



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

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

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

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Alberto Ribeiro Barros
VICE-CHEFE Alex de Campos Moura
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Carlos Eduardo de Oliveira

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

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

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

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

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Sarago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin, Benito Maeso, Chaienne Maria da Silva Faria

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Diego Tatián (CONICET), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Filippo Del Lucchese (Università di Bologna), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Mariana de Gainza (UBA-CONICET), Olgária Chain Féres Matos (USP), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca)

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

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

DOSSIÊ DESCARTES

- AS *REGRAS* DE DESCARTES: 15
UMA EPISTEMOLOGIA INTERROMPIDA
Alfredo Gatto
- AS *REGULAE* DE DESCARTES E 31
O REFORMISMO LÓGICO SEISCENTISTA
Cristiano Novaes de Rezende
- O SUJEITO DISCIPLINAR: UMA ANÁLISE 49
DAS *REGRAS PARA A DIREÇÃO DO ESPÍRITO*
Beatriz Laporta e Érico Andrade
- DESCARTES E A REJEIÇÃO DA LOUCURA 83
ENQUANTO ARGUMENTO NA *PRIMEIRA MEDITAÇÃO*
Jonathan Alvarenga

FLUXO CONTÍNUO

- MAL E PRIVAÇÃO EM ESPINOSA 105
Luís César Guimarães Oliva
- SPINOZA E O ANTICARTESIANISMO 127
Carlos Wagner Benevides Gomes

- 147 AS REPERCUSSÕES DA *DEMONSTRATIO EVANGELICA*
DE PIERE-DANIEL HUET NA REPÚBLICA DAS LETRAS
Ana Claudia Teodoso Sousa
- 175 OS SENTIDOS DA “DETERMINAÇÃO” EM ESPINOSA
AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DO FINITO
Arion Keller
- 215 A QUEDA: UM ENSAIO SOBRE O *DISCURSO DA SERVIDÃO*
VOLUNTÁRIA A PARTIR DE M. CHAUI E J. SARAMAGO
Newton de Andrade Branda Júnior
- 233 A GÊNESE IMAGINATIVA DAS IDEIAS DE FUTUROS CONTINGENTES
EM ESPINOSA E O ARGUMENTO DA BATALHA NAVAL
Artur Batista
- TRADUÇÃO
- 257 DESCARTES, ELISABETH E A MELANCOLIA
Rafael Teruel Coelho
- RESENHAS
- 295 RESENHA A *MAQUIAVELIANAS*, DE SÉRGIO CARDOSO
Ricardo Polidoro Mendes
- 299 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* encontra na filosofia de René Descartes um de seus eixos temáticos. Reunindo as comunicações apresentadas na *Jornada sobre as Regras para a Direção do Espírito*, realizada em plataforma virtual do Departamento de Filosofia da USP em junho de 2021 e organizada por Luís César Oliva e por Gabriel Frizzarin, este número oferece às leitoras e aos leitores artigos dedicados a diferentes ângulos dessa obra marcante do pensamento cartesiano, seja analisando as razões para a interrupção (mas não o abandono) dela, seja a instanciando no chamado reformismo lógico seiscentista, seja até mesmo enxergando nela o papel fundador no projeto de modernidade calcado na autonomia do sujeito de disciplinar o próprio corpo. Além disso, ampliando o escopo da temática cartesiana, o presente número conta com um artigo a respeito da rejeição à loucura enquanto argumento nas *Meditações Metafísicas* e com outros artigos cujas análises têm na filosofia de Descartes seu principal pano de fundo, tais como um estudo do anticartesianismo de Espinosa em sua amplitude metódica, metafísica e ética e um exame das noções de mal e de privação em Espinosa. Ainda neste eixo, apresenta-se a tradução de uma sequência de cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth da Boêmia a respeito da melancolia. Outro eixo também constitui o número 46 dos *Cadernos Espinosanos*, cuja leitura se torna instrutiva ao reunir artigos sobre a repercussão da *Demonstratio Evangelica* de Pierre-Daniel Huet na

República das Letras, sobre a gênese imaginativa da ideia de contingentes futuros em Espinosa e ainda um ensaio acerca do *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie sob a perspectiva de Marilena Chaui e de José Saramago. Complementa e finaliza este número uma resenha do recém-lançado livro *Maquiavelianas: lições de política republicana*, de Sérgio Cardoso.

Desejamos uma boa leitura.

Os Editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

AS REGRAS DE DESCARTES:
UMA EPISTEMOLOGIA INTERROMPIDA¹

Alfredo Gatto
Professor, Università Vita-Salute San Raffaele, Milão, Itália
gatto.alfredo@univr.it

RESUMO: O artigo tem como objetivo investigar as razões que levaram Descartes a não concluir as *Regras para a direção do Espírito*, estabelecendo uma relação entre a interrupção da obra e a teoria de 1630 sobre a natureza criada das verdades eternas. Com a doutrina da livre criação das verdades, Descartes apresenta uma proposta metafísica que exigia uma revisão dos pressupostos da sua própria epistemologia. Se nas *Regras* a matemática e a geometria eram consideradas isentas de toda incerteza, com a entrada

1 Este texto foi apresentado na “Jornada sobre as *Regras para a direção do Espírito* de René Descartes”, (15/06/2021) organizada por Luís César Oliva e Gabriel Frizzarin (FFLCH-USP). Trata-se da primeira versão de um trabalho maior, ainda em progresso, dedicado às *Regras* e ao seu papel no desenvolvimento da metafísica cartesiana. O estilo e a estrutura dessa contribuição foram pensados para uma leitura oral e as referências bibliográficas foram adicionadas posteriormente. Aproveito também essa oportunidade para agradecer aos organizadores pelo gentil convite e a todos os colegas que participaram com perguntas e comentários.

em cena da teoria de 1630 essas disciplinas encontram-se submetidas à causalidade arbitrária da onipotência divina. Essa consideração metafísica requer uma reflexão ulterior para avaliar as suas consequências. O projeto das *Regras* – interrompido, mas não abandonado – será assim reformulado à luz da novidade metafísica de 1630. As *Meditações* se encarregarão dessa tarefa, demonstrando de que modo a natureza criada das verdades eternas não implica colocar em questão o conhecimento humano.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Regras, Epistemologia, Metafísica, Verdades eternas.

Quando lidamos com um texto inacabado, é natural interrogar-se sobre as razões que levaram o autor a não concluir o seu trabalho. E quando lidamos, em particular, com as *Regras* de Descartes, tal exigência deveria impor-se com ainda mais força, sobretudo por causa da natureza peculiar da obra. A este respeito, em sua monografia dedicada à ontologia cinzenta de Descartes, Jean-Luc Marion referiu-se às *Regras* como uma obra sem texto, sem genealogia e sem posteridade (MARION, 2000, pp. 13-16).

Trata-se de uma obra sem texto porque não temos o manuscrito original. A única fonte manuscrita conhecida é a de Leibniz, encontrada no século XIX na Biblioteca de Hannover. Foi preciso esperar até 1684 para a primeira edição impressa, em holandês, seguida da *editio princeps*, em latim, de 1701². As *Regras* são também sem genealogia, porque não há trabalhos anteriores que nos proporcionem um ponto de apoio hermenêutico. No epistolário cartesiano não encontramos nenhuma menção ao texto: Descartes nunca se refere às *Regras*, nem sequer de forma indireta. Trata-se, finalmente, de uma obra sem posteridade, sendo inacabada e inédita. Apesar de parecer paradoxal, as *Regras* aparecem com o desaparecimento do seu autor, como se a morte do filósofo livrasse a obra da autocensura de que tinha sido objeto.

A pergunta que devemos formular é então a seguinte: por que Descartes interrompeu a redação das *Regras*? É uma questão que está muito longe de ser secundária, porque pode estar diretamente ligada aos pressupostos que acompanharam a sua composição. Para dar substância à nossa perspectiva hermenêutica, é preciso indicar em linhas gerais a data de composição do texto. A este respeito, todos os estudiosos acreditam tratar-se de uma obra juvenil – é o que sugere sua perspectiva rigorosamente

2 Para uma reconstrução mais completa da “genealogia” das *Regras*, cf. CRAPULLI, 1964.

epistemológica, não (ainda) metafísica –, elaborada ao longo dos anos 20. Em particular, abre-se um leque de três hipóteses: Jean-Paul Weber acredita que a composição das *Regras* se tenha prolongado durante toda a segunda década do século XVII (WEBER, 1964); segundo Jean-Luc Marion, o texto teria sido composto em 1627, antes que Descartes saísse da França (MARION, 2000); Giovanni Crapulli considera que as *Regras* foram elaboradas no período em que o filósofo se instalou definitivamente na Holanda, portanto entre 1628 e 1629 (CRAPULLI, 1966).

Ora, essas considerações poderiam parecer secundárias, ou até mesmo estranhas a uma abordagem rigorosamente filosófica, concentrando-se sobre aspectos historiográficos menores que não tocam no coração da questão – no máximo, poderiam aquecer o coração dos “historiadores”, mas certamente não o dos “filósofos”. Na realidade, a data de composição da obra representa um aspecto importante para a leitura que pretendemos propor. De fato, se é verdade, como a maioria acredita, que as *Regras* foram elaboradas no final dos anos 20 – portanto, próximo à data que nos interessa: a primavera de 1630 –, é possível dar conteúdo e substância histórica a uma premissa teórica.

Recoloquemos então a pergunta: por que a composição das *Regras* se interrompeu? Antecipamos uma possível resposta: porque Descartes, em 1630, lançou as sementes de *uma proposta metafísica que exigia uma revisitação dos pressupostos da sua própria epistemologia*. A tomada de posição metafísica dizia respeito à natureza criada das verdades eternas – portanto, à natureza criada do fundamento do conhecimento humano; e esta suposição, por sua vez, não podia senão colocar em causa os critérios epistemológicos da *humana sapientia* tematizada nas *Regras*.

É preciso agora proceder com ordem. Se, como afirma a *Regra I*, “a finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara” (DESCARTES, 1966,

Cr, p. 1; 1908, AT, x, p. 359), é preciso deixar de lado os conhecimentos apenas prováveis, porque baseados em uma experiência que se revelou frequentemente falaz, e seguir para um “conhecimento certo e evidente [*cognitio certa et evidens*]” do qual não seja possível duvidar. Segundo Descartes, só duas disciplinas obedecem a essa regra: a aritmética e a geometria, as únicas a serem julgadas livres de “toda falsidade ou incerteza”. A aritmética e a geometria são, de longe, as disciplinas mais certas (“*longe certiores*”) porque “são efetivamente as únicas que lidam com um objeto tão puro e simples que não têm de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta” (DESCARTES, 1966, Cr, p. 6; 1908, AT, x, p. 365). Na *Regra VI* (DESCARTES, 1966, Cr, p. 12; 1908, AT, x, p. 374), Descartes precisa que não é possível encontrar exemplos igualmente certos e evidentes em nenhuma outra disciplina. A aritmética e a geometria representam então o próprio critério da evidência e da certeza; portanto, pôr em questão essas disciplinas significa pôr em questão o fundamento de verdade do conhecimento humano.

Apresentemos um segundo elemento. Para captar a “verdade das coisas”, o intelecto dispõe somente de duas ações: a intuição e a dedução. A intuição, em particular, é um “conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão” (DESCARTES, 1966, Cr, p. 8; 1908, AT, x, p. 368), e é mais certa do que a própria dedução. Se as proposições que derivam dos primeiros princípios (“*prima principia*”) podem ser conhecidas por intuição ou por dedução, é, de fato, só a intuição que permite conhecer os primeiros princípios por si mesmos. Entre os exemplos fornecidos em relação à intuição, os que mais nos interessam são os geométricos: por exemplo, a possibilidade de intuir com evidente e imediata certeza que o triângulo é delimitado por três linhas e a esfera por uma superfície (DESCARTES, 1966, Cr, p. 8; 1908, AT, x, p. 368).

Na *Regra VI*, Descartes precisa que são poucas “as naturezas puras e simples [*naturas puras et simplices*] que é possível intuir imediatamente e por si mesmas, independentemente de quaisquer outras” (DESCARTES, 1966, Cr, p. 19; 1908, AT, x, p. 383). São simples aquelas naturezas cujo conhecimento é tão claro e distinto que não podem ser ainda mais subdivididas pelo intelecto: são conhecidas em si mesmas e não podem conter falsidade alguma. Na *Regra XII*, Descartes subdivide essas naturezas puras e simples em três subconjuntos³, ou seja, em naturezas puramente intelectuais (o *cogitare*, a dúvida, a vontade), materiais (a figura, a extensão, o movimento) e comuns (a existência, a unidade, a duração, e também os vínculos “lógicos”, como a negação e a privação, que combinam as naturezas simples entre si). “Toda a ciência humana [*omnem humanam scientiam*]” baseia-se sobre a capacidade de captar, de maneira clara e distinta, como tais naturezas concorrem para a composição das outras coisas.

Concluamos esse breve panorama recordando um terceiro elemento. Depois de ter salientado a imediatez com a qual é possível intuir as naturezas simples – “não há que envidar esforços para conhecer essas naturezas simples, pois são já suficientemente conhecidas por si mesmas [*per se sunt satis notae*]” (DESCARTES, 1966, Cr, 51; 1908, AT, x, p. 425) –, Descartes destaca que uma tal clarificação está longe de ser inútil, visto que “os letrados têm frequentemente o costume de serem tão engenhosos que encontraram o meio de nada ver mesmo no que é evidente por si e que os incultos [*rusticis*] nunca ignoram” (DESCARTES, 1966, Cr, p. 51; 1908, AT, x, p. 426). Indicamos essa passagem porque podemos encontrar uma referência semelhante aos camponeses [*rusticis*], concebidos em

3 Cf. também a *Regra VIII*: DESCARTES, 1966, AT, x, 399; Cr, 31.

contraposição aos supostos “sábios”, também em uma carta enviada a Mersenne em 20 de novembro de 1629 (DESCARTES, 1897, AT, I, pp. 81-82). A utilização de uma imagem semelhante, naturalmente, não demonstra nada; contudo, pode ser introduzida como um *trait d'union*, como uma possível confirmação da proximidade entre a composição de uma parte das *Regras* – onde encontramos a mesma referência presente na carta a Mersenne (novembro 1629) – e a primeira formulação da doutrina sobre as verdades eternas (abril 1630).

Sumariamente, são três os elementos a ter em conta: 1) a aritmética e a geometria entendidas como disciplinas-paradigma de certeza e evidência; 2) os exemplos geométricos de naturezas simples materiais como objeto imediato da intuição; 3) uma imagem que aparece também em uma carta contemporânea às *Regras*, adicional (embora tênue) ponto de apoio para colocar a composição da obra no final dos anos 20.

Agora, trata-se de conectar esses três aspectos à doutrina metafísica das verdades eternas apresentada por Descartes em 1630. O adjetivo “metafísica”, e a vontade de instituir uma ligação entre as *Regras*, esta teoria e as *Meditações*, remetem implicitamente à questão da relação entre o método e a metafísica em Descartes. O tema foi objeto de um amplo debate que viu protagonistas como, entre outros, Paul Natorp (NATORP, 1882; 1896), Martin Heidegger (HEIDEGGER, 2006), Martial Gueroult (GUEROULT, 1968), Ferdinand Alquié (ALQUIÉ, 1987) e Jean-Luc Marion (MARION, 1992)⁴. A este respeito, limitamo-nos a sublinhar que o célebre juízo de Alquié – “*Les Regulae ne contiennent [...] aucune trace de métaphysique*” (ALQUIÉ, 1987, p. 78) – tem que ser calibrado: certamente não encontramos nenhuma fundação metafísica, mas uma teoria do

4 Por uma interessante reconstrução desse debate, cf. VALENTIM, 2008.

método científico fundada no nível epistemológico; porém, também é verdade que a referência cartesiana às naturezas simples intelectuais pressupõe a presença de elementos metafísicos. Mesmo assim, é evidente que a problemática metafísica adquire toda a sua importância só a partir de 1630. Trata-se agora de compreender como a questão das verdades eternas pode ser ligada à interrupção das *Regras*.

