede corporal para a alma do homem” (CHAUI, 1995, p. 57)) como elemento de união substancial e de comunicação entre corpo e alma. De fato, a recusa da essência do homem como substância e sua consequente constituição modal destinam as proposições seguintes de *De Mente* a enunciarem que o homem é constituído por modos certos do atributo pensamento – e, por isso, é Mente – e por modos determinados do atributo extensão – e, por isso, é Corpo –, de tal maneira que o objeto da ideia que constitui a essência da Mente é o Corpo, isto é, a

22 Como dizem as primeiras linhas da demonstração da proposição xxix da *Ética* I: “Tudo que é, é em Deus (*pela Prop. 15*), e Deus não pode ser dito coisa contingente, porque (*pela Prop. 11*) existe necessária e não contingentemente [...]” (ESPINOSA, 2015, EI, pxxxix, p. 95).

23 Definição VII da *Ética* I: “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015, EI, def. VII, p. 47).

24 Ver: DESCARTES, 1987-1988, §34. p. 71 e 71.

25 Art. 30. “Que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente” e Art. 31. “Que há uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes” (DESCARTES, 1987-1988, p. 88 e 89).

Mente humana é ideia do Corpo humano de que é *Mente*²⁶, dedução essa que evidentemente se figura como divergente com a de Descartes em ambos os textos. Contudo, é no prefácio da Parte v (“*De Libertate Humanâ*”) da *Ética*, assegurado pela própria negação do homem como substância, onde Espinosa recusa abertamente tais concepções cartesianas:

[...] Que entende, pergunto, por união da *Mente* e *Corpo*? Que conceito claro e distinto tem ele do pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade? Deveras, eu queria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas ele concebera a *Mente* tão distinta do *Corpo* que não poderia assinalar nenhuma coisa singular nem dessa união, nem da própria *Mente*, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, *Deus* (ESPINOSA, 2015, EV, pref., p. 521).

Pensada pela ordem geométrica, a proposição x guia o percurso dedutivo não apenas da inovadora união modal entre *Mente* e *Corpo* do homem, mas, através dela, habilita também a *Ciência dos Afetos*. Ora, são os argumentos ditos negativos e positivos da proposição x de *De Mente*, ao considerarem que o ser humano não é substância, mas é uma modificação imanente de *Deus sive Natura*, que restituem ao homem seu estatuto integralmente natural, certificando que as leis que regem a natureza humana devem ser entendidas pelas leis naturais e, destarte,

26 As proposições XI, XII, e XIII da *Ética* II deduzem a natureza da união entre *Mente* e *Corpo*. Assim, após o corolário da proposição XIII afirmar que o homem consta de *Mente* e *Corpo*, dizem as primeiras linhas do subsequente escólio: “Disso não somente entendemos que a *Mente* humana é unida ao *Corpo*, mas também o que se há de entender por união de *Mente* e do *Corpo*. Na verdade, ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso *Corpo* adequadamente” (ESPINOSA, 2015, EII, PXIII esc., p. 149).

destruindo o império humano no império da Natureza (*imperium in imperio*)²⁷. E, como já observamos, propiciando, assim, as concepções de servidão e liberdade da *Ética*.

A recusa do homem como substância, causa de si e em si, e a conseqüente afirmação de sua constituição modal, em outro e por outro, ou, ainda, o conjunto da proposição x da Parte II, extenso em linhas e denso em conteúdo, é, portanto, componente vital para a compreensão das ocorrências da realidade ou da totalidade do real espinosano na *Ética*.

27 MACHEREY, 1997, p. 99: “L'énoncé de cette double thèse [la forme négative et la forme positive] répond à une visée manifeste constamment réaffirmée tout au long de l'Éthique: il faut restituer à l'être humain son statut intégralement naturel, et ainsi couper court aux tentations isolationnistes qui, en le dotant d'une essence dont les caractères et les propriétés seraient littéralement extraordinaires, voudraient en faire 'comme un pouvoir dans un pouvoir' (tanquam imperio in imperio). Or il doit être bien clair que la nature humaine ne bénéficie d'aucun privilège de cette sorte qu' la mettrait à part de la nature des choses”. Além disso, ver prefácio da *Ética* III (ESPINOSA, 2015, p. 233-235).

THE REFUSAL OF MAN AS A SUBSTANCE IN PROPOSITION X OF SPINOZA'S ETHICS II

ABSTRACT: The goal of this paper is to comment, in every possible way, the way Spinoza argues in the set of proposition x of Part II the refusal of man as a substance. Situating Spinoza in the cartesian philosophical tradition, in which man is conceived as a substantial composition, we will see how the philosopher promotes a rupture and diverges from it. Besides that, given that the set of proposition x of Part II lies in an geometric demonstrated Ethic, we will consider the consequences of the refusal of man as substance for some points subsequently treated in the book, as the modal constitution of man, the union of Body and Mind and the Science of Affections.

KEYWORDS: being of substance, man, to constitute, to pertain, refusal, Spinoza

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. (2001). “A definição real na abertura da *Ética* I de Espinosa”. *Cad. Hist. Fil. Ci., Série 3*, v. II, n. 1, jan.-jun., p. 8-28.

DESCARTES, R. (1987-1988). *Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Introdução de Gilles Gaston-Granger; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

ESPINOZA, B. (2015) *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (2015) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano de Novaes Rezende. Campinas, SP: Editora Unicamp (Coleção Fausto Castilho Multilíngues da Filosofia).

_____. (1973). *Correspondência*. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial (Coleção Os Pensadores).

MACHEREY, P. (1997) *Introduction à L'Ethique de Spinoza. La deuxième partie: La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

OLIVA, L.C.G. (2015). “Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa”. In: *Discurso*, Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 45/2, p. 249-272.

PAULA, M.F. de (2009). *Alegria e Felicidade: o processo liberador em Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Depto. de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

SHAKESPEARE, W. (2009). *154 SONETOS*. Edição comemorativa dos 400 anos da 1ª edição 1609-2009. Tradução de Thereza Christina Rocque de Motta. Rio de Janeiro: Editora Ibis Libris.

O CARÁTER IMAGINATIVO DA MEMÓRIA NO LIVRO II DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Eliakim Ferreira Oliveira
Graduando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: O presente artigo busca, a partir da leitura das proposições 17 e 18 do livro II da *Ética*, inserir Espinosa na tradição filosófica que trata a memória como uma faculdade de caráter fundamentalmente imaginativo. Essa tradição tem destaque na modernidade com Descartes, cujo modelo físico de explicação dos mecanismos da memória é, segundo nossa leitura, aquele em voga no século XVII e o mesmo que serviu de base para a chamada *pequena física* da *Ética*, da qual depende a demonstração das proposições 17 e 18 do livro II.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Descartes, Santo Agostinho, pequena física, memória, imaginação.

*Murmuro para mim mesma:
“É tudo imaginação!”
Mas sei que tudo é memória...
Cecília Meireles*

Tratar da memória é tão complicado quanto encontrar caminhos num labirinto escuro tendo em mãos apenas uma lanterna com defeito: os caminhos acendem à nossa frente, para logo se apagarem à retaguarda¹. É tarefa árdua pôr no devido lugar, meter na ordem da definição ou do conceito, algo que, por um lado, é muito presente – está em nós a todo o momento –, mas que, pela própria confusão de recordações, se ausenta, e nos desobedece. Como falar da faculdade (e talvez já estejamos, por descuido, definindo) do ir e vir das lembranças, da presença e da ausência, que tanto nos traz os acontecimentos ordinários quanto os mais sofisticados conhecimentos? A memória é um problema, e não qualquer problema: é um problema filosófico. E se é filosófico é por estar pontilhando a história da filosofia. É difícil, por exemplo, falar de memória sem que venha à lembrança o livro x das *Confissões*, de Santo Agostinho. Se aqui a trama do texto se constrói em busca de um espanto

1 Este trabalho foi escrito durante a disciplina “História da Filosofia Moderna I”, ministrada na graduação do Departamento de Filosofia da USP pelo prof. Luís César Oliva, no primeiro semestre de 2016. É ao prof. Luís César, aliás, a quem eu agradeço as correções e sugestões que tornaram este trabalho possível, inclusive a sugestão de publicá-lo. Também agradeço ao colega e amigo Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza (USP), a quem devo nada menos que o tema deste trabalho, nascido de agradáveis discussões a respeito da filosofia de Espinosa. E, por fim, agradeço ao prof. Lorenzo Mammì (USP) e a meu orientador, prof. Carlos Eduardo de Oliveira (USP), por me auxiliarem no estudo das obras de Santo Agostinho.