Na carta de 15 de abril de 1630, Descartes declara que as verdades eternas da matemática “foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas” (DESCARTES, 1897, AT, I, p. 145). Na carta seguinte enviada a Mersenne em 27 de maio de 1630, Descartes fornece o modelo de uma verdade eterna da geometria que se liga ao exemplo de natureza simples material apresentado na *Regra III*: “[Deus] foi tão livre para fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas traçadas do centro à circunferência fossem iguais quanto para não criar o mundo” (DESCARTES, 1897, AT, I, p. 152). No caso específico, a verdade eterna da geometria – todas as linhas traçadas do centro à circunferência são iguais – é composta por naturezas simples materiais (a figura) e por naturezas simples comuns (“duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si”: DESCARTES, 1966, Cr, p. 46; 1908, AT, x, p. 419). Esse dado não é uma simples confirmação da continuidade temporal e temática entre as *Regras* e a doutrina de 1630; o que emerge, e que modifica a perspectiva geral, é sobretudo a diferente “profundidade” da abordagem de Descartes. Como será confirmado por muitas outras ocorrências posteriores do *corpus* cartesiano⁶, a aritmética e a geometria – *justamente* as disciplinas que ofereciam nas *Regras* o próprio critério da

5 Cf. DESCARTES, 1966, Cr, p. 8; 1908, AT, x, p. 368.

6 Cf. DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 118; AT, v, p. 224; DESCARTES, 1904, AT, VII, pp. 432 e 436.

evidência – se descobrem criadas, ou seja, dependentes de uma decisão que poderia ter sido diferente. O fundamento de cada certeza e evidência é então “situado”, isto é, determinado por uma instância metafísica que decide arbitrariamente o seu conteúdo. Em 1630, com o surgimento da temática metafísica, se põe 1) a questão do fundamento último das verdades eternas como tais – e, portanto, das “*naturas puras et simplices*” que as compõem – e, como sua consequência direta, embora implícita, 2) a possibilidade de acordar as naturezas simples intelectuais às naturezas simples comuns para dar substância à dedução metafísica.

A metafísica faz então sua entrada em cena em 1630, e justamente submetendo a matemática e a geometria – as *únicas* disciplinas consideradas nas *Regras* como isentas de toda incerteza – à livre causalidade divina. Essa tomada de posição leva Descartes a se interrogar sobre o estatuto ontológico dessas disciplinas. A possibilidade de acordar a dependência e criaturalidade das verdades eternas com a sua imutabilidade é um ganho posterior da teoria⁷. No tríptico metafísico de 1630, talvez em razão do propósito essencialmente “polêmico” da doutrina – isto é, recusar a abordagem de Francisco Suárez⁸ –, o interesse de Descartes é inteiramente dirigido a afirmar uma aceção radical da onipotência divina. É assim reconhecido o estatuto criatural das verdades eternas e, por conseguinte, a natureza criada dos princípios que fundamentam o conhecimento humano. Uma pergunta então se impõe (e trata-se de uma questão, diga-se de passagem, que caracterizará a recepção da teoria na segunda metade do século XVII): dado que as verdades eternas poderiam ter sido diferentes se Deus tivesse decidido de outra maneira, é possível excluir a possibilidade de que o conteúdo dessas verdades e, portanto, o nosso conhecimento,

7 Cf., por exemplo, DESCARTES, 1904, AT, VII, p. 380.

8 Cf. DESCARTES, 1897, AT, I, pp. 149-150.

possa novamente mudar? Se as verdades eternas são simples criaturas, e se a tradição sempre reconheceu a eventualidade de que Deus intervenha de novo no mundo, alterando-o (pense-se no debate medieval sobre a *potentia absoluta e ordinata*), por que negar de princípio tal possibilidade?

É bom precisar que o próprio Descartes coloca-se essa pergunta, em um diálogo inserido na carta onde é formulada pela primeira vez a doutrina:

Objetarão que, se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele poderia mudá-las como um rei faz com suas leis; ao que se deve responder que sim, visto que sua vontade pode mudar. – Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. – E eu julgo o mesmo de Deus. – Mas sua vontade é livre. – Sim, mas sua potência é incompreensível, e geralmente podemos verdadeiramente assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não possa fazer o que não podemos compreender; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tenha tanta extensão quanto sua potência (DESCARTES, 1897, AT, I, PP. 145-146).

No diálogo, à imutabilidade segue-se a liberdade, e finalmente o atributo da incompreensibilidade. Essa passagem sublinha a tensão que caracteriza a abordagem cartesiana. Ora, não estamos afirmando que essa indecisão distingue todo o arco da reflexão de Descartes sobre o estatuto das verdades eternas, mas que, nesta primeira formulação, há uma questão metafísica de que é preciso dar conta.

Aliás, é inegável que a doutrina de 1630 produziu um impacto no pensamento de Descartes, traçando os contornos de uma nova ideia de Deus. E não só um impacto, mas um verdadeiro divisor de águas (por assim dizer), do qual – e essa é nossa tese – a doutrina de 1630 é a origem e a interrupção das *Regras*, a consequência.

A teoria da livre criação das verdades eternas, de fato, introduz um inédito fundamento metafísico, em especial no que diz respeito (pelo

menos em 1630) às verdades matemáticas e geométricas, isto é, às disciplinas que constituíam nas *Regras* o parâmetro da evidência. Interrogar-se sobre o estatuto das verdades eternas depois da criação divina significa então interrogar-se sobre as próprias premissas epistemológicas que sustentam e tornam possível o método. E isso requer um *surplus* de reflexão que saiba dar conta dos pressupostos da doutrina para melhor avaliar as suas consequências. Porém, isso não implica abandonar o projeto subjacente às *Regras*, mas reformulá-lo à luz da novidade metafísica de 1630; nesse sentido, podemos falar de uma *epistemologia interrompida*, mas certamente *não abandonada*. Será preciso esperar, em outras palavras, a empresa das *Meditações*. O projeto das *Regras* será assim literalmente traduzido (no sentido literal de *traducere*, ou seja, de transferir) no plano metafísico: terá que ser incorporado às *Meditações* para demonstrar de que modo a natureza criada das verdades eternas não implica colocar em questão a *humana sapientia*.

Nessa altura, depois de ter verificado a ligação textual que unia as *Regras* à teoria de 1630, trata-se de introduzir na equação a variável representada pelas *Meditações*. Na *Primeira Meditação*, pouco antes que a dúvida se torne hiperbólica, e depois de ter abandonado à sua sorte a física, a astronomia, a medicina e as outras disciplinas que se baseiam no estudo das coisas compostas, Descartes parece querer subtrair à *dubitatio* (isto é, à ação de duvidar) a aritmética e a geometria, na medida em que tratam de “coisas muito simples e muito gerais [*de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant*]” (DESCARTES, 1904, AT, VII, p. 20). Contudo, Descartes terá que colocar em dúvida *também* essas matérias, uma vez introduzida a velha opinião (“*vetus opinio*”) de um Deus “que tudo pode [*qui potest omnia*]” e que poderia, por conseguinte, induzir aquele que duvida a errar “todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa

ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso” (DESCARTES, 1904, AT, VII, p. 21).

Não deveria ser difícil identificar a ligação entre a passagem das *Meditações* que acabamos de citar e as *Regras*, utilizando a doutrina de 1630 como instrumento de mediação. Na *Primeira Meditação*, Descartes faz referência à aritmética e à geometria como disciplinas que, por causa do seu objeto, “contêm alguma coisa de certo e indubitável [*aliquid certi atque indubitati continere*]”, especificando que “não parece possível que verdades tão patentes [*tam perspicuae veritates*] possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (DESCARTES, 1904, AT, VII, p. 21). O juízo sobre essas disciplinas não parece diferir daquele já formulado nas *Regras*, em particular na *RegraII*: “só a Aritmética e a Geometria estavam livres de toda falsidade ou incerteza” (DESCARTES, 1966, Cr, 5; 1908, AT, X, 364). Além disso, encontramos nos dois textos exemplos de naturezas simples materiais não dissimilares (nas *Meditações*, os lados do quadrado; nas *Regras*, os lados do triângulo). Porém, a diferença substancial é que, na *Primeira Meditação*, a suposta evidência da aritmética e da geometria é colocada em dúvida. Nesse sentido, *as Meditações começam assumindo e negando o que nas Regras representava a premissa indiscutível do método e da epistemologia cartesianos*.

Como é possível dar conta dessa passagem? Ou melhor: como podia Descartes introduzir uma tal possibilidade? Na nossa opinião, temos que considerar a teoria de 1630. Nos três casos examinados, Descartes faz sempre referência à aritmética e à geometria, ou seja, as disciplinas que constituem nas *Regras* o paradigma da certeza, que se tornam em 1630 o objeto arbitrário da criação divina e que estão sujeitas à *dubitatio* nas *Meditações*. Não podemos mergulhar no debate sobre a possibilidade de identificar, *sic et simpliciter*, o Deus criador das verdades eternas com o Deus que tudo pode da *Primeira Meditação*. Limitamo-nos, contudo,

a salientar que é possível pôr criticamente em questão as verdades da matemática e da geometria enquanto se assume que Deus disponha dessas verdades, isto é, que essas verdades dependam da causalidade divina.

Descartes incorpora, então, nas *Meditações* a questão que tinha acompanhado e marcado a primeira ocorrência da teoria (e que tinha fielmente resumido no diálogo) para exorcizá-la de uma vez por todas e para pôr assim as bases de uma *humana sapientia* universalmente garantida. Se a natureza hiperbólica da *dubitatio*, tornada possível pela teoria de 1630, explicita as razões que poderiam desqualificar a empresa metafísica, todo o percurso das *Meditações* serve para demonstrar a *impossibilidade* de que isso aconteça e, por conseguinte, a *possibilidade* de prosseguir naquele processo de fundação do saber iniciado pelas *Regras*. Não é mais necessário concluir as *Regras*, entendidas como obra, mas prosseguir e realizar o objetivo que elas tinham estabelecido para si.

THE *RULES* BY DESCARTES:
AN INTERRUPTED EPISTEMOLOGY

ABSTRACT: The article aims to investigate the reasons that led Descartes to not conclude the *Rules for the Direction of the Mind*, establishing a relation between the interruption of this work and the theory of 1630 about the created nature of eternal truths. With the doctrine of the free creation of truths, Descartes presents a metaphysical proposal that required a revisitation of the assumptions of his own epistemology. If in the *Rules* mathematics and geometry were considered to be free from all uncertainty, with the theory of 1630 these disciplines are submitted to the arbitrary causality of divine omnipotence. This metaphysical consideration requires further reflection in order to assess its consequences. The project of the *Rules* – interrupted, but not abandoned – will be then revised in the light of the metaphysical novelty of 1630. The *Meditations* will take on this task, by demonstrating how the created nature of truths does not imply to call into question human knowledge.

KEYWORDS: Descartes, Rules, Epistemology, Metaphysics, Eternal Truths.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1987). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : PUF.

CRAPULLI, G. (1964). “Note all’edizione critica di Adam-Tannery delle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes”, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 19, n. 1, pp. 54-61.

DESCARTES, R. (1966). *Regulae ad directionem ingenii*. Texte critique établi

- par Giovanni Crapulli (Cr) avec la version hollandaise du XVII^e siècle.
La Haye : M. Nijhoff.
- _____. (1897). *Correspondance, avril 1622 – février 1638. Oeuvres de Descartes, Tome I*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.
- _____. (1901). *Correspondance, juillet 1643 – avril 1647. Oeuvres de Descartes, Tome IV*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.
- _____. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes, Tome VII*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.
- _____. (1908). *Regulae ad directionem ingenii. Oeuvres de Descartes, Tome X*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.
- GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MARION, J.-L. (1992). “Metodo e metafísica: le nature simplici”, in: BELGIOIOSO, B. (ed.) *Cartesiana*. Lecce: Congedo, pp. 3-27.
- _____. (2000). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin.
- NATORP, P. (1882). *Descartes, Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg : Elwert.
- _____. (1896). “Le développement de la pensée de Descartes. Depuis les Regulae jusqu'aux Méditations”, in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, n. 4, pp. 416-432.
- VALENTIM, M. A. (2008). “Método e metafísica: Descartes entre as Regras e as Meditações”, in: *Revista Dois Pontos*, vol. 5, n. 1, pp. 43-66.
- WEBER, J.-P. (1964). *La constitution du texte des Regulae*. Paris: Sedes..

AS *REGULAE* DE DESCARTES E
O REFORMISMO LÓGICO SEISCENTISTA

Cristiano Novaes de Rezende

Professor, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

cnrzende@ufg.br

RESUMO: Seguindo de perto a caracterização que Robert Blanché faz da lógica dos modernos em seu livro *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, pretendo mostrar como as *Regulae* de Descartes instanciam paradigmaticamente algumas das principais características das lógicas reformadas, típicas desse momento histórico. O próprio Blanché oferece vários exemplos do pertencimento de Descartes a esse contexto. De minha parte, pretendo contribuir com a discussão realizando um exame mais detalhado da parte final da *Regra x*, na qual desponta, já nesta que é uma das primeiras obras de Descartes, certa noção de atividade mental, que está em relação tanto com as críticas cartesianas às matemáticas, no *Discurso do Método*, quanto com o argumento do *cogito*, nas *Meditações*.

PALAVRAS-CHAVE: Ato mental, Crítica ao formalismo, Arnauld, Espinosa, Kant.

Dentre três dos mais citados manuais de história da lógica publicados no século xx – Kneale & Kneale, Botchenski e Blanché –, este último é o que mais sensibilidade demonstra especialmente em relação à importância de Descartes no contexto do reformismo lógico seiscentista.

Quanto a esse reformismo em geral, Blanché é certo ao considerar que:

É precisamente sobre estes dois pontos – sujeição aos conceitos genéricos e mecanização do pensamento – que incide a crítica da lógica, quando a ciência nova se constitui e se expõe fora dos esquemas silogísticos e das instruções da lógica tradicional. A lógica é desclassificada, caindo na categoria de um exercício escolar perfeitamente estéril. O que a substitui é o estabelecimento de um método, para cuja procura a inspiração vem muito naturalmente do que é instaurado pela ciência nova (...). A matemática suplanta a lógica como disciplina orientadora para o trabalho científico e, mais em geral, para as operações do entendimento (BLANCHÉ, 1985, p. 176).

Num contraste marcante com a caracterização padrão dos bastiões desse reformismo feita pelos outros historiadores da lógica acima nomeados, Blanché considera que o melhor representante desta nova atitude é sem dúvida Descartes, e adiciona:

Haverá possivelmente quem se espante por encontrar, numa história da lógica, várias páginas sobre esse filósofo que, tal como Bacon, nada trouxe verdadeiramente à lógica. Mas ele ilustra melhor do que ninguém o sistema de ideias pelo qual se explica o declínio da lógica nos Tempos Modernos. E a história de uma ciência, tal como a de toda atividade humana, deve acompanhar esta nas suas vicissitudes: não se fixar apenas pelos seus períodos triunfantes, mas considerar também os momentos de fraqueza, esforçando-se por compreender suas razões (BLANCHÉ, 1985, p. 177).

Guiado por Blanché, tenho me perguntado, por minha conta e risco, se, estudadas em profundidade as razões dos modernos, não encontraríamos aí, ao invés de fraquezas, preocupações que reaparecem na contemporaneidade justamente na ascensão de lógicas “não-clássicas”, isto é, não-extensionais, como tenho aprendido que são as lógicas intuicionistas e construtivistas.

A oposição, recorrente no Renascimento e na primeira Modernidade, entre o tipo cultural do “pedante escolástico” e do “*honnête homme*” recobre a diferença mais profunda entre, respectivamente, de um lado, a simples memorização de um arcabouço de procedimentos – que nessa condição ficam reduzidos a conteúdos sem real atividade – e, de outro, uma “cabeça bem formada” e um “juízo cultivado” por um exercício vivo. Entre os quinhentistas, são Montaigne e Petrarca os autores convocados por Blanché para ilustrar a atitude hostil à lógica Aristotélica. De Montaigne, uma citação muito forte critica os colégios franceses onde o ensino mecânico e mnemônico da lógica seria o responsável por um verdadeiro “embrutecimento” das crianças: “é Baroco e Baralipton que tornam os espíritos e mesmo os corpos assim infelizes e enegrecidos” (MONTAIGNE *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 171). E as demonstrações escolásticas perdem interesse na medida mesma em que não criam persuasão: “para fazer isso, a silogística tem muito menos valor que a retórica ciceroniana. Esta é eficaz porque é clara, porque não é puramente técnica e porque se dirige ao homem” (BLANCHÉ, 1985, p. 172).

Esta preocupação com a eficácia psicológica real de uma prática argumentativa – que renderá à lógica da modernidade a pecha de psicologista – se exprime em ao menos cinco características gerais, que se encontram distribuídas nos três manuais de história da lógica já citados: (1) na valorização de um desdobramento interlocucional da reflexão lógica (no qual a primeira pessoa não orienta o discurso apenas em

direção à terceira pessoa gramatical em que se enquadra o objeto ou tema do discurso, mas também em direção a uma segunda pessoa, o “tu” a quem “eu” me dirijo ao falar sobre “isso”);

- (2) na valorização, para aqueles que permaneciam em contato direto com o *Organon* aristotélico, muito mais dos *Tópicos* do que dos *Primeiros analíticos*, ou seja, na preferência por um exercício ou ginástica – uma *gymnasia*, nos termos do próprio Aristóteles no início dos *Tópicos* – que fortalecia os hábitos necessários para as disputas dialéticas, em detrimento do inventário das formas silogísticas;
- (3) na aglutinação, dentro das disciplinas do *trivium*, da lógica e da gramática ao redor da retórica;
- (4) numa preferência – decorrente da identificação da lógica aristotélica com as regras silogísticas memorizadas nas escolas – pelo estudo dos textos platônicos, que promoviam, dentro de um estilo literário mais requintado e organizado dialogicamente, um renovado interesse pela matemática;
- (5) na preocupação menos com a transmissão organizada de um conhecimento já existente, como na relação pedagógica entre mestre e aprendiz, e mais com o processo heurístico na mente de um pesquisador, isto é, com uma lógica da descoberta.

O traço inovador do exercício ou *praxis* lógica – que já estava presente em Aristóteles – ganha expressão, no Renascimento, por exemplo, com Petrus Ramus. O traço retorizante da dialética ramista parece-me incompatível com a atitude geral de Descartes quanto à dialética. Mas, a respeito do método, Ramus antecipa a perspectiva praxica que se verifica especialmente nas *Regras* 9, 10 e 11 de Descartes, ao insistir veementemente que não basta conhecer as regras, sendo necessário “fazê-las suas exercitando-se ao aplicá-las sobre problemas reais”, não bastando “papagueá-las nas escolas” mas “praticá-las em poetas, oradores, filósofos,

isto é, em toda espécie de espírito: considerando e examinando as suas virtudes e vícios” (RAMUS, PETRUS *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 174). As regras do método, segundo Ramus, obtêm-se por meio, primeiramente, “da reflexão sobre os escritos dos grandes autores; depois do que, se tenta imitá-los; seguidamente procura-se igualá-los, ou mesmo, ultrapassá-los tratando e disputando sobre todas as coisas *por si mesmo* e sem ter já em consideração as disputas deles” (RAMUS, PETRUS *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 174, a ênfase é minha).

Como nota Roger Ariew, em seu artigo sobre os primeiros cartesianos e a lógica, já na segunda metade do século XVII há uma ampla gama de atitudes quanto à possibilidade de compatibilização ou não do cartesianismo com a lógica aristotélica (ARIEW, 2006). Essa celeuma entre compatibilistas e incompatibilistas no século XVII se reproduz entre os historiadores da lógica e do cartesianismo no século XX. O próprio fio condutor de Blanché em suas páginas sobre Descartes não deixa de ser a recusa da tese de Hamelin, segundo a qual “não há nenhuma oposição entre o método cartesiano e a lógica aristotélica: a dedução cartesiana seria semelhante à dedução aristotélica, sendo a ligação das noções que nelas entram, em ambos os casos, ‘analítica’, no sentido em que Kant toma esse termo” (BLANCHÉ, 1985, p. 177). Retomando o *Discurso do Método*, no qual Hamelin baseava-se, Blanché insiste em que, ao fim e ao cabo, são apenas a álgebra e a geometria que Descartes efetivamente toma como modelos de ciências já conhecidas e que podem fornecer não somente um padrão para a exposição mas principalmente para a procura da verdade. E sacando finalmente as *Regulae* para um tiro de misericórdia, Blanché enuncia sua própria tese sobre a relação entre a lógica cartesiana e a aristotélica: “as ideias com que Descartes lida são ideias de tipo matemático, fundadas na relação e não conceitos genéricos, fundados na extensão [conceitual]” (BLANCHÉ, 1985, p. 178), configurando uma oposição entre uma *lógica*

extensional, pautada pela subordinação de classes, e uma *lógica das relações*. Tal lógica das relações poderia ser ilustrada pelo exemplo matemático da sexta regra: uma contínua progressão geométrica de razão dois, na qual o sucessor é obtido do antecessor mediante tal relação (*i.e.* o dobro). Três características dessa obtenção devem ser destacadas: (1) cada novo termo é obtido não por três termos, como no silogismo, mas por apenas dois termos: pelo absoluto inicial e pela relação que une o novo termo a ele; (2) a repetição da relação dispõe todos num série ordenada, de tal forma que é a própria ordem em que cada termo aparece que o determina; (3) uma “dedução” dessa natureza é de uma “fecundidade indefinida”, permitindo que os integrantes da série, embora inumeráveis, possam ser determinados “com uma certeza absoluta”. Essas três propriedades da dedução cartesiana são devidas não ao termo inicial, no qual o sucessor efetivamente não está analiticamente contido, mas à relação que se aplica sobre esse primeiro termo. E, de fato, se considerarmos o lugar periférico que a categoria da relação ocupa nas *Categorias* de Aristóteles – por contraste com o centro focal ocupado pela categoria da *ousia* –, perceberemos a distância que Descartes toma da tradição aristotélica quanto a isso, pois, para o aristotelismo, os termos relacionados são logicamente anteriores às relações que *eles mantêm entre si*, ao passo que, na dedução cartesiana, numa espécie de “estruturalismo” *avant la lettre*, os números seguintes *resultam, posteriormente na ordem das razões, da relação* que os produz a partir do primeiro número. É por isso que tal relação seria algo muito diferente da mediação exercida pelo termo médio de um silogismo, que figura ou como uma intersecção, um conjunto continente ou um conjunto contido, entre a extensão do conceito do termo sujeito e a extensão do conceito do termo predicado.

No presente contexto, contudo, meu interesse recai mais sobre outra das *Regulae* citada por Blanché, a saber, a *Regra x* em sua última parte,

em que Descartes apresenta as razões pelas quais não se valeu da lógica aristotélica para estabelecer suas regras para dirigir o engenho humano na busca da verdade. Embora um tanto longo, mormente com as incisões do latim, convém citar o trecho integralmente:

Mas, talvez não poucos se admirem de que, aqui, onde inquirimos por que meio/regra (*quâ ratione*) nos tornamos mais aptos (*reddamur aptiores*) para deduzir verdades umas das outras (*ad veritates unas ab aliis deducendas*), omitamos todos os preceitos dos Dialéticos (*omittamus omnia praecepta Dialecticorum*), pelos quais julgam governar a razão humana (*quibus rationem humanam regere se putant*), prescrevendo-lhes formas de dissertar/discutir/raciocinar (*formas disserendi praescribunt*) que chegam a uma conclusão tão necessária (*tam necessario concludunt*) que a razão, que nela confia (*ut illis confisa ratio*), mesmo se se dispensa do trabalho (*etiamsi quodammodo ferietur*) de uma consideração evidente e atenta (*ab consideratione evidenti & attentâ*) da própria inferência (*ipsius illationis*), pode, porém, ao mesmo tempo (*possit tamen interim*) pela força da forma (*ex vi formae*), concluir algo certo (*aliquid certum concludere*). De fato, percebemos (*quippe advertimus*) que a verdade frequentemente escapa a esses vínculos (*saepe veritatem elabi ex istis vinculis*), enquanto, ao mesmo tempo (*dum interim*), os que deles se servem (*illi qui ipsi usi sunt*) neles se mantêm enredados (*in iisdem manent irretiti*). O que não ocorre com tanta frequência com outros homens. Mas experimentamos (*atque experimur*) que mesmo os sofismas mais agudos (*acutissima quaeque sophismata*) quase nunca costumam enganar alguém (*fere unquam neminem fallere consuevisse*) que se serve da razão pura (*pura ratione utentem*), mas aos próprios sofistas (*sed ipsos Sophistas*). Por tal mister (*Quamobrem*), cautelosos aqui principalmente (*hic nos praecipue caventes*) para que nossa razão não se dispense de trabalhar (*ne ratio nostra ferietur*) enquanto examinamos a verdade de algo (*dum alicujus rei veritatem examinamus*), é que rejeitamos essas formas (*rejecimus istas formas*) como contrárias ao nosso objetivo (*ut adversantes nostro instituto*) e perquirimos, acima de tudo (*& perquirimus omnia potius*), auxílios pelos quais (*adjumenta quibus*) nosso pensamento seja mantido atento (*cogitatio nostra retineatur attentâ*), tal como será mostrado na sequência (*sicut in sequentibus ostendetur*). Mas para que apareça de modo ainda mais evidente (*Atqui ut adhuc evi-*

dentius appareat) que esta arte de dissertar/discutir/raciocinar (*illam disserendi artem*) absolutamente nada fornece (*nihil omnino conferre*) para o conhecimento da verdade (*ad cognitionem veritatis*), há que se advertir (*advertendum est*) que os dialéticos não podem formar pela arte silogismo algum (*Dialecticos nullum posse fyllogismum arte formare*) que conclua o verdadeiro (*qui verum concludat*), a não ser que primeiramente possuíssem a matéria do mesmo (*nisi prius ejusdem materiam habuerint*), isto é (*id est*), a não ser que conhecessem essa mesma verdade (*nisi cognoverint eandem veritatem*) que nele é deduzida (*quae in illo deducitur*). Donde fica patente (*Unde patet*) que eles próprios (*illos ipfos*) nada de novo percebem (*nihil novi percipere*) a partir de tal forma (*ex tali forma*); e que, assim (*ideoque*), a dialética comum/vulgar (*vulgarem Dialecticam*) é completamente inútil (*omnino esse inutilem*) aos que desejam buscar a verdade (*rerum veritatem investigare cupientibus*), mas presta-se exclusivamente (*sed prodesse tantummodo*) para que vez por outra as razões já conhecidas possam ser expostas (*interdum ad rationes jam cognitae posse exponendas*) mais facilmente para outros (*facilius aliis*), e portanto (*ac proinde*) ela (*illam sc.: vulgarem Dialecticam*) há de ser transferida da Filosofia para a Retórica (*esse transferendam ex Philosophia ad Rhetoricam*) (DESCARTES, 1908, AT X, pp. 406-407).

Aqui estão articuladas as ideias de que:

- (1) a necessidade com que a forma garante a passagem das premissas à conclusão, embora envolva algum tipo de operação, não caracteriza efetivamente um trabalho ativo da razão, que corre assim o risco de ficar ociosa (literalmente: de férias) na medida mesma em que *confia* (ou seja, possui uma relação algo heterônoma) na força da inferência, sem considerar, com a atualidade da atenção, as relações que dariam a esta inferência a qualidade da evidência;
- (2) a conclusão é dita certa em virtude da necessidade com que ela se vincula às premissas, mas a verdade escapa a esses encadeamentos na mesma medida em que a mente neles fica aprisionada e por eles mais se deixa levar do que os conduz, mais por eles é possuída do que os possui;

- (3) diversamente, uma razão propriamente ativa e atenta – porque não delega à forma a obtenção de uma conclusão nem mesmo em raciocínios válidos – não se deixa, *a fortiori*, enganar por sofismas;
- (4) ademais, ao término do trabalho, os dialéticos escolásticos não têm mais do que já tinham antes de converter em regra da arte a forma de raciocínio que adotaram, pois, para aferir a validade da forma é a verdade que se apela;
- (5) por isso mesmo, não aprendem nada novo e a dialética escolástica é inútil para um aumento do conhecimento;
- (6) ela só se presta a ensinar a outros o que já se sabia, numa relação meramente pedagógica, e, portanto, seu lugar não é no terreno da Filosofia mas da Retórica, deixando, assim, vago o lugar para uma verdadeira lógica (*Waare Logica*, como escreve Espinosa no *Breve Tratado*, sinalizando não o sepultamento da ideia de lógica em proveito da ideia de método mas uma reforma, correção ou emenda da lógica tradicional em vista de uma lógica da descoberta que tem o método como uma de suas partes, ao lado de uma teoria da definição, do juízo e da demonstração, como exprime a própria editoração dos tratados quinhentistas e seiscentistas de *Novas Lógicas*, divididos programaticamente em 4 partes: o conceito, o juízo, o silogismo e o método).

Uma tal “aversão ao formalismo” poderia parecer surpreendente em um algebrista como Descartes, que, como tal, “deve conhecer as vantagens do formalismo operatório” (BLANCHÉ, 1985, p. 180). Mas, ao que tudo indica, a própria ideia de algebrização da geometria estabelece, na verdade, uma via de mão dupla entre essas duas partes da matemática: a álgebra traduziria “relações espaciais em relações intelectuais”, mas, em contrapartida, a geometria permitiria “um controle do formalismo algébrico por um apelo à intuição”. Recorrendo ao *Discurso do Método*,

é oportuno evocar aqui a seção 6 da Parte II, em que Descartes apresenta suas insatisfações não só com a lógica escolástica mas até mesmo com certa geometria e certa álgebra. Consultando o texto do *Discurso*, tanto em francês quanto na versão latina, destaco primeiramente a crítica à análise geométrica dos antigos:

ela é sempre tão adstrita à consideração de figuras, que ela não pode exercer/exercitar o intelecto (*exercer l'entendement / exercet ingenium*), afiando-o (*acuit*) sem lesar (*laedit*) ou fatigar demasiadamente a imaginação (*sans fatiguer beaucoup l'imagination*) (DESCARTES, 1902, AT VI, pp. 17-18, em francês; pp. 549-550, em latim).

Eis por que a intuição geométrica, a ser colocada no ponto de partida, há de ser algo diferente de uma visão das imagens (*facultatem imaginandi*), cujas forças são esgotadas quando ela tenta acompanhar o exercício do intelecto. Há de ser uma intuição intelectual, que, colocada como lastro de toda dedução, faria com que esta não fosse apenas válida mas também verdadeira; caso contrário, a dedução esgotar-se-ia em mera consistência vazia. Pior ainda, tal consistência, ao invés de uma virtude, reverter-se-ia em uma força de aprisionamento (como já antecipado nos parágrafos finais da *Regra x*).