Versos extraídos de “Memória”: In: MEIRELES, 2013, p. 53.

modesto diante da *memória* é por ter em mente que espanto mesmo é a *memória agostiniana*, que não é apenas a confusão do retorno das coisas passadas, mas uma espécie de colosso de dentro de nós. Afinal, ela é imensa (“*quem poderia alcançar seu fundo?*” (AGOSTINHO, 2017, p. 260)). Tão imensa que nela pode caber uma cidade: a Milão de 387 (BROWN, 2006, p. 90), por exemplo, como Agostinho nos diz em *De quantitate animae* (AGOSTINHO, 2008, p. 267). De que modo pode, então, caber na alma?² Essa pergunta o bispo de Hipona faz, em certa medida, pela capacidade da memória de reter tão grandes imagens, muito maiores que o corpo humano. É notável, nesse sentido, a *porção imaginativa* da memória de Agostinho³. É que da abundância dos sentidos retiramos inúmeras imagens das coisas que experimentamos, e até, com base naquilo que acreditamos ter experimentado, fabricamos outras imagens (AGOSTINHO,

2 (AGOSTINHO, 2017, p. 260). “E essa faculdade é de minha alma, pertence à minha natureza, mas nem eu posso abarcar tudo o que eu sou. Logo, a alma é estreita demais para conter a si mesma”.

3 É importante dizer *porção*. A memória em Agostinho é dupla: ela tanto é imaginativa, formada pelas imagens dos sentidos, quanto intelectual, sendo referida tanto ao passado quanto ao futuro. Isso é tão patente que, em *De quantitate animae*, por exemplo, a memória ocupa dois graus do processo de interiorização ou ascensão da alma a Deus. O quarto grau da alma é, justamente, a memória intelectual, a que recorremos para o *recolhimento* do conhecimento inteligível. Sobre isso, nota Étienne Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, pp. 206–207: “Ela aparece ainda mais surpreendente se passamos da ordem sensível à ordem inteligível. Somos surpreendidos ao encontrar tantas lembranças conservadas em nós, como se os objetos mesmos tivessem sido incorporalmente transportados para dentro do nosso pensamento”. Sobre a particularidade da memória agostiniana, também comenta Roland Teske: “The topic of memory in Augustine’s thought includes much of his philosophy of mind, for memory is not a distinct power or faculty of the soul, but the mind itself, from which memory, understanding, or will are distinguished only in terms of their different activities” (“Augustine’s philosophy of memory”. In: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001).

2017, p. 260); e todas elas nós armazenamos no “*grande abrigo da memória*” (AGOSTINHO, 2017, p. 259). A memória, com isso, se apresenta como uma espécie de reservatório dos sobejos da imaginação, tendo, dessa maneira, por uma parte, acentuada dimensão corpórea, uma vez que essas imagens se formam a partir da atuação dos sentidos. Ora, usar-se da imaginação para explicar a memória, ou ao menos relacionar a atividade de uma à da outra, não é exclusividade de Agostinho nem da Antiguidade Tardia. Na verdade, parece ser sintomático, na história da filosofia, descrever a atuação da memória relacionando-a à imaginação. Há na modernidade⁴ um caso emblemático: é digno de nota que no tratado *d’As paixões da alma*, de Descartes, o artigo 42, que dispõe sobre “*como encontramos em nossa memória as coisas de que nos queremos lembrar*”, seja seguido precisamente pelo artigo 43, que dispõe de “*como a alma pode imaginar*”. O mecanismo da imaginação parece idêntico ao da memória, e o fundamento físico é, sem sombra de dúvida, o mesmo: as imagens das coisas, recordadas ou inventadas, são marcadas em poros do cérebro a que se dirigem os *espíritos animais* – isto é, os fluidos que animam o corpo –, cujo movimento se deve à agitação da glândula pineal, sede da alma e ponto de união com o corpo⁵. Não nos atenhamos, no entanto,

4 Marilena Chaui diz, a propósito, que, no século xvii, imaginação poderia significar também memória. Diz a filósofa em *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 34: “No século xvii, ‘imaginação’ não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro”.

5 *As paixões da alma*, art. 42: “(...) quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que queremos nos lembrar; pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, a maior facilidade que

aos detalhes desse mecanismo. Notemos, sim, que em Descartes há íntima relação entre memória e imaginação, e que, no tratado d’*As paixões da alma*, o filósofo francês cuida de começar pela memória para só, então, tratar da imaginação. Caberia a seguinte pergunta: a imaginação está sujeita à memória ou é simplesmente mais fácil entender a imaginação após entendermos a memória, uma vez que seus mecanismos são muito semelhantes? Aqui não nos importará responder a essa questão. O que nos importará é que, se Descartes apresenta em primeiro lugar a memória e em segundo a imaginação, outro filósofo da modernidade, contemporâneo do francês, fará exatamente o contrário: Espinosa, na parte II de sua *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, demonstra a proposição em que a memória é definida logo após ter demonstrado a proposição em que definiu e caracterizou a imaginação. Ora, uma coisa é uma *Ética* escrita à maneira geométrica – a “*verdadeira e melhor via de ensinar*” (Meyer. In: ESPINOSA, 2007, p. 108)⁶ –, outra é um tratado escrito por meio de artigos. Tenhamos em conta, desse modo, que a ordem na *Ética* é fundamental: a demonstração da proposição cujo escólio define memória depende, fundamentalmente, da demonstração do corolário da proposição precedente, que caracteriza a atividade imaginativa, e que, pelo modo geométrico, só poderia ser-lhe anterior. Não nos esqueçamos de que o

os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem” (DESCARTES, 1996, p. 156); art. 43: “(...) quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se de maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada” (*id, ibid*).

6 Como nos disse, sob o aval de Espinosa, o fiel amigo Luís Meyer, no prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*. Descartes, aliás, dissera algo parecido. Lá está, no sétimo lugar das *Segundas objeções*: “A síntese [...], por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos [...], demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões [...]” (DESCARTES, 1996b, p. 371).

velho Descartes preferia a “*análise: o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta*” (DESCARTES, 1996b, p. 370); enquanto o jovem Espinosa dos *Princípios da filosofia cartesiana* já denotava sua predileção pela *síntese*. E mesmo numa obra primeva como o *Tratado da emenda do intelecto* (TIE), que, ao inverso da *Ética*, termina em Deus, a memória vem depois da imaginação, sendo-lhe, portanto, consequente. A questão para nós será, então, como se dá, na *Ética*, essa consequência, isto é, de que maneira a definição da memória depende da caracterização da atividade imaginativa. Para responder a essa questão será indispensável a leitura cuidadosa das proposições 17 e 18 da parte II da *Ética* de Espinosa.

Mas antes de mergulharmos de vez na *Ética*, façamos uma pequena parada no TIE. O que ele nos diz sobre a memória, por exemplo? Além de nos dizer que é *corpórea* (§82), também nos diz que ela se debruça sobre *coisas singulares*, e, para explicar por que se debruça sobre coisas singulares, fala-nos de como a *imaginação* é afetada:

A imaginação, com efeito, é afetada apenas por singulares; pois se alguém houver lido, por exemplo, apenas uma Fábula de amor, haverá de retê-la otimamente enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque, então, ela vige sozinha na imaginação, mas se são muitas do mesmo gênero, imaginamos todas ao mesmo tempo e facilmente elas são confundidas (ESPINOSA, 2015, TIE, §82, p. 79).