Ora, é principalmente nisso que convergem as críticas à lógica e à álgebra. Por um lado, quanto à álgebra dos modernos, uma primeira crítica é que, assim como a análise geométrica dos antigos, também ela se estende a matérias tão abstratas (*des matières fort abstraites / ad speculationes*) que não parecem ter uso algum. Por outro lado, porém, quando se tomam em consideração os defeitos mais específicos da álgebra, ao menos no modo como ela costuma ser ensinada (*ut solet doceri*), o que Descartes indica é que nela nós “nos assujeitamos a tal ponto a certas regras e certos números (*on s'est tellement assujetti à certaines règles et à certains chiffres*)” ou ela própria “é a tal ponto limitada a certas regras e fórmulas de numerar” (*certis regulis*

est numerandi formulas ita esse contentam) que isso não apenas a torna uma arte confusa e obscura (*un art confus et obscur / ars quaedam confusa*) mas, conseqüentemente, e acima de tudo, “embaraça, perturba e obscurece o uso do espírito ou engenho humano (*embarrasse l’esprit / usu ingeninum turbatur et obscuratur*)” (DESCARTES, 1902, AT VI, p. 18/549). Diversamente, o que se esperaria dela é que fosse uma ciência que o cultivasse (*science qui le cultive/scientia quâ ex-colatur*) tornando-o mais perspicaz (*est perspicacius reddatur*). As *formulas numerandi* da álgebra, assim como as *formas syllogismorum* da lógica tradicional, possuem um caráter que admite que elas sejam seguidas meramente como receitas operatórias, meramente conforme à forma; ao passo que a “receita” cartesiana exige o engajamento da consciência, expresso pelo vocabulário da atenção, numa peculiaríssima “receita” para superar o caráter cego, mecânico ou operatório das receitas silogísticas, indicado na *Regra x*. Não por acaso, Descartes, nesse trecho do *Discurso do Método*, menciona a arte de Lúlio (*l’art de Lulle / ars Lullii*), que permitiria, seguindo os movimentos combinatórios de uma máquina processadora de conteúdos diversos, a falar sem julgamento dessas coisas que ignoramos (*parler sans jugement de celles qu’on ignore*), ou, como se diz com mais peso no latim, a tagarelar (*garriendum*: que significa, no limite, fazer meros sons) copiosamente e sem juízo (*copiose est sine iudicio*) sobre o que não conhecemos (*de iis quae nescimos*). Descartes, como é bem ilustrado por suas diversas considerações sobre os autômatos, não concede o estatuto de pensante à máquina, ao mecanismo de Lúlio. No intuicionismo contemporâneo, semelhantemente, até mesmo um humano calculador prodígio, que acerta sempre mas é incapaz de *justificar* seu resultado, não será tido propriamente como responsável por seu resultado e não será dito possuidor de um método de prova e, finalmente, nem mesmo de uma prova em sentido estrito! Afinal, como se afere uma máquina para que se possa, depois e somente depois da aferição, confiar nela? Ora, como

diz Descartes, comparando o resultado a que ela chega com um resultado que já conhecíamos *por outra via*, ou seja, intuitivamente e não por seguir regras. Por isso mesmo, como já dissera nas *Regulae*, Descartes reitera no *Discurso* a tese de que a maquinaria silogística

serve mais para explicar (*expliquer*), ou melhor, literalmente, para apenas expor (*exponenda*) a outros (*à autrui / ad aliis*) o que já sabíamos (*les choses qu'on sait / ea quae jam scimus*) do que para investigar o que ignoramos (*qu'à les apprendre / ad ea quae ignoramus investiganda*) (DESCARTES, 1902, AT VI, p. 15/549).

Descartes reconhece que, por um lado, há vários preceitos da lógica que são, de fato, muito verdadeiros e muito bons (*très vrais et très bons / verissima et optima*); mas que, por outro, misturados com esses, há tantos outros nocivos ou supérfluos (*nuisibles ou superflus / vel noxiis vel supervacuis*); e, principalmente, que é muito difícil distingui-los (*dignoscere*) e separá-los (*séparer / separare*); donde se segue a necessidade de estabelecer novos princípios que sejam também muito poucos e observados estritamente (*étroitement observées / accuratissime observantur*), pois a imensa multiplicidade de leis (*la multitude des lois / legum multitudo*), dando guarida àquela mistura, fornece frequentemente desculpas ao vício (*fournit souvent des excuses aux vices / saepe accomodatior est vitiis excusandi*).

Essa mesma preocupação com uma arte de pensar melhor, isto é, com uma forma de exercer o ato de pensar que ao mesmo tempo exercite a potência pensante e a torne mais afiada e aguda, é precisamente o traço da verdadeira lógica salientado pelos autores da mais famosa lógica cartesiana: a *Logique de Port-Royal*. Nela, busca-se a consolidação de *hábitos de pensamento*, numa aproximação entre lógica e ética. E, precisamente porque se trata de um esforço para a formação de um *ethos* mental e não de um acúmulo de normas abstratas – desvinculadas de seu uso real em situações concretas e, por isso, facilmente esquecidas –,

é que Arnauld e Nicole recorrem sistematicamente a exemplos, como faz o próprio Descartes nas *Regras* 9, 10 e 11, justificando-se, assim, o que pareceria ser um contraditório uso de analogias por semelhança. Exemplos são instanciações nas quais justamente as relações entre seus elementos são as mesmas que as relações entre os elementos do exemplificado e não o contrabando do pacote completo de propriedades de uma coisa para outra com base apenas numa semelhança comum entre elas (Cf. *Regra* 1).

Nesse legado cartesiano à *Lógica de Port-Royal*, a lógica deixa de ser pensada como um instrumento a serviço do leque das ciências na lida com seus respectivos objetos particulares e passa a ser pensada como um instrumento que se aplica, fletindo a ré, sobre o próprio sujeito do conhecimento, situado como o vértice daquele leque. O intelecto, tal como o olho, nos faz ver todas as coisas, e por isso mesmo é preciso tomá-lo como o invariante sob essa infinita variedade de objetos e dele cuidar com arte ao invés de deixá-lo sem cultivo. Com efeito, o que diz respeito a ele interfere sobre qualquer objeto: da física, da moral, da metafísica, das matemáticas, da teologia, etc. Nesse “primado da reflexão”, Gueroult (2016, p. 18, n. 1) via a marca da influência cartesiana, que se estenderia, por exemplo, até sobre o empirismo de um John Locke. Essa reflexão, que, com toda a carga praxica já explicitada, devolve a finalidade da lógica ao âmbito do sujeito que realiza os atos lógicos e se consolida como a formação de hábitos (sejam eles designados como costumes, usos ou hábitos mesmo), é o que talvez Laporte (1988, pp. 33-34) tenha considerado como uma “lógica subjetiva” despontando no tratamento da perspicácia e da sagacidade nas *Regras* 9, 10 e 11.

Se o termo “lógica subjetiva” parece estranho ou incômodo, ele, no entanto, deverá soar familiar a quem voltar-se ao século XVII com as lentes de um importante historiador oitocentista da lógica, Immanuel Kant, para quem o supostamente malogrado esforço dos modernos de reformar

a lógica teria incorrido na confusão entre a lógica propriamente dita – a lógica geral pura – e aquilo que ele chama de Lógica Geral Aplicada. Esta última, explica Kant, não pode ter função canônica e não passa de um *Kathartikon* do entendimento, considerando o funcionamento do intelecto em relação com o restante do ambiente subjetivo, cuidando do funcionamento do intelecto sob as condições contingentes do sujeito (*des Subjekts*), como deixa claro o seguinte excerto do MCLG (AK 19):

Na Lógica Pura, separamos o intelecto das outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) e o consideramos isolado em sua operação (*was er für sich allein thut*: lit ‘aquilo que ele faz por si próprio’). A Lógica Aplicada considera o intelecto, na medida em que se mistura (*vermischt*) com as outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) que influem (*einfließen*) em suas ações e lhe impõem um desvio de direção (*schiefe Richtung*), de maneira que já não procede segundo as leis que ele mesmo considera corretas. A Lógica Aplicada não deveria chamar-se propriamente lógica. Trata-se de uma Psicologia na qual se considera o modo como nosso pensamento costuma e não como deve proceder. É verdade que, no final, ela diz como atuar (*was man thun soll*) em meio a uma multiplicidade de obstáculos (*Hindernissen*) e limitações (*Einschränkungen*) subjetivos (*subjektiven*), para usar corretamente o intelecto (*einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen*), e, além disso, dela se pode aprender o que promove (*befördert*) o uso correto do intelecto, os meios de ajudá-lo (*Hilfsmittel*) e os remédios (*Heilungsmittel*) contra as falhas lógicas (*logischen Fehlern*) e os erros (*Irrthümern*). Propedêutica, contudo, ela não é. Pois a Psicologia, na qual a Lógica Aplicada deve ir buscar tudo, é uma parte das ciências filosóficas cuja propedêutica deve ser a lógica (KANT, 1992, AK 19, p. 36).

Esse traço subjetivo, ligado à dimensão terapêutica dos ‘cuidados de si’ do intelecto, que será tão bem expressa pela ideia seiscentista da lógica como equivalente mental da medicina, lançaria, segundo um formalista como Kant, a lógica na vala das ciências empíricas em que se insere a psicologia. Tratar-se-ia, no fundo, de um erro decorrente da confusão

entre a lógica como uma disciplina prescritiva (como Kant entende que ela deva ser, tomando como exemplo a gramática e a moral) e uma disciplina descritiva, como são a psicologia e a história. Ora, talvez uma forma de defender nossos primeiros modernos das críticas de Kant seja entender que, sob o paradigma cartesiano, levado ao paroxismo no *cogito*, não faz sentido separar a norma formal e o exercício concreto. A colocação do efetivo exercer-se do pensamento no interior do que prescreve a norma do pensar é o vínculo profundo da lógica moderna não com a psicologia, mas com a ontologia, vínculo ensinado pela estrutura do *cogito*, na segunda *Meditação*:

é preciso estabelecer (*statuendum sit*), finalmente, que este enunciado (*hoc pronuntiatum*) eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*) é necessariamente verdadeiro (*necessario esse verum*) todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (*quoties a me profertur vel mente concipitur*) (DESCARTES, 1904, AT VII, p. 25, 10).

Eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*), isto é certo (*certum est*). Mas, por quanto tempo? (*Quandiu autem?*) Ora, enquanto penso (*Nempe quandiu cogito*), pois talvez pudesse ocorrer também que (*nam forte etiam fieri potest*), se eu já não tivesse nenhum pensamento (*si cessarem ab omni cogitatione* – *lit*: se eu cessasse todo pensamento), deixasse totalmente de ser (*ut illico totus esse desinerem*). (DESCARTES, 1904, AT VII, p. 27, 11).

Ora, como se vê, exercer o proferimento ou a ação mental de conceber o enunciado implementa as condições necessárias e suficientes da verdade do próprio enunciado.

E não será, apesar de todas as suas próprias críticas a Descartes, uma herança cartesiana presente em Espinosa aquele inquietante oxímoro com que este último caracteriza seu método: “proceder segundo a norma da ideia verdadeira dada”? Pois aqui o caso e a regra, o direito e o fato não

podem mais ser separados, como tampouco eles poderão, no espinosismo, ser separados na ética, sob a pena de que se produza não uma ética mas uma sátira ou uma utopia.

Temos, assim, nas *Regras* de Descartes, uma boa matriz para pensarmos os esforços de uma lógica do pensamento real, diversa de um ideal normativo da verdade, que se impõe desde o exterior ao pensamento efetivo.

DESCARTES' *REGULAE* AND THE REFORM OF LOGIC IN THE 17TH CENTURY

ABSTRACT: Closely following Robert Blanché's characterization of modern logic in his book *The History of Logic from Aristotle to Bertrand Russell*, I intend to show how Descartes's *Regulae* paradigmatically instantiate some of the main characteristics of reformed logics, which are typical of that historical moment. Blanché himself offers several examples of Descartes's belonging to this context. I intend to contribute to the discussion by carrying out a more detailed examination of the final part of Rule x, in which a certain notion of mental activity emerges that is connected not only to the criticisms of mathematics, in the *Discours de la Méthode*, but also to the argument of the *cogito*, in the *Meditationes*.

KEYWORDS: Mental act, Critique of formalism, Arnauld, Spinoza, Kant.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIEW, R. (2006). *Descartes, the First Cartesians, and Logic*. v. III New York: Oxford Studies in Early Modern Philosophy.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. (2016). *A lógica ou a arte de pensar*. Tradução de Nuno Fonseca. 1ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- BLANCHÉ, R. (1985). *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70.
- BOCHENSKI, I. M. (1970). *A History Of Formal Logic*. New York: Chelsea Publishing Company.
- DESCARTES, R. (1902). *Discours de la Méthode. Oeuvres de Descartes, Tome VI*.

Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

_____. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes, Tome VII*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

_____. (1908). *Regulae ad directionem ingenii. Oeuvres de Descartes, Tome X*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

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

KANT, I. (1992). *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KNEALE, W.; KNEALE, M. (1991). *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

LAPORTE, J. (1988). *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.

O SUJEITO DISCIPLINAR: UMA ANÁLISE
DAS REGRAS PARA A DIREÇÃO DO ESPÍRITO¹

Beatriz Laporta²

Mestra, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

laporta.beatriz@gmail.com

Érico Andrade³

Professor, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, Brasil

ericoandrade@gmail.com

RESUMO: Tomando a obra *Regras para a Direção do Espírito* de Descartes, buscamos entender no presente artigo como a noção de *disciplinaridade*, desenvolvida a partir da questão de orientação do espírito na busca de conhecimentos certos, pode ser interpretada como fundante do projeto de modernidade calcado na autonomia do sujeito de disciplinar o próprio corpo. Assim, desenvolvemos a possível interpretação de sujeição política através da reflexão sobre a sujeição de todas as faculdades do espírito

1 Texto originalmente produzido para uma comunicação realizada no evento “Jornada sobre as Regras para a direção do espírito de René Descartes” (online) pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em junho de 2021.

2 Este artigo contou com financiamento: FAPESP (nº processo: 2019/04830-4).

3 Bolsista PQ-2 CNPQ.

ao entendimento a partir do disciplinamento que ele próprio impõe à relação que aquelas faculdades guardam com o corpo. E estabelecemos que as *Regras* não inauguram apenas uma reforma do entendimento como agenda de pesquisa para a modernidade, mas portam diretrizes para o aprimoramento do uso das faculdades de modo geral, apresentando como ação humana exitosa o comércio entre as faculdades humanas coordenado pelo entendimento.

PALAVRAS-CHAVE Descartes, Modernidade, Soberania, Disciplinamento, Epistemologia.

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo é entender como a noção de *disciplinaridade*, que encontramos na filosofia cartesiana a partir da questão de orientação do espírito na busca de conhecimentos certos e que é exposta nas *Regras para a direção do espírito*, pode ser interpretada como fundante do projeto de modernidade⁴ calcado na autonomia⁵ do sujeito de disciplinar o seu próprio corpo. Nesse horizonte em que vamos nos movimentar, tencionamos apresentar as *Regras* em consonância com um projeto que se pretende ser tomado como caminho para o conhecimento seguro de si: o domínio sobre o mundo e o domínio do espírito sobre si mesmo. Isto é, sustentamos que o disciplinamento do espírito que aqui destacamos não se restringe ao entendimento, como em princípio poderíamos pensar, mas se estende a tudo que envolve o ser humano para pensar este na sua totalidade, atingindo, por exemplo, a moralidade.

Para isso, partimos da compreensão de que as *Regras* procedem num duplo disciplinamento. Por um lado, elas se apresentam como um texto fundamentalmente sobre epistemologia, cujo foco está num disciplinamento das faculdades humanas com vistas a garantir o conhecimento certo e, por outro, elas fundariam a concepção da modernidade como uma forma de regramento da vida humana que se define por sua capacidade de autonomia. A nossa intenção, dentro desse diagnóstico, é mostrar que há uma possível interpretação de sujeição

4 Por modernidade consideramos aqui o “grande racionalismo e empirismo” europeu dos séculos XVII e XVIII.

5 “Autonomia” possui o sentido de determinação de agir segundo a representação do bem, isto é, o esforço conjunto da vontade e do entendimento, seja suspendendo o juízo sobre a ciência, quando não se tem total conhecimento, seja para agir moralmente da melhor forma possível.

política através da reflexão sobre a sujeição de todas as faculdades do espírito ao entendimento a partir do disciplinamento que ele impõe à relação que aquelas faculdades guardam com o corpo. Para além do cartesianismo, ou seja, conscientes de uma leitura canônica da filosofia de Descartes, achamos que é possível sustentar que o achatamento ontológico do corpo é a base para uma política da sujeição na medida em que só as ações que submetem o corpo ao entendimento são consideradas ações morais e podem servir de esteio para a política.

Cabe apontar de início que, para realizar esse propósito, traremos alguns aspectos mais gerais das *Regras* no sentido de negritar o seu fito de disciplinamento das faculdades que estão diretamente ligadas ao corpo: a imaginação, os sentidos e a memória. Assim, recuperaremos, especialmente nas primeiras doze regras, como Descartes exige que a condução do conhecimento seja pautada no método. Em seguida, sustentaremos que Descartes funda na modernidade não apenas uma agenda epistemológica cujo foco está na centralidade do entendimento (no seu alcance e nos seus limites), mas também que ele lega para a modernidade uma agenda política em cujo centro está a sujeição do corpo à disciplina que o entendimento lhe impõe como única forma de agir de modo autônomo. Assim, reportamo-nos a algumas passagens para formar um raciocínio com vistas a testar a razoabilidade desse duplo disciplinamento que as *Regras* apresentam, como dito, e que fundam o projeto de modernidade.

I. AS REGRAS E A EPISTEMOLOGIA

Cabe sublinhar que uma contextualização da obra se torna importante para entendê-la dentro do conjunto do cartesianismo. O livro *Regras para a Direção do Espírito* é uma obra inacabada por razões que

ainda estão abertas ao debate. Acredita-se que Descartes se deteve nela durante os anos de 1619 a 1628. Esse manuscrito, segundo Adam e Tannery, faz parte de um inventário dos papéis de Descartes feito em Estocolmo em 1650, sendo publicado apenas em 1701 com o título original em latim *Regulae ad Directionem Ingenii*, sem possuir, caso raríssimo, nenhuma tradução para o francês autorizada pelo próprio Descartes, embora uma tradução holandesa tenha aparecido em 1684 com o título *Regulen Van de Bestieringe des Verstants*. Certamente, não é fácil interpretar um texto com todas essas peculiaridades. Temos consciência disso.

De fato, há a discussão de que o abandono da escrita dessa obra possa ser justificado por uma guinada aos estudos metafísicos que teriam se iniciado em 1629-1630 por parte de Descartes, enquanto outra defende que esse abandono estaria ligado à intenção do autor em estabelecer estudos científicos que não caberiam às *Regras*, mais tarde sumarizados no *Discurso do Método*. Mas um ponto nos toca em particular. Descartes apresentou de modo didático a sua obra na carta prefácio dos seus *Princípios da Filosofia*⁶ por meio de uma árvore. Destaca-se nessa imagem que a obra de Descartes é um todo orgânico cujo elo está no método. Assim, se consideramos, neste ponto seguindo a maioria das interpretações das obras, que nas *Regras* efetivamente Descartes discute o seu método, aquela obra não pode

6 Diferentemente das *Meditações Metafísicas* e do *Discurso do Método*. Nessas obras, respectivamente, a primeira verdade, o *cogito*, aparece na *Segunda Meditação* quando Descartes expõe pela cadeia de razões que o sujeito, pelo fato de duvidar, sabe que pensa e, portanto, é aquele que quer, que imagina, que entende e que sente. No *Discurso*, na *Quarta Parte*, é formulado quando o autor escreve que deve rejeitar como falso tudo sobre o que tivesse a menor dúvida e, de maneira semelhante às *Meditações*, como se enganou às vezes com os sentidos, tudo que fosse imaginado por eles seria colocado como falso; assim, justamente por pensar que tudo era falso, necessariamente pensava, tornando o *cogito* uma ligação necessária, uma constatação de um fato.

ser isolada do conjunto das obras que formam o sistema cartesiano. É notável também que Descartes não desautoriza o seu próprio método em nenhum texto ou carta, por mais que existam diferentes momentos dentro desse conjunto.

Contudo, sabemos que ler as *Regras* a partir de outras obras cartesianas comporta algum risco pelo fato de ser uma obra inacabada, mas dificilmente podemos avançar a compreensão do método cartesiano desconsiderando as *Regras* ou atendo-se apenas às quatro regras do *Discurso do Método* que são tanto vagas como gerais. E o método, Descartes é enfático, se relaciona com um sujeito disciplinar ou com o sujeito que é capaz de determinar as regras de sua própria conduta. Para isso, precisamos apresentar esse “sujeito”, ou esse engenho ou espírito que é capaz de proceder a uma ordenação do conhecimento do mundo e de si mesmo. É nessa perspectiva que cada uma das partes que compõem a obra de Descartes, cuja raiz seria a metafísica, o tronco seria a física, e os três ramos principais, medicina, mecânica e moral, tem um mesmo fio condutor inscrito no conceito de ordem e disciplina.

Em verdade, as *Regras* não tratam de nenhum ponto específico da *árvore*, mas o que compreendemos aqui como o método apresentado nessa obra pode ser visto como a *seiva*, porque alimenta toda árvore e, ao mesmo tempo, apresenta o caminho pelo qual essa árvore ganha uma estrutura comum. O objetivo de Descartes não será de promover um conhecimento indiscriminado e ilimitado, mas justamente de oferecer ao conhecimento uma base sólida na forma da certeza do que se pode de fato conhecer. Nisso, as *Regras* se inserem numa epistemologia em cujo centro está a discussão sobre a certeza: as suas variações e graus. Pretendemos mostrar que Descartes se ocupa com o problema do conhecimento, mas não tanto com a gênese desse conhecimento e sim com o que torna possível a certeza

sobre o conhecimento. Isto é, Descartes não pretende aqui propor uma nova ontologia, mas realizar uma imersão nas faculdades responsáveis pelo conhecimento humano para resguardar um modo de operação cuja ordem e ordenamento possam garantir a certeza de nossas crenças e, por conseguinte, a legitimidade de nossa conduta.

Com vistas a esse plano geral, a primeira questão que aparece é que, nas *Regras*, o *cogito* não é formulado, isto é, não há um ato reflexivo sobre o qual a mente se torna consciente de si mesma⁷. Isso fez, por exemplo, Alquié, em *La découverte métaphysique de l'homme*, chegar mesmo a dizer (cf. 1950, p.78) que as *Regras* não contêm nenhum vestígio de metafísica. De nossa parte, gostaríamos de fazer uma ressalva. Sabemos da dificuldade em afirmar que nas *Regras* não existe *nenhum vestígio* de metafísica. Temos consciência de que existem interpretações que buscam nuançar essa afirmação indicando que as *Regras* teriam *indícios* de metafísica a partir da apresentação das noções primitivas. Ou seja, há a posição que considera – principalmente a leitura de Marion – que as naturezas simples nas *Regras* indicariam uma metafísica⁸ presente no debate.

Preferimos não entrar no detalhe desse debate porque nos interessa o acento epistemológico que o texto possui. Ou seja, independentemente de ter ou não uma metafísica residual, as *Regras* se desenrolam por meio de um debate epistemológico-metodológico sobre a certeza que, longe de impedir a metafísica, a qual terminará por lhe suceder, lhe serve de guia, uma vez que o debate sobre a certeza perpassa todos os textos cartesianos e inclui textos estritamente metafísicos como as *Meditações*, em que as noções de clareza e distinção ganham particular relevo. De fato, a doutrina

7 Cf. TEIXEIRA, 2019.

8 Descartes à Elisabeth em 21 de maio e 28 de junho de 1643.

das *Regras* não é abandonada e vemos isso presente nas *Meditações* e na *Correspondência* com Elisabeth, sobretudo quando pensamos as naturezas simples e o seu posterior desenvolvimento. O próprio Marion fala em paralelismo das naturezas simples e as propriedades do *cogito*. Assim, mesmo tendendo a concordar que não há nas *Regras* um substrato ontológico, as noções de natureza simples, as prerrogativas metodológicas e a centralidade da razão parecem perdurar na obra cartesiana.

Ora, na *Regra* XII é apresentado que, sobre o conhecimento, precisamos considerar duas coisas: a primeira é o próprio sujeito que conhece, e a segunda, aquilo que é conhecido, os objetos. As naturezas simples já são suficientemente conhecidas por si mesmas e conhecemos as naturezas compostas porque temos experiência (sensações) delas ou porque nós as compomos. Instrumentos esses que aparecem nas *Meditações* e na *Correspondência* com Elisabeth⁹, naquilo que ele chama *noções primitivas*¹⁰, das quais depende todo o conhecimento.

No contexto das *Regras*, essas noções compõem o caráter de “terapia do espírito”¹¹. Essa intenção de conduzir o espírito para que, sozinho, ele

9 Descartes escreve ainda nessa regra que deseja “expor o que é a mente do homem, o que é o seu corpo, como é que este é informado por aquela, quais são em todo o composto humano as faculdades que servem para o conhecimento e o que cada uma delas faz em particular, se este lugar não me parecesse demasiado estreito para incluir todos os preliminares necessários, antes de a todos se tornar manifesta a verdade destas coisas” (DESCARTES, 1989, p. 66).

10 E não se trata de curar o corpo em benefício da alma. Falaremos disso adiante: é através do conhecimento da *união substancial* que se sabe como bem governar as paixões da alma que possuem origem no corpo. Essa interação, naturalmente, constitui o ser humano e não é patológica. A busca no *Tratado das Paixões* é pelo equilíbrio moral ou, diz-se, pelo domínio das paixões por meio da ação da alma (vontade) sobre os desejos em vista da preservação da saúde do composto e melhores condições de vida do ser humano.

11 Na *Regra* III, Descartes apresenta que “devem ler-se os livros dos Antigos, pois é

retire das análises o que pode gerar confusão. Claro que essa ideia de que o sujeito pode orientar o espírito se encontra também no *Discurso do Método*, quando Descartes fala do perigo dos erros da infância e da forma que saiu disso estabelecendo juízos verdadeiros, e também aparece na *Carta Prefácio* e na *Recherche de la Verité*, mas destacamos a importância que Descartes dá à apresentação de um método que permita que a luz natural do espírito consiga distinguir pela intuição o verdadeiro do falso e ter segurança que isso se mantenha na dedução, o que vemos quando lemos mais detidamente as *Regras*. Mas vale antes dizer que o sujeito aqui é tratado “com nomes emprestados”: “‘sabedoria humana’ (pp. 360,8), ‘entendimento’ (pp. 368,9; 396,4; 418,9,14; 419,6-7; etc.), ‘espírito’ (*mens*, pp. 360, 19; 398, 16; 448, 15; etc.), ou seja, o ego nunca aparece com o seu próprio nome” (MARION, 1975, p. 252). A força pela qual conhecemos as coisas pode ser nomeada por suas diversas funções, isto é, podemos chamá-la entendimento, imaginação, memória, ou sentido. Assim, Descartes a chama espírito (*ingenium*) nas *Regras*.

Dessa maneira, há antes nessa obra uma epistemologia “útil e operatória” como fala Marion na conclusão do *Sobre a Ontologia cinzenta de Descartes*, o que significa que não há uma “investigação sobre a natureza

uma grande vantagem podermos aproveitar os trabalhos de um tão elevado número de homens, quer para conhecer as descobertas já feitas no passado com êxito, quer também para nos informarmos do que ainda falta descobrir em todas as disciplinas. Há, contudo, um grande perigo de se contraírem talvez algumas *manchas de erro* na leitura demasiado atenta desses livros, manchas que a nós se agarram sejam quais forem as nossas resistências e precauções. [...] Mesmo se todos estivessem de acordo, o seu ensino não nos bastaria: [...] nem nos tornaremos filósofos se, tendo lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, não pudermos formar um juízo sólido sobre quanto nos é proposto. Com efeito, daríamos a impressão de termos aprendido não ciências, mas histórias”. (DESCARTES, 1989, pp. 18-9, grifo nosso).

da coisa”, mas uma “preocupação de pura inteligibilidade” (MARION, 1975, p. 252). Ora, nesse texto, como sabemos, o método se centra no fato de que a ciência está ligada a um só princípio que é a humana faculdade do saber, mas sem precisar aqui de uma validade metafísica, bastando que ele seja fundado na certeza da razão humana. Contudo, a sabedoria não será uma centralização do conhecimento, por exemplo, no entendimento, mas muito mais na administração “mais certa possível” de todas as faculdades, uma vez que todas elas são necessárias para a produção do conhecimento.

Descartes não propõe diretamente uma reforma do entendimento ou uma redução de toda a atividade intelectual do ser humano aos contornos do entendimento. O seu ponto é que uma reforma do conhecimento ou do *ingenium* deve orientar o espírito para que as faculdades possam convergir na procura pela certeza, da melhor forma possível (cf. ANDRADE, 2017, p. 32). Essa ideia de orientar o espírito não se encontra somente nas *Regras*, claro, mas aqui é onde mais objetivamente se pode reconhecer que Descartes condiciona a certeza ao modo pelo qual o espírito se orienta na busca pela verdade. Assim, o procedimento é um só e se institui na forma de método. Uma vez que todas as ciências estão ligadas pela razão humana, conforme Descartes atesta na *Regra I*, cabe ao espírito estabelecer um só caminho que faça o espírito se guiar de forma correta.

Cabe apontar também que sabemos que a intenção da obra de direcionar o espírito da melhor forma não é algo original na Filosofia, mas aqui o sujeito sozinho possui a capacidade para bem conduzir a razão, se bem empregar um método. Para Descartes, a unidade das ciências tem a sua condição suficiente na unidade do espírito cognoscente, quer dizer, na *Regra I* diz Descartes que “todas as ciências nada mais são que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e sempre a mesma, por muito diferentes que sejam os objetos a que ela se aplica [...]” (DESCARTES, 1989,

p. 12). E para descobri-las é indispensável um método, porque como dirá o *Discurso*: “Não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem” (DESCARTES, 1973, p. 35). Ou melhor, o título da *Regra I* pode ser lido como “a finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito”, e no conteúdo da regra em si Descartes escreve que “[...] não é sem motivo que pomos esta regra antes de todas as outras, porque nada nos afasta tanto do reto caminho da procura da verdade como orientar os nossos estudos, não para este fim geral, mas para alguns fins particulares.” (DESCARTES, 1989, p. 12). Outro ponto é que, logo na *Regra II*, Descartes apresenta quais objetos serão objetos de ciência e trata do fato de que a concatenação das ciências vem da própria razão, de modo que serão objetos de ciência aqueles certos (certeza) e indubitáveis (evidência).

Na *Regra IV*, o importante na busca do conhecimento é o sujeito ter um caminho sem lacunas e com regras de ligações através do emprego de um método de regras certas e fáceis, pois não se pode em nenhuma medida tomar o falso por verdadeiro. Dessa maneira, esse método deve indicar o movimento de intuição e dedução, e ensinar a que objetos e em qual momento aplicar essas operações da mente. O caminho é dado pelas dificuldades que o engenho enfrenta e não pelos objetos das ciências em si. Isso é tão patente que, sem método, não se deve se empenhar em procurar a verdade de algo e, então, Descartes propõe o que chama *Mathesis Universalis* e também discorre sobre o fato de que antes de haver qualquer conhecimento particular há certos princípios da razão que são fundamentos do conhecimento em geral.

Verdadeiramente, ser sábio é saber como conhecer com certeza e como operar em meio a isso. Assim, em qualquer campo que seja da *árvore*, mesmo naqueles cujo conhecimento se dará de forma obscura e confusa, isto é, não distinta, é preciso saber como proceder. Descartes não

pretende conhecer toda a *árvore*, como dissemos, de forma ilimitada, – pois essa capacidade pertence somente a Deus, a substância infinita – mas nos diferentes ramos de conhecimento humano o sujeito deverá buscar sempre se reger pelo método, seja de forma epistemológica, seja de forma prática.