Dois pontos, aqui, nos levam diretamente à parte II da *Ética*. O primeiro é que a definição de *coisa singular* é, podemos dizer, a principal tarefa da parte II. Como bem nos indica Marilena Chaui: a parte II é um esforço de “demonstrar por que e como a mente é um modo singular do atributo pensamento [...]” (CHAUÍ, 1999, p. 758). É, portanto, na parte II que Espinosa nos dará a definição de coisa singular: Def. 7 “*Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se*

vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015, p. 127). Temos, então, que essas coisas singulares é que formam a memória ao afetarem simultaneamente (ao mesmo tempo) a imaginação, sendo, portanto, causa, em simultâneo, de um único efeito. Essa noção de simultaneidade na formação da memória, que no TIE é exemplificada pelas muitas fábulas de mesmo gênero que afetam a imaginação⁷, é o nosso segundo ponto, o qual remete não apenas à definição 7 da *Ética* II, mas à nossa proposição 18, esta que nos dirá o que é, afinal, a memória: “Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo [isto é, por coisas singulares que concorrem para uma única ação], quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros” (ESPINOSA, 2015, p. 169). E de que modo isso é a memória? O “ostensivo” mas nem tão “polêmico”⁸ escólio nos responderá: isso é a memória porque ela “é nada outro que alguma concatenação de ideias [quais sejam, afecções simultâneas] que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (ESPINOSA, 2015, p. 171). Mas não nos esqueçamos: esta é uma *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. Se estamos propondo, temos que demonstrar. Para isso, é preciso que retornemos à proposição imediatamente anterior.

7 E se há dúvida quanto a isso, basta que se leia o §83, na sequência: “O que será, portanto, a memória? Nada mais que a sensação das impressões do cérebro, SIMULTANEAMENTE [grifo nosso] com o pensamento em determinada duração da sensação, o que a reminiscência também mostra”. (ESPINOSA, 2015 TIE, p. 79)

8 Talvez uma exceção à caracterização de Deleuze: “Os escólios são ostensivos e polêmicos”. É claro que nosso comentário é humilde. O texto de Deleuze é, de fato, muito interessante. É difícil discordar de que os escólios “formam por si só um livro da Cólera e do Riso, como se fosse a contra-Bíblia de Spinoza”. In: DELEUZE, 1997, p. 4.

Se excetuarmos a aparição no escólio da proposição 10^o, é na proposição 17 que Espinosa introduz a noção de *contemplação*:

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo (ESPINOSA, 2015, p. 165).

Sendo a demonstração “patente” ou não, é necessário que recorramos à proposição 12 da mesma parte e ao corolário da proposição precedente. Foi demonstrado, na proposição 12, que “*o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia*” (ESPINOSA, 2015, p. 147). Em outros termos, por ser a Mente ideia do Corpo, ela é apta a perceber tudo que se passa no Corpo, na medida em que ele é causa parcial disto que se passa nele, de tal maneira que, ser ideia do Corpo, é também ser ideia deste poder causal⁹. Ora, pelo corolário da proposição precedente, a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos juntamente com a natureza de seu corpo; dessa maneira, a Mente terá, como dito, a *ideia existente em ato que envolve a natureza do corpo externo*. Se a ideia é existente em ato, ela não exclui a existência ou a presença da natureza do corpo externo; pelo contrário, põe-na. Logo, a Mente contemplará esse corpo externo como existente em ato ou presente até que o Corpo seja afetado por uma afecção que faça o contrário, isto é, que exclua a presença desse corpo. Note que essa ideia

9 Como nos indica Luís César Oliva em OLIVA, 2008, p. 48.

10 OLIVA, 2008, p. 49: “Por ser ideia do corpo, a Mente percebe o que se passa nele, já que ele é causa (ainda que parcial) disto que se passa nele e, portanto, ser ideia do corpo é ser ideia também deste poder causal”.

de corpo externo, isto é, essa representação, envolve um juízo de existência: ter a ideia da afecção de um corpo externo é, imediatamente, afirmar a existência ou presença atual desse corpo¹¹. Em outros termos, contemplar a afecção do corpo é a Mente perceber um acontecimento no Corpo; mas o Corpo não é causa única desse acontecimento; a ele se une um corpo externo. É, portanto, um acontecimento singular e complexo, porque envolve mais de uma natureza. Assim a Mente contempla o corpo afetante como presente, isto é, como existente em ato. Isso nos pareceria estranho, talvez, se a proposição 12 não nos tivesse dado essa garantia.

A falta de estranheza na demonstração da proposição 17, no entanto, é compensada pelo desconforto provocado pelo corolário: “*A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes*” (ESPINOSA, 2015, p. 167). Note bem: *ainda que não existam nem estejam presentes*. Ora, que propriedade canhestra! Espinosa está nos dizendo que contemplamos os corpos mesmo que os corpos não estejam lá para serem contemplados. Haveria, então, na contemplação algo de alucinatório? É isso que nota Pierre Macherey quando afirma que é o “caráter propriamente alucinatório desse complexo perceptivo” (MACHEREY, 1997, p. 179) que inicia o corolário da proposição 17. Mas será que é tão canhestro assim? Nem tanto. Se recorrermos à *pequena física* da *Ética*, perceberemos que, na verdade, o “caráter alucinatório”

11 Como comenta MACHEREY, 1997, p. 177: «Or cette représentation est aussi immédiatement associée à un jugement d'existence qui affirme la présence actuelle du corps extérieur par lequel le corps humain est affecté, et ceci suivant une dynamique interne qui semble projeter l'acte perceptif au-delà de lui-même et de ce que comprend effectivement l'idée du corps.»

da contemplação é, perfeitamente, demonstrável. E demonstrável, como veremos, pela *física* da época, a mesma que nos garantiu, há pouco, as *singularidades* do tratado d’*As paixões da alma*.

É comum, na *Ética*, que os postulados se refiram a fatos da experiência. É a genuína experiência, a propósito, que os seis postulados da parte II, que completam a chamada *pequena física* da *Ética*, invocam. O postulado 5, por exemplo, a que o corolário da proposição 17 remete, nos diz que “*quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície dessa última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impe- liu*” (ESPINOSA, 2015, p. 161-163). Qualquer semelhança com o mecanismo de formação da memória e da imaginação no tratado d’*As paixões da alma* não é mera coincidência. Os *fluidos* bem poderiam ser os *espíritos animais*, as *partes moles*, o *cérebro*, e a impressão dos vestígios muito se assemelha àquelas marcas que, n’*As paixões da alma*, dão-se nos *poros* do *cérebro*¹². O que Espinosa faz, aqui, é recorrer a um modelo físico em voga

12 Não podemos perder de vista, porém, que, apesar da semelhança geral entre os modelos de explicação da formação do processo imaginativo, o fundamento se difere totalmente: enquanto Descartes precisa afirmar a existência de uma glândula em que se une corpo e alma para explicar o movimento dos fluidos, Espinosa usa um axioma que dispõe do movimento de corpos simples em geral. O pano de fundo é o fundamento da *Ética*, que, demonstrando a unicidade substancial, não poderia adotar uma solução como a cartesiana, isto é, uma que postula a união entre duas substâncias distintas. Na *Ética*, aliás, para estabelecer a união entre dois modos como Corpo e Mente – modos, não substâncias –, basta que se demonstre que a Mente é ideia do Corpo. Além disso, é importante lembrar que Espinosa não poupa críticas ao modelo cartesiano. No prefácio ao livro V da *Ética*, por exemplo, a crítica ao modelo é das mais duras: “Eis (tanto quanto posso conjecturar de suas próprias palavras) a opinião desse Homem brilhantíssimo, e que dificilmente eu acreditaria ter partido de tão grande Homem, fosse ela menos aguda. E decerto não posso admirar-me o bastante que um Filósofo, que firmemente sustentara nada deduzir senão de princípios conhecidos por

na época para explicar os mecanismos imaginativos no interior da *Ética*. Sobre isso, Macherey, cita, por exemplo, a influência do “conhecimento da anatomia humana no momento em que Espinosa redigiu sua *Ética*” (MACHEREY, 1997, p. 181) e Martial Guéronult afirma, a propósito das ideias científicas que inspiraram a teoria espinosana exposta na *pequena física*, que para entendê-la “é necessário referirmo-nos às pesquisas dos contemporâneos acerca da dinâmica dos sólidos, especialmente àquelas que concernem ao problema dos centros de oscilação, bastante célebre na segunda metade do XVII” (GUÉROULT, 1974, p. 171). Ora, o axioma 2 após o corolário do lema 3, que é também invocado pelo corolário da proposição 17, é influenciado pelas mesmas ideias. Assim, nos diz que

Quando um corpo em movimento atinge outro em repouso e não pode movê-lo, é refletido de tal maneira que continua a mover-se, e o ângulo da linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso que foi atingido será igual ao ângulo que a linha do movimento de incidência formou com o mesmo plano (ESPINOSA, 2015, p. 155).

Como nos diz Éricka Marie Itokazu com relação aos comentários de Guéronult, são “as considerações acerca das descobertas do Huygens, acompanhadas de perto por Espinosa” (ITOKAZU, 2006, p. 119) que permitem ao filósofo essa concepção de movimento. Nesse sentido, é toda essa *ciência* da época que possibilita a demonstração do corolário da proposição 17: as afecções dos corpos externos levam as partes fluidas do corpo humano a atingirem as partes moles e, desse modo, deformarem sua superfície; as partes fluidas, ao retornarem a seu movimento espon-

si mesmos e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes repreendera os Escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas, adote uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” (ESPINOSA, 2015, p. 521).

tâneo e reencontrar tais superfícies, serão refletidas igualmente, afetando o corpo humano da mesma maneira. E com isso a Mente contemplará de novo as afecções do corpo externo como presentes, tal como fora demonstrado na proposição 17. Se empregarmos as palavras usuais, ou as palavras da época, podemos chamar as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos de *imagens das coisas*. É isso que nos diz o escólio: “*quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina*” (ESPINOSA, 2015, p. 169). Dessa forma, pelo fundamento da proposição 17 na *pequena física*, imagem pode ser definida como a marca no Corpo humano deixada por corpos externos. Essas marcas podem ou não ser fiéis, mas em si mesmas nada têm de erro, como o escólio nos esclarece. E o que é, portanto, no livro II da *Ética*, a imaginação? É a contemplação dos corpos externos por imagens ou, como bem comenta Luís César Oliva, a “afirmação da presença de coisas singulares externas” (OLIVA, 2008, p. 52). E se isso é, no livro II, contemplar, também se pode dizer que contemplar é conhecer como um singular, tema que, aliás, tem, como vimos, primazia no livro II da *Ética*.

E o que isso tem a ver com a memória? Que relação há entre a memória e a “afirmação da presença de coisas singulares externas”? Ora, a memória é, em parte, isso, ou, melhor dizendo, isso é parte da memória. Se retornarmos à proposição 18, veremos que isso é evidente. Como vimos, a proposição 18 nos diz que “*se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros*” (ESPINOSA, 2015, p. 169). Apenas lendo o enunciado da proposição, já notamos que essa recordação em que consiste a memória entra em jogo em duas ou mais imaginações simultâneas ou, bem poderíamos dizer, vestígios simultâneos. É isso que a proposição 18 demonstra remetendo unicamente ao corolário da proposição 17: pelo corolário, já sabemos que a Mente imagi-

na porque o Corpo humano “*é afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetado quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo*” (ESPINOSA, 2015, EII, P18, dem., p. 169). E se a Mente imaginar, então, dois corpos simultaneamente? O que ocorrerá é que, quando ela imaginar um, *imediatamente se recordará do outro*. Em outros termos, a afirmação da presença simultânea de duas ou mais coisas singulares externas implica que, afirmando a presença de uma, recordar-se-á imediatamente das outras. E esse caráter de simultaneidade das afecções nos permite entender a memória como a imaginação do tempo (BOVE, 1996, p. 19) ou uma ordenação ou concatenação de ideias em sequência e, portanto, em termos temporais. Isso Espinosa nos dirá no escólio da proposição 18. Mas não é qualquer tipo de concatenação de ideias. Em primeiro lugar, concatenam-se as ideias que *envolvem* a natureza dessas coisas que estão fora do Corpo, mas não são ideias que nos *explicam* a natureza dessas coisas. A proposição 16 da parte II nos ajuda a entender isso: “*A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo*” (ESPINOSA, 2015, p. 163). E desse *envolver a natureza do Corpo humano* e, ao mesmo tempo, *do corpo externo* se segue que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição de nosso próprio corpo que a natureza desses corpos externos (como é dito no corolário 2 da mesma proposição). Segue-se também que essa concatenação de ideias em que consiste a memória não é conforme a ordem do intelecto, na medida em que, não podendo explicar a natureza desses corpos, não os percebe por suas causas primeiras, e, assim, não os conhece *adequadamente*.

E note também que a recordação não depende da semelhança entre as coisas recordadas. Isso é evidente se pensarmos na concatenação de ideias que ocorre quando utilizamos a linguagem, que é citada

por Espinosa como um tipo de imaginação a partir da concatenação de ideias. Nós, falantes de português, dizemos ou lemos *maçã*, e logo nos vem à memória um fruto vermelho, quase esférico, afundado nas exterminados. E que semelhança há entre esse fruto que acabamos de descrever e o som ou a figura da palavra *maçã*? Nenhuma. O que há é a simultaneidade entre a imagem que é o som ou a figura da maçã e a imagem que é a maçã tal como a descrevemos, de modo que a presença de uma leva, imediatamente, à presença da outra. E veja que há nisso também uma relação de hábito: quando dizemos ou lemos *maçã* temos a imagem desse fruto que descrevemos; mas a temos por estarmos habituados à língua portuguesa, o que muito possivelmente não ocorreria com alguém que tivesse tido pouco ou nenhum contato com essa língua. Desse modo, cada qual chega a um pensamento a partir de outro conforme a ordem das imagens das coisas em seu corpo. Se um soldado vir, por exemplo, vestígios da pegada de um cavalo na areia, logo lhe virá o pensamento de um cavaleiro, e então o pensamento da guerra etc. Se for um camponês, no entanto, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, do feno etc. É notável que o uso da linguagem e o campo em geral dos *signos* – estes que, por definição, remetem a algo outro (como o fazem a palavra *maçã* ou a pegada do cavalo) – serem exemplos usados por Espinosa para delinear o âmbito da imaginação como concatenação de ideias nos permite interpretar o “mundo da percepção” como sendo, em si mesmo, ordenado como uma linguagem. Essa é a interpretação, por exemplo, de Macherey (1997, p. 191), que acrescenta, ainda, que “isso revela o pouco valor racional que Espinosa concorda em reconhecer nesses encadeamentos verbais da linguagem, cuja significação é sempre circunstancial, e não pode ser fixada de maneira definitiva” (*Ibidem*), de modo que cada um sempre entenderá

o sentido das palavras à sua maneira, isto é, “segundo sua própria experiência individual” (*Ibidem*).

Dessa maneira, Espinosa nos mostrou, à roda de uma longa tradição filosófica, o caráter imaginativo da memória. É importante notar, porém, que, apesar de se inserir nessa tradição, a sua *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* parte de fundamentos metafísicos totalmente distintos, que não poderiam, de modo algum, resultar na gigantesca memória agostiniana, imaginativa e intelectiva, que praticamente se estende a toda a *grandeza* da alma; nem resultar, obviamente, em uma memória como a cartesiana, isto é, uma cuja explicação precise recorrer a um elemento de união substancial, como a glândula pineal, em que a alma se une com o corpo e, desse modo, substância pensante com substância extensa. Espinosa, como a *Ética* bem nos apresenta, parte da demonstração da unicidade da substância (*Deus sive Natura*¹³), *causa sui* e produtora de todas as realidades, tanto infinitas quanto finitas, e, assim, por uma longuíssima cadeia demonstrativa, pode chegar aos modos ou afecções, às coisas singulares, à Mente como ideia de Corpo, à estranha *pequena física* do século XVII, às características da formação da imaginação e, por fim, ao ponto que tentamos elucidar, isto é, o caráter imaginativo da memória, cujas recordações, ou *concatenação de ideias*, são resultados de nada mais que a experiência individual – a ordenação das imagens do corpo de cada homem pelo costume de cada um. Não sabemos se Hegel exagerou ao dizer “que a modernidade começa com Espinosa e que sem ele nenhuma filosofia é possível” (CHAUI, 1995, p. 9). Mas é certo que com Espinosa uma novíssima tradição filosófica se inicia.