Nesta ocasião, isto é, nas quatro primeiras regras, importa mais ver a capacidade do *engenho* de conhecer do que a natureza dos objetos, pois o objeto de conhecimento deve ser certo e indubitável independentemente de sua natureza específica. Marion diz mesmo que “na *Regra IV*, [...] para além da abstração que só mantém das coisas o número e a figura e, portanto, além da quantidade sem matéria, intervém uma segunda abstração: nada considerar, [...] senão a ordem e a medida” (MARION, 1975, p. 91). Portanto, o método pode ser empregado como um *modus operandi* ou um *savoir-faire* nessa busca do conhecimento certo das ciências. É só com o método que se poderá chegar ao quinto grau da sabedoria, e somente com ele também se poderá construir o caminho, por exemplo, das *Meditações* – que apresentam a metafísica enquanto elemento importante para a validação das ciências –, ou dos *Princípios* e do *Tratado do homem* – que apresentam elementos da física e fisiologia do ser humano, elementos estes constituintes da *árvore da sabedoria*.

Marion afirma que

as *Regulae* admitem, ou melhor, indicam explicitamente como seu centro e seu auge a questão da ordem. E isto, seja qual for o interesse evidente dos textos para os historiadores [...]. Aviso explícito, que concentra a atenção da *Regra V*: “Todo o método não consiste senão em dispor por ordem as coisas para as quais se deve voltar o olhar do espírito” (379, 15-16), que retoma no início do corpo do desenvolvimento, “isto limita-se a englobar toda a indústria humana” (379, 22)” (MARION, 1975, p. 98).

Ou, na tradução das edições 70, “todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobrirmos alguma verdade (DESCARTES, 1989, p. 31).

Bem, justamente o método é universal e é apresentado na *Regra IV* porque é um modo de disciplinar o *ingenium* nessa busca de conhecimentos certos, não importando o domínio do conhecimento humano, não importando sobre qual campo da *árvore* se debruce. Nesse sentido, esse “disciplinamento” nada mais é que um procedimento metodológico universal. Esse processo é a construção de um caminho ordenado de dificuldades que o *ingenium* enfrentará em sua pesquisa. Portanto, o mais importante é *como* nos debruçamos sobre as ciências para conhecê-las e não o modo como o mundo se apresenta imediatamente.

Porém, Descartes não deseja apenas que o espírito saiba se orientar nas ciências na busca das certezas, o que é uma questão epistemológica. Ele nunca escondeu que a sua agenda é mais ampla. Na *árvore* do conhecimento figuram também a moral e a medicina, disciplinas que envolvem diretamente o corpo humano e que possuem como objetivo que este viva bem, da melhor forma possível, ou seja, busca-se estabelecer uma moral e uma medicina mais certas e seguras possíveis. Para isso, o sujeito não será considerado como somente espírito ou substância pensante, mas o ser humano será o corpo-próprio, o corpo intimamente unido à alma. Ou melhor, o sujeito se percebe *ser humano* quando na *Sexta Meditação* percebe na cadeia de razões a sua natureza, que é da união intrínseca da alma com o corpo. O corpo é, e sempre será, substância extensa passível de ser entendida mecanicamente, colocado pela metafísica do ponto de vista epistemológico – e isso é fundamental quando Descartes deseja fundar uma nova física –, mas o corpo do ser humano, a sua fisiologia, é do campo do obscuro e confuso. É difícil quantificar (regrar e ordenar) esse

corpo na medida em que ele é intimamente unido a uma alma. Para essas ciências, a orientação do espírito precisa se estender ao corpo.

Assim, a finalidade do estudo não é a contemplação intelectual, mas isso será uma consequência e, então, o espírito se orientaria para alcançar o quinto grau da sabedoria, dizemos, os frutos da árvore, para depois obter esse prazer intelectual que passa da ignorância ao conhecimento, pois o que importa, em primeiro lugar, é a boa orientação. Essa orientação, como veremos, será utilizar todos os recursos do entendimento, da imaginação, dos sentidos e da memória, como é apresentado na *Regra XII*, para que não seja omitido nada na *indústria* humana. Portanto, consideramos que as *Regras* mostram através da reflexão metodológica como não há somente um critério de certeza, mas que a sabedoria é múltipla, e que para conhecer cada um de seus campos deve-se operar por ordem, e que é necessário um método que não obrigatoriamente precisa ser pautado em uma metafísica para ter sua validade reconhecida.

Dessa forma, dentro dessa proposta epistemológica que as *Regras* apresentam, vemos como seu centro está na questão da ordem, pois tudo aquilo a que o olhar do espírito vai se voltar precisa estar disposto em uma ordem. Ordem essa contida no método. Ora, “todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobriremos alguma verdade” (DESCARTES, 1989, p. 31). Ordem essa dada pelo entendimento e que não é adventícia, isto é, não é dada pela natureza externa, nem imaginada artificialmente. Seria mais no sentido de que o entendimento encontra uma ordem natural que ele desenvolve, e é esse exercício do método que permite o

espírito se afastar das “máculas” (das impurezas¹²) na busca da verdade, começando pelo que é simples. Queremos apontar que não seria somente uma compreensão intelectual dos argumentos, mas acostumar o espírito nesse caminho, nesse percurso da *árvore* através desse método.

Explicando melhor, isso também é patente quando vemos na *Primeira Meditação* a necessidade de se colocar tudo abaixo e reconstruir o “edifício” por ordem, e a dúvida quando esta se torna metódica. É o método que leva à primeira certeza através dessa dúvida, isto é, esse esforço do sujeito que suspende o valor de verdade das matemáticas e do sensível, por feito da vontade (que é pensamento). Também enxergamos isso na *Regra II* quando Descartes escreve que sem guia nos dirigimos para precipícios, e que agora estamos livres “do juramento que nos submetia às palavras do Mestre”, e somos suficientemente adultos (em francês: “*qu'étant d'un âge assez mûr*”) “para subtrair a mão à palmatória se quisermos seriamente determinar para nós próprios as regras que nos ajudem a chegar ao cume do conhecimento humano [...]” (DESCARTES, 1989, p. 16). Ou seja, o ideal na busca do conhecimento não é seguir o caminho sem guia, nem tampouco seguir o “dirigente” externo, mas dado o estágio “suficientemente adulto” o espírito pode guiar a si mesmo através do método.

Quanto a isso, há um apontamento bem ilustrativo: sabemos que Descartes, por exemplo na *Regra X*, diz que nasceu “com um espírito tal que o maior prazer dos estudos consistiu, [...] não em ouvir as razões dos outros, mas em [exercitar-se a si] próprio na sua descoberta”, tendo reconhecido que chegaria à verdade não seguindo o hábito dos outros homens, mas que uma longa experiência lhe permitiu captar determinadas regras que

12 Por exemplo na expressão “*régler la conduite de quelqu'un*”.

aperfeiçoou cuidadosamente em todo o seu método, persuadindo-se “de ter adotado a maneira de estudar mais útil de todas”. E ademais, dado que nem todos os espíritos têm tão forte essa “inclinação natural para procurar minuciosamente as coisas pelas suas próprias forças”, seria justo ensiná-los que é preciso antes se debruçar sobre as coisas mais simples e “principalmente aquelas em que mais reina a ordem” (DESCARTES, 1989, pp. 57-8). Com efeito, se nos atentarmos mais para esse ponto final ou para a noção que o engenho tem em si nessas regras, o principal é a força que essa proposta de regular o espírito pela ordem passa a comportar no interior da obra de Descartes e na própria modernidade.

II. AS REGRAS E A MODERNIDADE DISCIPLINAR

Nosso objeto inicial foi apresentar as *Regras* como uma obra de epistemologia. Certa vez Heidegger afirmou que seria nessa obra que os raios da modernidade teriam resplandecido. A aurora da modernidade, segundo aquele autor, tinha no texto de Descartes todas as suas diretrizes. O que lhe seria rastro seriam correções no entendimento, ajustes para tornar o entendimento ainda mais preciso no que diz respeito ao seu comércio com as demais faculdades, mas nunca uma negação do entendimento cujo lugar central na modernidade pode ser atestado com o simples reconhecimento de que os principais pensadores e pensadoras daquele período fizeram questão de escrever uma obra na qual a palavra entendimento aparece no título ou, pelo menos, em uma de suas principais partes como no caso da *Analítica Transcendental do Entendimento da Crítica da Razão Pura*.

Quando estabelece a centralidade do entendimento na tarefa de construção do conhecimento, encarnada na noção de *ingenium*, Descartes não subestima a importância das demais faculdades ou modos

de conhecimento, mas homologa o entendimento como a única faculdade capaz de produzir e legitimar as regras de conduta humana de modo geral. O entendimento, Descartes é assertivo nas *Regras*, não falha: “*Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax*” (AT, X, p. 411).

O método, como procuramos mostrar inicialmente, é convocado pelo próprio entendimento que, por se reconhecer como infalível, percebe a necessidade de reger as demais faculdades, essas de fato falíveis, para que o engenho prospere no conhecimento do mundo. O método é, por um lado, o resultado da sabedoria humana porque é um ato de profunda sabedoria reconhecer os limites do entendimento humano, especialmente no que concerne à sua relação com as demais faculdades. Por outro, ele auxilia o ser humano para um incremento no conhecimento uma vez que dita o caminho seguro para a aquisição do conhecimento.

Com isso, as *Regras* não inauguram apenas uma reforma do entendimento como agenda de pesquisa para a Modernidade, cujo foco consiste em advogar a centralidade do entendimento na homologação da certeza, mas portam diretrizes para o aprimoramento do uso das faculdades de modo geral. Assim, se para garantir um conhecimento seguro é preciso disciplinar as faculdades ligadas ao corpo – seja diretamente como os sentidos ou indiretamente como a imaginação –, para uma ação humana exitosa é igualmente fundamental que o comércio entre as faculdades seja coordenado pelo entendimento para que as ações humanas possam ser racionais.

O entendimento é onde são produzidas e legitimadas as leis do conhecimento. É como se ele concentrasse em si o poder judiciário (essa sabemos que será a imagem de Kant no prefácio da *Crítica da Razão Pura*) (cf. KANT, 2013) e o poder legislativo para coordenar as ações humanas como

vistas a executar apenas o que foi tanto produzido quanto homologado por ele. O entendimento é soberano, mas como para a execução do conhecimento não se pode prescindir, como Descartes atesta na *Regra XII* (cf. AT, X, p. 410), de nenhuma faculdade, é necessário, por conseguinte, a criação de diretrizes que governem as ações humanas sempre no sentido de disciplinar sobretudo o corpo.

O que se inicia num debate epistemológico, como dissemos, e que visa ao estabelecimento da ordem das dificuldades como promotora do conhecimento humano, migra no interior das próprias regras para uma concepção geral de dominação do ser humano no que tange ao uso de suas faculdades. Ou seja, a discussão em torno do conceito de ordem como base para a construção das regras do método não se encerra em si mesma. A agenda cartesiana é mais ampla porque ela visa também o modo como se regulam as faculdades para que o próprio ser humano possa viver bem. Afinal, como ficará claro na *Sexta Meditação*, o ser humano se compreende, quanto à sua natureza, no uso dessas faculdades na sua relação com o corpo.

E ela é mais ampla, insistimos, não apenas pela centralidade do entendimento do ponto de vista da construção da certeza, mas pelo objeto visado pelo entendimento para disciplinamento. Não é apenas o entendimento que está em jogo, mas também o seu duplo: os sentidos e neles o corpo. É modo proposto por Descartes de disciplinamento das faculdades da alma na sua relação com o corpo humano. O desafio é também disciplinar o modo como nos relacionamos com o nosso próprio corpo de onde, como ficará claro no *Tratado das Paixões*, as paixões ou afetos surgem ou iniciam o seu caminho em direção à alma.

Na medida em que esvazia os objetos, que incluem o próprio corpo humano, de qualquer qualidade intrínseca, uma vez que todos os

corpos se reduzem ao que pode ser quantificado “*natura corporea quae est purae matheseos objetum*” (AT, VII, p. 71) e, portanto, disponíveis a um tratamento geométrico, “puramente materiais são as coisas que sabemos existirem apenas nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento, etc.” (DESCARTES, 1989, p. 73; AT, X, p. 419). Descartes reduz o corpo ao que de um ponto de vista epistemológico pode ser passível de um tratamento matemático e de um ponto de vista da relação das faculdades da alma com o corpo há uma redução do corpo ao que pode ser dominado pelas regras do entendimento. Essas regras serão chamadas no *Discurso do Método* de regras de bom senso porque se aplicam à conduta humana, isto é, ao modo pelo qual conduzimos a nossa natureza.

O corpo fica despovoado de qualquer ação que não seja estritamente passível de alguma sorte de regramento. É por meio desse regramento que, por um lado, o mundo pode ser entendido no tocante ao comportamento dos corpos. Por outro lado, é por meio dele que as faculdades operam um disciplinamento dos corpos humanos que devem seguir as prerrogativas do método. De algum modo, Descartes destitui ontologicamente a humanidade do corpo, que é congruente aos demais corpos do mundo e obediente às mesmas leis da natureza, para entregá-la apenas às determinações do entendimento, tal como procederá Kant na sua ética, visto que é o entendimento o responsável por indicar como as faculdades devem lidar com o corpo para garantir a vida. Ou seja, o ser humano se humaniza quando domina o corpo pelas regras do entendimento; tanto o corpo que é objeto da física quanto o corpo que é objeto da fisiologia e o lugar a partir do qual as paixões têm o seu início.

Esse achatamento ontológico do corpo, que iguala o corpo humano aos demais corpos, se dá pelo inflacionamento do entendimento na sua distinção com o corpo. Mesmo que nas *Regras* não tenhamos,

como dissemos, a presença do *cogito*, pelo menos na sua forma explícita ou metafísica, a obra dirige a compreensão de que a autonomia do sujeito está na determinação para si das suas normas de conduta, especialmente as responsáveis por organizar o próprio conhecimento de si e o conhecimento dos objetos do mundo.

O sujeito se define por sua capacidade de se dominar e, por meio do domínio de si, ele domina o mundo uma vez que Deus, como ficará claro nas *Meditações*, autoriza que aquilo que o entendimento homologa como verdade seja tomado de fato como verdade. Por isso, o método, dirá Descartes depois, é mais conhecido na sua prática do que na teoria. O que importa é o que ele fornece para o domínio da natureza e do próprio corpo humano. Prática significa o subsídio para que o ser humano avance no domínio da natureza.

Talvez seja, aliás, essa a razão pela qual Descartes abandonaria a redação das *Regras*, pois era fundamental mostrar o método em sua prática, isto é, na própria ciência aplicada à compreensão do mundo. Descartes escreve, mais à frente, um breve discurso sobre o método, sem explicá-lo em detalhe, para mostrá-lo na sua aplicação, isto é, na ciência e, sobretudo, no domínio que a ciência proporciona sobre a natureza. Ou seja, a validade do método está condicionada a sua aplicação pelo sujeito no próprio conhecimento da natureza do seu corpo e dos corpos em geral, uma vez que todos obedecem às mesmas leis da física.

III. A DISCIPLINARIDADE DO ENTENDIMENTO SOBRE AS PAIXÕES HUMANAS

A promulgação de regras é, portanto, a determinação do domínio. É circunscrever uma região sobre a qual se tem domínio. É delimitar uma

geografia em que se conhece o terreno porque se pode manipulá-lo. Não à toa, a expressão *maître* em francês é a mesma que está na base da noção de senhor (lembramos da tradução da obra de Gilberto Freyre). Assenhorar-se do que não possui entendimento passa a ser um propósito que governa a modernidade. É aquilo que a define.

Nesse sentido, se a *Regra XII* resume, como afirma Descartes, todas as primeiras regras (cf. AT, X, pp. 410-411), é porque apresenta a principal agenda de pesquisa da modernidade, que consiste em dominar (*maîtriser*) o corpo por meio do conhecimento e com isso domar as paixões que se relacionam diretamente com ele. Descartes mantém em toda a sua obra a compreensão de que, diferentemente do entendimento, as demais faculdades se relacionam diretamente com o corpo, o que lhes impõe um limite quanto à produção de certezas. Assim, para o domínio do corpo humano, é necessário não apenas o estudo da sua fisiologia, que segue o modelo mecanicista cartesiano e que considera o corpo humano a partir das suas propriedades geométricas (figura) e físicas (movimento e quantidade), mas é preciso dirigir as faculdades no seu comércio com o corpo. Não há como antecipar o êxito moral porque sempre dependerá da maneira como o sujeito, diante das circunstâncias, é capaz de ordenar as suas paixões, pois não se pode suprimi-las. A vontade e o entendimento, enquanto faculdades do pensamento, devem “jogar” uma paixão contra a outra, de forma ordenada. Então, não faz sentido em Descartes antecipar uma moralidade com base em uma forma, como será o imperativo categórico kantiano, porque a moral depende das experiências do ser humano e do uso pessoal que cada um faz das suas paixões no cotidiano.