13 “Deus, ou seja, a Natureza”.

THE IMAGINATIVE CHARACTER OF MEMORY IN BOOK TWO OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: This paper aims, based on the reading of the propositions 17 and 18 of book two of *Ethics*, to include Spinoza in the philosophical tradition that treats memory as a faculty fundamentally imaginative. This tradition has prominence in modernity with Descartes, whose physical model to explain the mechanisms of memory is, according to our interpretation, the one which was in vogue in the 17th century and it even served as the basis for the called *little physics* of *Ethics*, which depends on the demonstration of the propositions 17 and 18 of book two.

KEYWORDS: Spinoza, Descartes, Saint Augustine, little physics, memory, imagination.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. (2008). *A grandeza da alma*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus (Coleção Patrística; 24).

_____. (2017). *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.

BROWN, P. (2006). *Santo Agostinho: uma biografia*. 4. ed. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Record.

CHAUÍ, M. (1995). *Espinoza: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna (Coleção Logos).

_____. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinoza*, vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1997). "Spinoza e as três Éticas". In: DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.

DESCARTES, R. (1996). *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

- _____ (1996b). *Objções e respostas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).
- ESPINOSA, B. (2007). “Prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*”. Tradução Homero Santiago. In: *Revista Conatus*, Filosofia de Spinoza, vol. 1, n. 1, pp. 105-110, jul.-dez.
- _____ (2015),. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp (Coleção Fausto Castilho Multilíngues da Filosofia Unicamp).
- _____ (2015),. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____ (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- GUÉROULT, M (1974). *Spinoza. II-L'âme*. Paris: Aubier.
- GILSON, É. (2010). *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus.
- ITOKAZU, E. M. (2006). “A filosofia espinosana para além do corpo-máquina: o paralelismo em questão”. In: *Cadernos espinosanos*, n. xv, jul.-dez, pp. 111-137.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La deuxième partie: La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France (Collection Les Grands Livres de La Philosophie).
- MEIRELES, C. (2013). *Cecília de bolso*. Organizador Fabrício Carpinejar. Porto Alegre, RS: L&PM (Coleção L&PM POCKET, v. 700).
- OLIVA, L. C. G. (2008). “A noção de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa”. In: *Cadernos espinosanos*, n. XIX, jul.-dez, pp. 47-64.
- TESKE, R. (2001). “Augustine’s philosophy of memory”. In: STUMP, E., KRETZMANN, N. (orgs.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

SOBRE A MORAL E A FÍSICA

Luc de Clapiers Vaunevargues

Tradução de

Celi Hirata

professora, UFSCar, São Paulo, Brasil

celi_hirata@yahoo.com

Gionatan Carlos Pacheco

Mestrando, UFSM, Rio Grande do Sul, Brasil

gionatan23@gmail.com

Tradução da segunda reflexão das *Reflexões sobre diversos assuntos* (Réflexions sur divers sujets) de título *Sobre a moral e a física* (Sur la morale et la physique). Traduzida do francês da edição referenciada abaixo e disponível no link a seguir:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784026c>

VAUVENARGUES, L. DE C. *Ouvres Posthumes de Vauvenargues: précédées de son éloge par M. CH, de Sait-Maurice, et accompagnées de notes et de lettres inédites de Voltaire*. Paris, J. L. J. Brière e Brissot-Thivars et Cie, 1827. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784026c>, acesso em 27 de abril de de 2015 (pp. 98-103).

C'est un reproche ordinaire de la part des physiciens à ceux qui écrivent des mœurs, que la morale n'a aucune certitude comme les mathématiques et les expériences physiques. Mais je crois qu'on pourrait dire, au contraire, que l'avantage de la morale est d'être fondée sur peu de principes très-solides, et qui sont à la portée de l'esprit des hommes; que c'est de toutes les sciences la plus connue, et celle qui a été portée plus près de sa perfection; car il y a peu de vérités morales, un peu importantes, qui n'aient été écrites, et ce qui manque à cette science, c'est de réunir toutes ces vérités et de les séparer de quelques erreurs qu'on y a mêlées: mais c'est un défaut de l'esprit humain plus que de cette science, car les hommes ne sont guère capables de concevoir aucun sujet tout entier et d'en voir les divers rapports et les différentes faces. L'avantage de la morale est donc d'être plus connue que les autres sciences; de là on peut conclure qu'elle est plus bornée, ou qu'elle est plus naturelle aux hommes, ou l'un et l'autre à la fois: car on ne peut nier, je crois, qu'elle est plus naturelle aux hommes, et on est assez obligé de convenir, en même temps, que, se renfermant tout entière dans un sujet si borné que le genre humain, elle a moins d'étendue que la physique qui embrasse toute la nature. Ainsi l'avantage de la morale sur la physique est de pouvoir être mieux connue et mieux possédée, et l'avantage de la physique sur la morale est d'être plus vaste et plus étendue. La morale se glorifie d'être plus sûre et plus praticable; et la physique, au contraire, de passer les bornes de l'esprit humain, de s'étendre au-delà de toutes ses conceptions, d'étonner et de confondre l'imagination, par ce qu'elle lui fait apercevoir la nature...Voilà du moins ce qui me paraît de ces deux sciences. Je trouve la morale plus utile, parce que nos connaissances ne sont guère profitables qu'autant qu'elles approchent de la perfection; mais elle me paraît aussi un peu bornée, au lieu que le seul aspect des élémens de la physique accable mon imagination... Je me sens frapper

É uma repreensão banal da parte dos físicos, dirigida a aqueles que escrevem sobre os costumes, de que a moral não dispõe de certezas, do modo como dispõe a matemática e as experiências físicas. Porém, creio que podemos dizer, ao contrário, que a vantagem da moral é estar fundada sobre princípios muito sólidos, e, por estar ao alcance da mente dos homens, que é de todas ciências a mais conhecida, e aquela que está mais próxima de sua perfeição. Pois há poucas verdades morais, com o mínimo de importância, que não tenham sido escritas, e o que falta a essa ciência é reunir todas essas verdades e separá-las dos erros com as quais se mesclam. Mas esse não é mais um defeito do espírito humano que dessa ciência, pois os homens não são capazes de conceber algum assunto em seu todo e de ver as suas diversas relações e diferentes faces. A vantagem da moral é ser melhor conhecida que as outras ciências. Disso se pode concluir que ela é mais limitada, ou que é mais natural aos homens, ou os dois ao mesmo tempo. Pois, não se pode negar, creio eu, que ela é mais natural aos homens, e somos forçados a convir, ao mesmo tempo, que por se referir a um assunto totalmente restrito ao gênero humano, ela é menos extensa que a física, que envolve a natureza toda. Assim a vantagem da moral sobre a física é de ser melhor conhecida e melhor possuída, e a vantagem da física sobre a moral é ser mais ampla e mais extensa. A moral se eleva por ser mais garantida e mais praticável, a física, ao contrário, por ultrapassar os limites do entendimento humano, de se expandir para além de seus conceitos, de surpreender e de confundir a imaginação, visto ser ela quem da conta de perceber a natureza... Ao menos é isso que me parece dessas ciências. Acredito que a moral é mais útil, pois nossos conhecimentos dificilmente são aproveitáveis tanto mais eles aproximam-se da perfeição. Mas a moral me parece assim um tanto limitada ao passo aspecto único dos elementos da física oprimem a minha imaginação... Me sinto acometido por uma curiosi-

d'une vive curiosité à la vue de toutes les merveilles de l'univers, mais je suis dégoûté aussitôt du peu que l'on en peut connaître, et il me semble qu'une science si élevée au-dessus de notre raison, n'est pas trop faite pour nous. Cependant, ce qu'on a pu en découvrir n'a pas laissé que de répandre de grandes lumières sur toutes les choses humaines: d'où je conclus qu'il est bon que beaucoup d'hommes s'appliquent à cette science et la portent jusqu'au degré où elle peut être portée, sans ce décourager par la lenteur de leurs progrès, et par l'imperfection de leurs connaissances... Il faut avouer que c'est un grand spectacle que celui de l'univers; de quelque côté qu'on porte sa vue, on ne trouve jamais de terme. L'esprit n'arrive jamais ni à la dernière petitesse des objets, ni à l'infini ou à l'indéfini. L'extrême petitesse et l'extrême grandeur échappent également à notre imagination, elle n'a plus de prise sur aucun objet dès qu'elle veut les approfondir. *Nous apercevons, dit Pascal, quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin, etc.*

La physique est incertaine à l'égard des principes du mouvement, à l'égard du vide ou du plein, de l'essence des corps, etc. Elle n'est certaine que dans les dimensions, les distances, les proportions et les calculs qu'elle emprunte de la géométrie.

M. Newton, au moyen d'une seule cause occulte, explique tous les phénomènes de la nature; et les anciens, en admettant plusieurs causes occultes, n'expliquent pas la moindre partie de ces phénomènes. La cause occulte de M. Newton est celle qui produit la pesanteur et l'at-

dade vívida pela visão de todas maravilhas do universo, mas me desgosto assim que penso no quão pouco podemos conhecer, e me parece que uma ciência tão elevada de nossa razão até agora pouco fez por nós. Entretanto podemos descobrir que ela não deixa de lançar luzes sobre todas coisas humanas, do que conluo que é benéfico à maioria dos homens se aplicarem a esta ciência e com ela se relacionarem na medida em que lhes pode ser útil, sem prejuízo pela lentidão do seu progresso, e pela imperfeição de seus conhecimentos... Há que se admitir que este é um grande espetáculo do universo. De qualquer lado que se veja não há termo nunca. O espírito jamais alcança nem a finalidade da repetição dos objetos, nem a imensidão do todo. As menores coisas tendem ao infinito ou ao indefinido. O extremamente pequeno e o extremamente grande igualmente superam e escapam à nossa imaginação, ela não tem maior domínio do objeto sobre o qual deseja se aprofundar. *Nós percebemos, diz Pascal¹, alguma aparência por meio das coisas, num desespero eterno por não conhecermos seu princípio, tampouco seu fim, etc.*

A física é incerta a respeito dos princípios do movimento, a respeito do vazio ou do pleno, sobre a essência dos corpos, etc. Ela é certa nas dimensões, nas distâncias, nas proposições e nos cálculos que pega emprestados da geometria.

O Sr. Newton ao lançar mão de uma causa oculta, explica todos os fenômenos da natureza. Os antigos, admitindo muito mais causas ocultas, não explicavam a menor parte desses fenômenos. A causa oculta do Sr. Newton é aquilo que produz a gravidade e a atração mútua dos

1 Cf. *Pensées de M. Pascal*, xxii Connaissance generale de l'Homme, p. 172, Ed: Guillaume Desprez, 1678 (Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63111033> acesso em 27 de abril de 2016, vista 229 / 433).

traction mutuelle des corps; mais il n'est pas impossible peut-être que cette pesanteur et cette attraction me soient à elles-mêmes leur propre cause; car il n'est pas nécessaire qu'une qualité que nous percevons dans un sujet, y soit produite par une cause, elle peut exister par elle-même.

On ne demande pas pourquoi la matière est étendue, c'est là sa manière d'exister; elle ne peut être autrement. Ne se peut-il pas faire que la pesanteur lui soit aussi essentielle que l'étendue? Pourquoi non?

Il n'est aucune portion de matière qui ne soit étendue: l'étendue est donc essentielle à la matière. Mais s'il n'y a aucune portion de matière qui ne soit pesante; ne faudrait-il pas ajouter la pesanteur à l'essence de la matière?

Si le mouvement n'est autre chose que la pesanteur des corps, nous voilà bien avancés dans le secret de la nature!

Toutes nos démonstrations ne tendent qu'à nous faire connaître les choses avec la même évidence que nous le connaissons par sentiment. Connaître par sentiment est donc le plus haut degré de connaissances; il ne faut donc pas demander une raison de ce que nous connaissons par sentiment.

corpos. Porém, não é impossível que essa gravidade e essa atração não sejam elas mesmas suas próprias causas. Pois não é necessário que uma qualidade que percebemos num objeto, e que seja produzida por uma causa, não possa existir por si mesma.

Não perguntamos o “por que” da matéria ser extensa, essa é sua maneira de existir. Não lhe é dado ser de outro modo. Não poderia, desse modo, ser a gravidade também essencial a extensão? Por que não?

Não há porção alguma da matéria que não seja extensa: a extensão é essencial a matéria. Mas se não há nenhuma porção de matéria que não tenha peso: não deveríamos acrescentar a gravidade à essência da matéria?

Se o movimento não é outra coisa senão a gravidade dos corpos, nos vemos bem avançados no segredo da natureza!

Todas nossas demonstrações somente tendem a nos fazer conhecer as coisas com a mesma evidência com a qual nós as conhecemos pelos sentidos. Conhecer pelos sentidos é o mais alto nível do conhecimento. E não nos cobre uma razão para o fato de conhecermos pelos sentidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PASCAL, B. *Pensées*. Ed: Guillaume Desprez, 1678, (Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63111033> acesso em 7 de julho de 2015, vista 229 / 433).

VAUVENARGUES, L. DE C. *Ouvres Posthumes de Vauvenargues: précédées de son éloge par M. CH, de Sait-Maurice, et accompagnées de notes et de lettres inédites de Voltaire*. Paris, J. L. J. Brière e Brissot-Thivars et Cie, 1827. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784026c>, acesso em 27 de abril de 2015.

DEFESA DE MESTRADO

O PROBLEMA DA FELICIDADE NO MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Cristian Vasconcellos Paoletti

ORIENTADORA: Prof^ª. Dra. Tessa Moura Lacerda

03/07/2017

RESUMO: Consagrado pela doutrina de que o nosso mundo é *o melhor dos mundos possíveis* e por seu otimismo em relação à humanidade, o filósofo alemão G.W Leibniz (1646-1716) não poderia deixar de tecer considerações sobre o problema da felicidade humana. Mas, em face das inúmeras mazelas que afligem a humanidade, e sendo o leibnizianismo um otimismo *teísta*, fundado na convicção a respeito do governo *soberano* de um Deus *bom*, segundo o qual se admite a existência de uma ordem moral e divina do Universo, apresenta-se para o pensador algumas dificuldades no que tange à defesa da tese do melhor dos mundos, se quisermos admitir que este “melhor” consiste de um plano divino que diz respeito de alguma forma à humanidade e a seu bem estar, demandando-se, assim, a justificação de sua posição à luz da experiência humana observável e dos aspectos metafísicos, teológicos e morais de seu pensamento. O presente trabalho visa, assim, tratar do *problema da felicidade no melhor dos mundos possíveis*, partindo-se da exploração da concepção leibniziana de felicidade, elucidando-se o sentido da tese do melhor dos mundos possíveis, e culminando com a defesa da tese de que, a despeito das aparências em sentido contrário, neste “melhor mundo”, a felicidade dos espíritos é o principal – embora não o único – desígnio de Deus, considerando-se também o papel de uma solução

escatológica e levando-se em conta que a felicidade, para o autor não é um atributo *estático* do mundo, mas parte de um progresso perpétuo em perfeição e na direção de novos prazeres.