Para tanto, é fundamental ordenar que a vontade só faça inferências e só aja de acordo com aquilo que o entendimento tiver homologado como certo para não se fiar apenas nas informações que dependem, quanto à sua

origem, do corpo. Isto é, Descartes considera que o entendimento não erra e que as demais faculdades, embora sejam fonte de erro, não são *a priori* ou congenitamente falhas, uma vez que o recurso ao entendimento permite justamente que elas sejam corrigidas e contribuam para a conduta humana no sentido de apontar para aquilo que nos subsidiar a beatitude ou vida feliz.

Quando o corpo não é considerado apenas sob uma ótica quantitativa, prescrita e descrita pelo entendimento, ele pode ser fonte de erros por contaminar de imperfeição o conhecimento adquirido por meio dos sentidos, da imaginação e da memória, isto é, por nos fazer confundir a existência de qualidades cujo lastro ontológico não está nelas mesmas, mas apenas na medida em que elas podem ser explicadas mecanicamente. Ou seja, o desafio do entendimento é tratar o corpo humano como os demais corpos para que as faculdades da alma não confundam as qualidades que lhe são contingentes com aquilo que de fato é a causa dessas qualidades: o movimento e a extensão dos corpos. O desafio do entendimento é mostrar que as qualidades atribuídas aos corpos como se lhes fossem essenciais não têm existência própria.

Com isso, é possível corrigir a percepção e operar o domínio sobre si mesmo. Para o melhor uso das faculdades e para se manter soberano em relação a elas, é preciso reconduzir a compreensão do corpo para a sua esfera fisiológica ou mecânica. Assim, para o processo de humanização, é preciso achatar ontologicamente a compreensão do corpo para que as faculdades possam operar sem erros e o ser humano encontre o domínio sobre si mesmo. Nesse contexto, ser senhor de si mesmo é sujeitar o corpo ao entendimento e, com isso, obrigar as demais faculdades a compreenderem o corpo em função daquilo que pode ser redutível à extensão. É preciso reduzir o corpo ao que lhe é próprio (como indica o parágrafo dezoito

da *Sexta Meditação*) e dirigir a vontade para apenas formar juízos sobre o corpo quando calcada nas regras do entendimento.

Descartes tem ciência de que somos um composto, e quem busca dirigir esse composto, apesar da constante presença íntima do corpo, é a alma. Por isso, as paixões, por exemplo, embora sejam diretamente ligadas ao corpo, são paixões *da alma* porque a alma, como entendimento, pode se impor ao corpo por meio da explicação do mecanismo das paixões e de como, por conseguinte, domá-las. A terceira noção primitiva (apresentada na carta de 21 de maio de 1634 a Elisabeth) substitui a explicação da interação entre a alma e o corpo, no sentido de que a alma age sobre o corpo e vice-versa, para a explicação de que a alma age e padece com o corpo intimamente unido, de tal forma que não há substâncias distintas no homem, mas na realidade inseparáveis.

Ora, as paixões incitam e dispõem a alma para desejar coisas, conforme o *Tratado das Paixões* nos mostra, no qual vemos o que é poder do corpo e o que é império da alma, mas no ser humano, a sua natureza é vista por meio da noção de utilidade. Nisto, a alma deseja o que é útil à preservação do composto, e o corpo é disposto a partir disso a movimentos capazes de realizar esses desejos. É certo que a moral lida com o dualismo (por vontades e movimento dos espíritos animais), mas muito mais com o composto (entendimento e corpo juntos) e objetos externos que são as causas “mais comuns e principais” (cf. DESCARTES, 1973, art. 51, p. 251) das paixões. Só assim é possível estabelecer uma moral e uma ciência tal como queria Descartes.

Assim, há a introdução de uma agenda de pesquisa que visa regular a forma como as faculdades da alma se relacionam com o corpo, no sentido de constrangê-las a considerar o corpo apenas no que pode

ser conhecido com a chancela do entendimento. A soberania, portanto, não consiste em desconsiderar o corpo, que só pode ser suspenso para a prova da existência, mas em reconhecer que é no comércio com ele que as demais faculdades da alma incorrem em erros e produzem limites para a avaliação da melhor forma de agir.

Nessa perspectiva, ainda que Descartes não tenha escrito uma ética ou uma política no sentido mais tradicional, o seu *Tratado das Paixões* pode ser considerado, como de fato o é para a maior parte dos/as intérpretes de sua obra, como um texto em cujo foco está a compreensão do modo de se manter soberano diante do reconhecimento de que não se pode agir sem as paixões. Isto é, a obra se concentra em responder a como podemos ser soberanos mesmo sendo sujeitos encarnados e, por assim dizer, *apaixonados*. E isso só pode ocorrer quando o entendimento oferece subsídios para um balanceamento das paixões.

A soberania epistêmica do entendimento, que as *Regras* inauguram quando homologam que apenas o entendimento pode garantir a produção de conhecimentos certos, esteia a soberania no sentido mais amplo. A soberania entendida como o poder supremo, no sentido de mais elevado, conflui na fundação da modernidade para o sujeito que se reconhece como autônomo e capaz de prescrever as suas próprias leis. O poder homologado por uma estrutura transcendental, que decorre, na sua legitimidade, de um código moral *dado* aos seres humanos, é descentralizado.

Antes de irmos para a conclusão, vale retomarmos alguns pontos do *Tratado das Paixões*. Como dissemos, Descartes não deseja apenas que o espírito saiba se orientar nas ciências na busca das certezas, mas

também na vida prática, na moral, nos ramos da *árvore da sabedoria*. Ao afirmarmos que a soberania é também o controle do próprio corpo, ou seja, de si, controle que a alma exerce pela faculdade do entendimento, dizemos que a alma não pode ser indiferente às suas paixões. Se não há, no ser humano, um estado livre de paixões, e se as paixões da alma são um resultado do próprio corpo enquanto, em uma relação dialética, o influencia novamente, a relação que é um fato ganha estado epistêmico quando o entendimento determina a melhor forma de agir moralmente. Essa *forma* será reger a conduta humana, do cotidiano, da experiência, pois o entendimento homologa as paixões. Isto é, mesmo com o ser humano sendo encarnado o entendimento continua sendo soberano, sem eliminar as demais faculdades.

Assim, será a regulamentação das paixões por meio do entendimento que permitirá o estabelecimento da moral, pois elas não são intrinsecamente boas nem más. Ações morais são aquelas que submetem o corpo ao entendimento. Segundo o *artigo 2II* do *Tratado das Paixões* (cf. DESCARTES, 1973, p. 303), sobre “um remédio geral contra as paixões”, é somente conhecendo as paixões que verificamos como evitar o mau uso delas, pois em si não são más, quer dizer, não é eliminando-as que teremos uma moral útil para a preservação da vida do ser humano. Lembremos que *régler* em francês possui também o sentido de resolver um problema e, numa linguagem literária, o sentido de colocar sob uma norma, um padrão ou uma disciplina a ser seguida¹³. Indicamos então que

13 Indicamos também o *artigo 4I*, cujo título é “Qual o poder da alma em relação ao corpo” e que cuida do tratamento moral das paixões. Resumidamente, as ações da alma só são indiretamente modificadas pelo corpo e, as paixões da alma que dependem do corpo também só são indiretamente modificadas pela alma. Essa ação indireta se centra nos movimentos da glândula pineal que orienta os espíritos animais à formação de paixões

a atmosfera do modo de existir moral, da conduta moderna, será a de um entendimento que busca disciplinar as paixões da alma. Esta, sendo bem conduzida, adquire poder sobre as suas paixões, tal como indica o *artigo 50* desta obra¹⁴.

Essa “condução” da alma¹⁵ será a condução do funcionamento da glândula pineal e dos movimentos dos espíritos animais que partem do cérebro em direção a todo o corpo e que, por hábito, podem indicar uma ou outra ação diferente. Isto é, pela prática pode-se aprender a modificar esses movimentos, e se pode fazê-lo da melhor forma pela razão, adquirindo um “império absoluto” sobre as paixões, quando se emprega bastante engenho em domá-las e conduzi-las (cf. DESCARTES, 1973, artigo 50. p. 247). Assim,

contrárias às que a vontade quer dominar ou combater. Mas, como vemos nos *artigos 53 a 59*, essa ação indireta não é somente o poder do entendimento que estabelecerá uma ordem científica das paixões, e sim um regramento aliado aos conhecimentos obscuros e confusos obtidos pela experiência do composto de alma e corpo.

14 O corpo tem em si os movimentos e “engrenagens” necessários para seu funcionamento e suas funções. Não é a alma que informa ou dá vida e movimento a esse corpo. De fato, este é uma substância completa. Enquanto mecanismo, o corpo não precisa de uma alma, força ou motor externo, que lhe dê um comando, pois seu funcionamento permanece sempre independente. A alma age sobre o corpo já regulado por Deus, substância infinita, e de acordo com a regulação já posta na natureza. Ela não modifica diretamente o corpo, mas age sobre ele e emprega uma “indústria” conforme o *Tratado das Paixões* nos mostra. Sabe-se também pelas *Meditações e Discurso* que a alma não “anima” o corpo.

15 “O conhecimento, pois, do bem e do mal se relaciona com o amor e o ódio, assim como o conhecimento do bem e do mal do corpo nos é dado imediatamente pelo prazer físico ou pela dor. Descartes, aliás, não só diz que o prazer, a dor, ou a alegria e a tristeza, são *advertências* que nos vêm do corpo, mas chega mesmo a dizer que estas ‘*tiennent le lieu de la connaissance*’”. Não devemos estranhar que o filósofo das ideias claras e distintas use tais expressões. Elas são perfeitamente de acordo com as linhas gerais do seu pensamento: “trata-se exclusivamente do conhecimento confuso do plano da união da alma e do corpo” (TEIXEIRA, 1990, p. 203).

há a coexistência entre a centralidade do entendimento na tarefa de construção do conhecimento (que vimos na noção de *ingenium* nas *Regras*) com a importância (para a construção da *árvore* e para a preservação da saúde do ser humano) de faculdades como imaginação e sentidos, isto é, ligadas ao corpo. Porém, não devemos esquecer que o entendimento é a única faculdade que legitima as regras seguidas para a conduta humana, mesmo uma conduta prática, moral, mas ele não é a única faculdade que define o ser humano. Este não é *cogito*, mas uma união substancial.

Retomando a *Regra XII* já citada aqui, Descartes mostra que, para a execução do conhecimento, não se pode prescindir de nenhuma faculdade, o que, por sua vez, implica a criação de diretrizes para governar as ações humanas, no sentido de disciplinamento. O ser humano não será um ente “meditante” e isolado, mas a sua natureza está justamente no uso de suas faculdades na sua relação com o corpo. E dentro disso está o *Tratado das Paixões* que mostrará como disciplinar o nosso próprio corpo ou, melhor, as próprias paixões, afetos e emoções humanas.

Mas, como já sabemos, lidar com as paixões, campo da moral, da relação da alma com o corpo, será em Descartes uma vivência do campo do obscuro e confuso. Assim, a ciência das paixões não se pautará no claro e distinto que as regras poderiam desejar, mas na *melhor forma possível*. Nesse sentido, conhecer e lidar com as paixões não será somente pela fisiologia do corpo e suas explicações mecânicas, típicas da ciência física em geral, mas o método aqui (no *Tratado das Paixões*) será empregado na *união substancial*. A questão da força que a alma tem de mover o corpo (explicação pelos espíritos animais e glândula pineal), que pode ser entendida pelo claro e distinto, é diferente da busca pelos motivos que o fazem agir (vontade, imaginação), pois esta pertence às explicações do agir “pelo melhor possível”. Assim, não há conhecimento claro das

paixões, mas somente o conhecimento *melhor* ou *pior*, e somente o poder da alma não basta sem o conhecimento da verdade (como nos afirma o *artigo 29*), pois somente desejar fazer o melhor não faz com que as ações sejam morais, mas é necessário, no cartesianismo, que esse desejo seja esclarecido o quanto for possível pelo entendimento. A vontade só escolhe entre aquilo de que o entendimento tem alguma ideia, e é por isso que as regras da moral se reduzem todas a uma só: fazer o que se julga ser o melhor, pois o entendimento não pode ter todas as ideias claras e distintas.

Mas como a alma sabe o que prejudica seu corpo? Pelo sentimento de dor que produz a paixão de tristeza. Dessa paixão segue o ódio à causa desse sentimento e o desejo de se livrar dela (cf. DESCARTES, 1973, art. 137, p. 276). Assim como a alma só sabe o que lhe é útil pelo prazer físico que excita nela a alegria, uma paixão, causando o amor pela sua causa. Ou melhor, nas palavras de Descartes:

[...] a alma não é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo senão por uma espécie de prazer físico que, excitando nela a alegria, engendra em seguida o amor por aquilo que se crê ser a sua causa, e enfim o desejo de adquirir aquilo que pode fazer com que se continue nesta alegria ou então que se goze ainda, depois, de outra semelhante (DESCARTES, 1973, art. 137, p. 276).

Por isso é tão complicado definir uma moral em Descartes, pois não se trata, como dissemos, de uma máxima ou lei universal na qual é posta uma doutrina a ser seguida, mas depende de cada situação a alma buscando ordenar e regradar suas paixões. Trata-se de uma psicofisiologia obscura e confusa e não de um tratamento puro de eliminar as paixões. O problema varia, assim como a experiência, e, conseqüentemente, as respostas.

Desse modo, a moral é a regulação dos desejos (cf. DESCARTES, 1973, art. 144, p. 278) “cuja realização só depende de nós.” Ora, a ação da alma não se estabelece em regrar a paixão em si, mas o desejo que vem dessa paixão. Quanto mais conhecemos esse desejo e quanto mais soubermos sua causa, e se depende de nós ou não, mais útil é a moral. Dessa forma, ela não é técnica, uma regulamentação fixa que pode ser tirada dos fenômenos, mas antes é sobre regrar os desejos de paixões particulares. Por isso, sublinhamos que seu trabalho será sobre o *melhor* a ser feito. É justamente o “imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (DESCARTES, 1973, p. 41) do *Discurso do Método*.

O *Tratado das Paixões* mostra como não se pode agir sem paixões e como o ser humano, mesmo encarnado e apaixonado, pode ter a faculdade do entendimento como soberana. Se formos à definição das paixões da alma no *artigo 27*, veremos que elas são percepções, sentimentos ou emoções da alma, “causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (DESCARTES, 1973, p. 237), assim, o desafio do entendimento é analisar como o corpo ao qual está intimamente ligado pode ser regrado como os demais corpos, para que não confunda as causas dessas paixões com qualidades ocultas ou causas escondidas. Serão estudados os movimentos dos espíritos animais tendo consciência do limite que o campo do obscuro e confuso impõe.

CONCLUSÃO

Essa diretriz que as *Regras* aportam, ainda que o texto não seja explicitamente citado, permanecem e inscrevem a certeza, mesmo sobre as questões da metafísica, no campo do entendimento. Afinal, pode-se, como

dirá Descartes no início das *Meditações*, suspeitar e suspender os sentidos, e com eles o próprio corpo, visto que o que garante a existência está assegurado por uma prova produzida pelo entendimento. Isso confere ao entendimento a soberania sobre si e sobre o modo como prova a própria existência.