DEFESAS DE DOUTORADO

JOHN LOCKE E A LIBERDADE REPUBLICANA

Rodrigo Ribeiro de Souza

ORIENTADOR: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

16/02/2017

RESUMO: Ao longo da história da filosofia, John Locke tem sido frequentemente apresentado sob o rótulo de “pai do liberalismo”, o que decorre, invariavelmente, de um modo peculiar de interpretação da noção de liberdade para o filósofo, que estaria estruturada em torno da ideia de não-interferência, Derivada frequentemente de propostas analíticas realizadas em um “vácuo histórico”, em que as ideias de Locke são tomadas como uma estática coleção, tal conclusão expressa uma perspectiva que não considera o caráter essencialmente discursivo da filosofia política e o “campo problemático” em que os conceitos foram pensados pelo filósofo. Se tomarmos a obra de Locke a partir de um campo mais abrangente, constituído por diferentes “atos de discurso”, em que sejam considerados as condições e o contexto em que os elementos textuais foram enunciados, recuperando-se o aspecto polêmico do texto, pode ser evidenciado um traço marcadamente republicano no conceito de liberdade formulado pelo autor. Partindo da perspectiva de John Pocock acerca do processo de formação do republicanismo inglês, segundo a qual as matrizes republicanas foram recebidas na Inglaterra a

partir do século XVI, desencadeando um longo processo de “anglicização da república”, no qual diferentes “momentos” podem ser identificados, e tomando como pressuposto a dupla filiação do conceito moderno de liberdade, proposta por Jean-Fabien Spitz, o propósito deste trabalho é colher os elementos que apontam em que medida a noção de liberdade defendida por Locke em sua obra política pode ser considerada tributária dos argumentos desenvolvidos nos “momentos” precedentes em que se expressou o pensamento republicano na Inglaterra, o que permitiria incluí-la como referência de um importante “ato” do longo discurso que culminou na formulação do conceito republicano de liberdade.

O INFINITO EM PESO, NÚMERO E MEDIDA: A COMPARAÇÃO
DOS INCOMPARÁVEIS NA OBRA DE BLAISE PASCAL

João Figueiredo Nobre Cortese

ORIENTADOR: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

30/10/2017

RESUMO: Este trabalho mostra a unidade da obra de Pascal no que diz respeito à “comparabilidade dos incomparáveis”: a comparação, linguística ou matemática, que é feita entre coisas que não poderiam, em princípio, ser aproximadas. Trata-se de fazer uma abordagem histórica e linguística para colocar questões filosóficas sobre a comparação, em particular sobre o papel fundamental que o infinito desempenha de acordo com Pascal. Identificamos a comparação de incomparáveis sob três formas. A primeira parte deste trabalho é dedicada à formulação de uma forma de analogia retórica que chamamos de *analogia de desproporção* (inspirada por Secretan 1998). Se geralmente se diz que a analogia faz uma comparação entre duas relações, cada uma das quais existe en-

tre coisas homogêneas, a analogia da desproporção torna possível, por outro lado, mostrar uma semelhança entre relações de heterogeneidade, entre desproporções ou entre distâncias infinitas: duas coisas são tão diferentes entre si quanto duas outras. Pascal sendo um autor que enfatiza as desproporções acima de tudo, mostramos que ele compara as desproporções, em especial para delimitar o que o homem não conhece perfeitamente. A segunda parte analisa a prática matemática de Pascal “em peso, número e medida”: trata-se de mostrar que no método dos indivisíveis das *Cartas de A. Dettonville*, no *Tratado do triângulo aritmético* e na comparação das linhas curvas e retas, sempre o infinito (ou melhor, o indefinido) intervém como um fator que permite a comparabilidade do que parecia incomparável. A terceira parte faz uma discussão filosófica sobre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, levando em consideração a prática matemática de Pascal. Discutimos a natureza dos “indivisíveis”, “diferenças” e “distâncias infinitas”. Propomos que o “infinito” na prática matemática de Pascal é melhor compreendido como um “indefinido”, ligando-o a uma distinção entre o significado absoluto e o significado relativo das palavras. Uma exceção na prática matemática de Pascal é a geometria projetiva, onde devemos aceitar elementos a distância infinita. O “encontro” dos dois infinitos, finalmente, permite mostrar a reciprocidade do infinito de grandeza e do infinito de pequenez. Uma discussão é feita sobre este assunto, ligando a proporção inversa entre os dois infinitos à grandeza e à pequenez do homem, e ao caráter paradoxal de certas verdades de acordo com Pascal, as quais são resolvidas na pessoa de Jesus Cristo. Concluimos que Pascal traz do infinito não um conhecimento direto, mas uma abordagem da relação que o homem, ser finito, tem com o infinito.

*SUI JURIS, FORTUNAE JURIS: ENSAIO SOBRE
ONTOLOGIA E HISTÓRIA EM ESPINOSA*

Antônio Mario David Siqueira Ferreira

ORIENTADORA: Prof^ª. Dra. Marilena de Souza Chaui

10/11/2017

RESUMO: A pesquisa visa a estabelecer o conceito de história em Espinosa. Na Introdução, discute-se o estatuto da linguagem em Espinosa e a maneira pela qual se interpreta a obra. A primeira parte, dedicada à ontologia, contém quatro capítulos: a crítica de Espinosa aos filósofos (capítulo 1), a refutação do finalismo (capítulo 2), a teoria da causalidade (capítulo 3), a centralidade da noção de ordem (capítulo 4). O Apêndice da primeira parte versa sobre o conceito de regra de vida. A segunda parte é dedicada à concepção de história em Espinosa e compreende três capítulos: o conceito de multidão (capítulo 1), o trabalho na gênese da vida comum (capítulo 2); a revolta popular (capítulo 3). No Apêndice da segunda parte discute-se a noção de democracia. Na conclusão, procura-se delinear um conceito de história amparado na ontologia espinosana.

LANÇAMENTOS

LEIBNIZ E HOBBS: CAUSALIDADE E PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Celi Hirata

EDUSP

É notório que Leibniz sempre buscava nas outras filosofias pontos de convergência com a sua, mostrando que havia algo de verdadeiro em todas elas, ao mesmo tempo que lhes fazia duras críticas, apontando suas limitações e deixando claro ao leitor por que era preciso abandoná-las em nome do seu sistema. Esse procedimento, tão conciliador quanto ardiloso, deixa-se revelar com especial virulência na relação de Leibniz com Hobbes pouco explorada pela tradição de comentário e tema desse belo livro de Celi Hirata, cuja base foi sua tese de doutorado premiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) como a melhor tese de filosofia em 2013. A autora mostra com muita precisão argumentativa e fidelidade aos textos originais, quanto a elaboração leibniziana do princípio de razão suficiente, ponto fulcral de seu racionalismo integral, foi devedora da noção hobbesiana de causalidade, segundo a qual a reunião de todos os requisitos necessários para a produção de um efeito não só permite que esse efeito seja produzido como não pode deixar de produzi-lo. Essa noção levará à formulação de algumas das principais teses hobbesianas, como a necessidade absoluta de tudo que ocorre no universo, o materialismo radical e a impossibilidade de investigação racional da natureza divina. Ora, se Leibniz parte da causalidade hobbesiana para formular o seu princípio, o alargamento que faz da noção de razão (para além da mera causalidade eficiente que Hobbes tinha em vista) acaba por permitir que o filósofo alemão derrube cada uma das teses hobbesianas mencionadas. A insuficiência

do mecanicismo para dar conta da realidade levará Leibniz a afirmar a imaterialidade das substâncias, a contingência da criação e a justiça suprema de Deus. De Hobbes, Leibniz guardará a crítica à indeterminação e ao acaso, mas o sentido dessa crítica será completamente subvertido. Ao apresentar-nos meticulosamente todas as etapas desse processo, este livro de Celi Hirata, de certo modo, nos conta a história de um parricídio, talvez não o único presente na obra de Leibniz, mas certamente um dos mais cruéis.

ALEGRIA E FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA
DO PROCESSO LIBERADOR EM ESPINOSA
Marcos Ferreira de Paula
EDUSP

Este é um livro de grande interesse tanto para iniciantes quanto para especialistas no pensamento de Baruch de Espinosa (1632-1677). Aqui, com grande clareza e beleza, Marcos Ferreira de Paula explora a maneira engenhosa como a filosofia espinosana faz da alegria um instrumento essencial para a construção da liberdade humana tanto na ética quanto na política. De fato, se a filosofia espinosana é simultaneamente uma filosofia da liberdade e uma filosofia contra a superstição, ela própria é igualmente seu mais potente exemplo de como filosofar é, acima de tudo, um elevado modo de vida – a vida do homem livre e sábio, o homem que “em nada pensa menos que na morte” –, uma constante e consciente busca do bem-estar, a Felicidade. Desde seus primeiros escritos Espinosa busca orientar seu leitor no tortuoso caminho de superação da servidão, um caminho que tem início no reconhecimento de suas impotências intelectuais e passionais. Para bem além, no entanto, da an-

terior denúncia feita por Descartes acerca da presença do erro em nosso conhecimento. Espinosa mostra que nosso maior defeito é de ordem passional: uma cadeia de tristezas, ódios e más alegrias que desequilibra em cada um de nós a potência de nosso corpo e da nossa mente e nos entrega à superstição e à servidão, que por sua vez realimentam essa mesma cadeia de afetos tristes ou inadequados. Contra essa enlouquecida experiência da tristeza, todavia, Espinosa mostra que nosso *conatus*, aliado aos nossos amores e alegrias e principalmente à nossa potência para produzir e ampliar uma pluralidade de alegres afetos múltiplos e simultâneos, mantém em nós o desejo em ato da produção autônoma de nosso bem-estar – ou nossa felicidade –, e também por isto a alegria é instrumento de conquista de uma vida livre e sábia, dedicada à filosofia e à multiplicação da própria cadeia de afetos alegres. Como Marcos Ferreira de Paula mostra de múltiplas maneiras nesta sua intensa investigação da teoria espinosana dos afetos, a partir de Espinosa não há mais como dissociarmos vida filosófica e Felicidade.

EVENTOS

III CONGRESSO IBERO-AMERICANO LEIBNIZ

Entre os dias 6 e 9 de novembro, aconteceu em Curitiba, na UFPR, o III Congresso Ibero americano Leibniz. Foi a primeira vez que os professores e pesquisadores dos diversos países participantes da Red Iberoamericana Leibniz se reuniram no Brasil, aproveitando a ocasião para refletir também sobre a situação atual das universidades brasileiras. Os membros do Congresso redigiram uma carta com pedido de esclarecimento das circunstâncias da prisão do reitor da UFSC, Luiz Carlos Cancellier de Olivo – a prisão levou o reitor à morte por suicídio.

PRÊMIO JABUTI

No dia 31 de outubro de 2017, foram anunciados os vencedores da 59ª Edição do Prêmio Jabuti, que contemplou a Professora Marilena de Souza Chaui na categoria de Ciências Humanas com o segundo volume de *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, publicado pela Editora Companhia das Letras, no ano de 2016.

Voltando-se para a noção de liberdade, Marilena Chaui completa o percurso iniciado no primeiro volume do *Nervura*, publicado há 18 anos, e no qual tratava sobre a noção de imanência. Assim, no segundo volume, a autora cumpre de maneira geral dois propósitos, de um lado mostra que a imanência de Deus à Natureza não impede, mas é condição da existência das coisas singulares, e do outro lado que a necessidade não impede, mas define a liberdade.

Nessa mesma categoria foram contemplados, em 2º lugar o livro

A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado, de Jessé Souza, publicado pela Editora Leya. E em 3º lugar o livro *A tentação Fascista no Brasil: Imaginário de Dirigentes e Militantes Integralistas*, de Hélió Trindade, publicado pela Editora da UFRGS.

TÍTULO DE PROFESSORA EMÉRITA

No dia 13 de dezembro de 2017, no Auditório Nicolau Sevcenko, localizado no Conjunto didático de Geografia e História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, foi realizada a Cerimônia de outorga do título de Professora Emérita à Marilena de Souza Chaui.

Segundo o artigo 93 do Estatuto da USP, o título de professor emérito é uma distinção concedida a professores aposentados, que se destacaram por atividades didáticas e de pesquisa ou que tenham contribuído de modo notável, para o progresso da Universidade.

Marilena Chaui realizou toda a sua formação acadêmica no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, instituição na qual lecionou como professora titular desde 1986. É reconhecida nacional e internacionalmente, sobretudo pelos trabalhos desenvolvidos em torno da filosofia de Espinosa. Trabalhos entre os quais se destacam os dois volumes de *A nervura do real*, vencedores do Prêmio Jabuti nos anos de 2000 e 2017, respectivamente. Além disso, Marilena Chaui tem também, uma pesquisa vasta e consistente sobre a filosofia de Maurice Merleau-Ponty, que começou com sua dissertação de mestrado defendida em 1971, intitulada *Merleau Ponty e a crítica do humanismo*. Considerando sua formação e dedicação a essas duas vertentes do pensamento filosófico dos séculos XVII e XX, Marilena Chaui já orientou e ainda tem sob sua tutela várias pesquisas de mestrado e doutorado, além de coordenar e participar ativamente do Grupo de Estudos Espinosanos.

Marilena Chaui é uma professora engajada, cuja produção intelectual é ampla e engloba desde questões concernentes à filosofia, a

discussões sobre a política brasileira, crítica da cultura, reflexões sobre a Universidade etc. Ademais, além de publicações voltadas para a comunidade acadêmica, a professora Marilena Chaui tem, também publicações consagradas voltadas para o ensino de filosofia aos alunos de ensino médio, como *Iniciação à Filosofia* e *Convite à Filosofia*, obra com a qual ganhou o seu primeiro Prêmio Jabuti em 1995.

Levando em conta a trajetória de Marilena Chaui, sua produção e engajamento em diferentes esferas, a professora Maria das Graças de Souza afirma, ao redigir o convite de outorga do título de professora Emérita, que “a vasta e diversificada produção” da professora Marilena “veiculada em artigos, conferências e cursos, no Brasil e no exterior, é, sem dúvida, uma contribuição decisiva para a formação de estudantes e professores da área de Filosofia e de Ciências Humanas”.

CONTENTS

ARTICLES

TEXT AND CONTEXT: THE DOUBLE LOGIC OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE Marilena Chaui	15
SPINOZA AND THE KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL Emanuela Scribano	33
THE TRIPLE NOTION OF THE SUBSTANCE IN LEIBNIZ Edgar Marques	73
HOW NOT TO TALK ABOUT GOD. THE REACH OF A MATERIALIST READING OF THE HOBBSIAN CONCEPTIONS OF THE DIVINE Cecília Abdo Ferez	97
MARILENA CHAUI, CONTEMPORARY THINKER OF THE THEOLOGICO-POLITICAL Douglas Ferreira Barros	125
MARILENA CHAUI AND THE REFLECTION ON THE UNIVERSITY Martha Costa	147
CONSIDERATIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PASSION AND REASON IN BARUCH SPINOZA'S PHILOSOPHY: THE AFFECTIVE IMITATION FOR A COMMUNITY Gisel Farga	171
EL JARDÍN DE LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN: ESSAY ON A NON-EUCLIDEAN GEOMETRY FROM SPINOZA'S IMAGINATION Raquel Azevedo	193

- 213 PASCAL AND SPINOZA:
THE CONFLICTS OF RECOGNITION
Rafael Zambonelli Nogueira
- 251 LANGUAGE AND POLITICS IN SPINOZA
Rafael dos Santos Monteiro
- 273 THE COMPATIBILIST LEIBNIZ: FREE ACTION
BETWEEN INDETERMINISM AND FATALISM
Eli Borges Júnior
- 291 THE METAPHYSICS OF AUGUSTINE AND
THE FOUNDATION OF THE CARTESIAN SCIENCE
William de Jesus Teixeira
- 315 THE REFUSAL OF MAN AS A SUBSTANCE
IN PROPOSITION X OF SPINOZA'S *ETHICS* II
Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza
- 337 THE IMAGINATIVE CHARACTER OF MEMORY
IN BOOK TWO OF SPINOZA'S *ETHICS*
Eliakim Ferreira Oliveira
- TRANSLATION
- 355 ON MORAL AND PHYSICS
Luc de Clapiers Vaunevargues
- 363 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651