Com a centralidade do controle do corpo e das paixões que se iniciam no entendimento, a própria noção de soberania parece ganhar, com Descartes, uma nova compreensão. A soberania, que sempre se confundia com a tirania, porque inscrita numa legitimação unilateral do poder, perde o seu caráter pessoal, centrada na figura de famílias, para se constituir como uma forma de organização social centrada nas pessoas que compõem uma unidade política. Em outras palavras, com as *Regras*, a Modernidade introduz a centralidade do domínio do corpo pelas regras do entendimento, graças à qual é possível pensar uma sociedade cujas leis são postas e determinadas pelos sujeitos racionais.

A soberania deixa de ser pessoalizada (reis) para ser das leis compactuadas por sujeitos autônomos e, portanto, formais. Não é uma pessoa que é o sujeito político, mas certas condições racionais que lhe conferem o estatuto de sujeito político. Só se é um sujeito político quando se é capaz de sujeitar o seu corpo ao domínio pela razão.

Essa compreensão está na base da construção do Estado moderno e nos permite entender o estado de natureza como uma hipótese ou imagem responsável por representar, com as suas variações, um estado em que as pessoas não são governadas pela razão e, portanto, agem movidas exclusivamente pelas paixões mais imediatas. Para a construção do Estado é preciso fazer uma aposta de que o entendimento é capaz de resguardar a melhor forma de convívio social para cuja realização a tarefa do domínio racional sobre si mesmo é imperiosa e se impõe como o único caminho.

Com isso, podemos afirmar que as *Regras* não apenas desbravam o caminho de autorreflexão do sujeito sobre as suas próprias faculdades, que marcará toda filosofia moderna, como indicam que a centralidade do entendimento também deve governar a política, visto que apenas por meio das regras instituídas e homologadas por ele é que podemos nos conduzir de modo correto. Com as *Regras*, a Modernidade se torna um projeto que determina que o ser humano deve lançar luz sobre o corpo porque a única forma de metrizar a natureza é disciplinando-a pelo entendimento.

THE DISCIPLINARY SUBJECT: AN ANALYSIS OF THE *RULES*
FOR THE DIRECTION OF THE SPIRIT

ABSTRACT: Taking the *Rules for the Direction of the Mind*, written by Descartes, we investigate in this article how the notion of *disciplinarity*, developed from the question of orientation of the spirit in the search for certain knowledge, can be interpreted as a notion that founds the project of modernity based on the autonomy of the subject to discipline his own body. Thus, we develop the possible interpretation of political subjection through the reflection on the subjection of all faculties of the spirit to the understanding through the disciplining that itself imposes on the relationship that those faculties have with the body. And we establish that the *Rules* do not only inaugurate a reform of the understanding as a research agenda for modernity, but carry guidelines for the improvement of the use of faculties in general, presenting the trade between human faculties coordinated by the understanding as a successful human action.

KEYWORDS: Descartes, Modernity, Sovereignty, Disciplining, Epistemology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme*. Paris: PUF.

ANDRADE, É. (2007). “A construção da Regra IV das “Regras para a Direção do Espírito” sob uma perspectiva da ‘Mathesis Universalis’”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (UNICAMP), Campinas, v. 17, n.2, pp. 31-56.

_____. (2017). *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na*

- ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- CARDOSO, A.; FERREIRA, M. L. R. (org.) (2001). *Medicina dos afectos: Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta editora.
- DESCARTES, R. (1989). *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2003). *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e notas de Denis Moreau; Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1973). *Correspondência; Meditações Metafísicas; Discurso do método; As paixões da alma*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Jr, Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1987). *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin.
- _____. (1897-1910). *Oeuvres de Descartes*. Adam et Tannery (Ed.). 12 vol. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur.
- KANT, I. (2013) *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MARION, J.-L. (1975). *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes: Ciência cartesiana e saber Aristotélico nas Regulae*. Tradução de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardono. Lisboa: Instituto Piaget.
- RODIS-LEWIS, G. (1998). *La morale de Descartes*. Paris: PUF.
- TEIXEIRA, W. (2019). “As naturezas simples e a metafísica cartesiana: uma crítica a Jean-Luc Marion”, in: *Cadernos espinosanos* (USP), São Paulo. n. 41, pp. 321-338.
- TEIXEIRA, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

DESCARTES E A REJEIÇÃO DA LOUCURA ENQUANTO ARGUMENTO NA *PRIMEIRA MEDITAÇÃO*

Jonathan Alvarenga

Mestrando, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil

jonathanalvarenga09@gmail.com

RESUMO: No presente artigo discutimos a inserção, a natureza e a problemática da rejeição à loucura enquanto argumento na primeira das *Meditações* de Descartes. Para isso, nos direcionaremos à análise do local, textualmente dito, em que tal rejeição está posta. Em um segundo momento, passaremos a dialogar com outros autores que já realizaram interpretações a respeito da loucura em Descartes. Com isso, poderemos ter um rico panorama de teses já formuladas sobre o tema aqui em questão, além de entender sob qual ótica os intérpretes analisaram este elemento no texto de Descartes. Por fim, apresentaremos nossa interpretação, na qual defenderemos a origem fisiológica da loucura, que, além de ser o motivo pelo qual o filósofo francês a rejeita enquanto argumento em seu texto, é o principal motivo pelo qual nenhum indivíduo dito como louco poderia rejeitar a verdade do *Cogito* e de toda a cadeia de razões que se segue.

PALAVRAS-CHAVE Descartes, Filosofia moderna, Argumento da loucura, *Cogito*, *Primeira Meditação*, Ceticismo.

I. INTRODUÇÃO

Apesar do espaço destinado à discussão a respeito da loucura nos textos de Descartes ser quase nenhum, muito se tem discutido sobre a inserção de tal tópico no pensamento do filósofo francês. Foucault, em sua obra *História da loucura na idade clássica* (1978), por exemplo, dedica-se a debater a apresentação da loucura na *Primeira Meditação* e a relação entre tais considerações (ou o abandono de considerações, por parte de Descartes) e o contexto social francês do século XVII, que foi um expoente na criação de clínicas e manicômios que excluía os indivíduos considerados como loucos da sociedade.

No Brasil, mais textos foram produzidos para discutir o papel da loucura na metafísica de Descartes, especialmente a curiosa passagem da *Primeira Meditação*, a mesma discutida por Foucault. Entre eles, buscaremos aqui tratar mais especificamente de dois. O primeiro é um belo ensaio, escrito em sua maior parte na primeira pessoa, reencenando uma meditação aos moldes de Descartes, de Oswaldo Porchat Pereira, intitulado *O argumento da loucura* e publicado em seu livro *Rumo ao ceticismo* (2007). O segundo texto é de Ethel Menezes da Rocha, intitulado *Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação* (2011), que possui conclusões e argumentações que ultrapassam a intenção de se fazer apenas notas.

Apesar de tais textos serem de interessante leitura, todos eles parecem ignorar um determinado aspecto da loucura que é indispensável à nossa interpretação e que é manifesto pelo autor das *Meditações*: a loucura, em Descartes, é originariamente um distúrbio fisiológico, mas que gera consequências à alma, ou melhor dizendo, à razão. O que isso significa e como interfere na aceitação das teses levantadas pelos comentadores citados é o que veremos no decorrer do presente texto. Para isso,

proponho analisarmos, primeiramente, o contexto de inserção da rejeição à loucura enquanto argumento nas *Meditações*, para então discutirmos sua composição e relação com o dualismo cartesiano, além de sua interferência, ou não interferência, no *Cogito*, nas ciências e na natureza pensante do sujeito em Descartes.

II. A RECUSA DA LOUCURA ENQUANTO ARGUMENTO NA PRIMEIRA MEDITAÇÃO

Para analisarmos nosso objeto em questão, proponho, ainda que brevemente, nos voltarmos ao *modus operandi* de Descartes na primeira das *Meditações* (1988). Não pretendemos aqui nos estender à análise e discussão dos argumentos inseridos em tal meditação, o que ocuparia um valioso espaço em nosso texto, além de fugir de seu objetivo central, que nada mais é do que a análise do pensamento de Descartes sobre a loucura. Dito isso, podemos então nos concentrar em nosso objetivo e moldar nosso texto tendo-o em vista.

Como já é bem sabido, o filósofo francês pretende, na *Primeira Meditação*, submeter os conhecimentos até então considerados como certos e verdadeiros ao crivo da dúvida metódica, para verificar sua validade e se, realmente, são indubitáveis, claros e distintos. Para isso, Descartes passa a se valer de um princípio, o da dúvida hiperbólica, evidenciado pela fala do autor: “[...] o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (DESCARTES, 1988, p. 17; 1996, AT VII, p. 18)¹. Diante desse princípio, Descartes passa então a elaborar sua dúvida

1 As citações das obras de Descartes serão de uma edição em português e incluem o nome do autor, o ano e a página e, após o ponto e vírgula, a indicação da passagem nas *Œuvres de Descartes*, com as iniciais AT, seguidas do volume da edição e a página em que

radical, isto é, volta-se a atacar os fundamentos, ou alicerces, do saber até então instituído, acabando por minar (embora provisoriamente) o que era tido como certeza pela tradição filosófica e científica e por boa parte de seus contemporâneos.

Para aplicar essa dúvida hiperbólica e radical que ainda é, ao mesmo tempo, metódica, ou seja, não consiste numa dúvida espontânea, mas num recurso metodológico criado voluntariamente para investigar a possibilidade do conhecimento, Descartes divide sua atuação em passos, que vão das coisas mais gerais às mais simples. Primeiro, ele ataca a nossa capacidade de apreensão dos objetos externos através dos sentidos, por meio do argumento do erro dos sentidos; depois, coloca em questão a própria existência dos objetos dos sentidos por meio do argumento do sonho.

Terminada essa fase da dúvida tradicionalmente chamada de dúvida natural, ou física, pois as razões de duvidar fundamentam-se em fatos constatáveis em nossa vida ordinária, como o sonho ou as falsas percepções ocasionadas por meio dos sentidos², e tendo em vista que ainda as matemáticas (dentre outras naturezas simples) suportaram o ataque de tais dúvidas, pois mesmo quando estou sonhando, por exemplo, $3 + 2 = 5$ e um triângulo continua possuindo 3 lados, Descartes passa então a apelar à dúvida metafísica, isto é, a uma dúvida externa ao meditador, construída por meio de elementos que extrapolam o campo natural.

se encontram.

2 Exemplos dessas falsas percepções são apontados por Descartes apenas em sua *Sexta Meditação*, tanto em relação aos sentidos externos, os quais falham, por exemplo, ao observar ao longe torres que se afiguram redondas, enquanto são quadradas, quanto em relação aos sentidos internos, a partir do exemplo de pessoas que, após terem algum membro de seu corpo amputado, continuavam a sentir dores nos locais antes ocupados por esses membros (DESCARTES, 1988, p. 65; 1996, AT VII, pp. 76-7).

Nessa dúvida, o argumento do Deus enganador questiona a veracidade até mesmo das matemáticas, por exemplo, universalizando o escopo da dúvida por meio de uma razão que nos remete às nossas origens – ao considerar que é possível que eu tenha sido criado por um ser perfeito, o qual tudo pode, sendo cabível até mesmo me enganar sobre as coisas mais simples e evidentes – e o artifício do Gênio maligno, que nada mais é do que a elevação da dúvida ao âmbito psicológico por meio de uma atitude de auto-engano.³

A partir daí, e uma vez encerrados os passos da dúvida, na *Segunda Meditação* Descartes inicia a destituição do ceticismo que até agora paira em seus escritos, sendo o primeiro passo a constatação de uma certeza intuitiva e indubitável: a de que, mesmo que o Gênio maligno o engane, certamente ele deve existir, ainda que como objeto de engano, enquanto pensa ser enganado. Desta forma, mesmo que duvide, “[...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1988, p. 24; 1996, AT VII, p. 25).

Descartes, no decorrer de todas as próximas meditações, passa então a levantar outras verdades subsequentes a essa, elaborando uma ordem de razões que se encerra apenas em sua *Sexta Meditação* com a certeza de que existem corpos exteriores, que tenho um corpo, e que este corpo está estreitamente unido à minha mente; restabelecendo, por fim, o

3 A respeito da dúvida em Descartes, recomendamos a leitura da obra *Descartes segundo a ordem das razões*, de Martial Guéroult, em especial o capítulo 2 (2016, pp. 35-58), intitulado “A dúvida e o Gênio maligno” e, também sobre a dúvida em Descartes, particularmente quanto à psicologização da dúvida a partir do artifício do Gênio maligno, e apresentando uma leitura que pode ser utilizada em confronto à de Gueroult, sugerimos *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, de Eneias Forlin (2004).

mundo em sua verdade⁴ e destituindo a dúvida de seu poder e influência. Passa então a estar pronto a fazer ciência, uma vez que a verdade já se encontra presente mediante alicerces que, segundo o autor, garantem a estrutura de seu novo edifício a partir de suas certezas.

* * *

Depois desta breve exposição, voltemo-nos então ao assunto que este texto visa abordar: a rejeição da loucura enquanto argumento nas *Meditações Metafísicas*. Tal abandono localiza-se dentro do período da dúvida natural, imediatamente posterior ao argumento dos erros dos sentidos e anterior ao argumento do sonho. Após Descartes constatar que por meio do argumento dos erros dos sentidos não poderia contestar nada além daquilo que sua percepção acerca daquelas “[...] coisas pouco sensíveis e muito distantes” lhe mostrara, e que nada poderia fazer quanto a constatações como “[...] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza” (DESCARTES, 1988, p. 18; 1996, AT VII, p. 25), tendo em vista a evidência de tais coisas, ele então passa a dizer que:

E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (DESCARTES, 1988, pp. 18-9; AT VII, p. 25).

4 Parafrazeando Lebrun, na nota 189 da edição brasileira das *Meditações* (1988, p. 74) de que aqui fazemos uso.

Apesar de breve, tal passagem é rica ao observarmos seus detalhes e pormenores. O primeiro ponto a se notar é que esta é a única passagem das *Meditações*, e das outras obras, em que Descartes escreve a respeito da possibilidade de ser a loucura um argumento. No contexto das *Meditações*, após esse parágrafo o autor se dirige ao argumento do sonho e não volta mais a se referir à loucura, sendo possível dizer, segundo interpretamos, que há um abandono da loucura por parte de Descartes sem que ela se constitua enquanto um argumento.

Outro fator que podemos observar, e que reforça o que dissemos no parágrafo acima, é a forma como é inserida a loucura nas *Meditações*. Ao elaborar sua escrita sobre tal tema a partir não de uma afirmação no presente do indicativo, mas de uma fala no subjuntivo, elencando uma hipótese que se auto-implode ao levarmos em conta seu sentido negativo – pois já se inicia enquanto uma possibilidade que não é levada a sério em momento algum da citação – o autor se distancia da elaboração da loucura enquanto argumento, rejeitando-a. Em outras palavras, já no início da questão notamos que Descartes se refere a ela como uma possibilidade que só pode ser assumida caso se compare com aqueles insensatos que são considerados loucos, não sendo em hora nenhuma considerada enquanto uma afirmação que venha a calhar enquanto uma razão de duvidar, como faz com os passos da dúvida que compõem a *Primeira Meditação*.

Outro ponto a ser notado é a natureza da loucura exposta em tal citação. Como podemos ler, Descartes deixa evidente a causa da loucura, sendo ela originada a partir da afetação, no cérebro, dos negros vapores da bile. Deste modo, a loucura, segundo o texto cartesiano, se dá quando os maus humores afetam o bom funcionamento do sistema neural, sobretudo o cérebro. Ainda podemos inferir que, se aqueles que são considerados loucos pensam ser ricos, enquanto são pobres, que estão vestidos de ouro e de púrpura enquanto estão inteiramente nus, ou então se imaginam

ser cântaros ou ter um corpo de vidro, quando o deles é de carne e osso, tal afetação atinge também a alma, na medida em que esta não consegue identificar e corrigir o erro ao comparar suas representações com seus correspondentes na realidade.

Porém, poderiam nos questionar: se há, de fato, uma afetação à alma por meio da loucura, ela poderia impedir a intuição do *Cogito*? Se sim, por que abandoná-la e não utilizá-la ao invés de todos os outros passos da dúvida, que estão fadados ao fracasso por conta do *Cogito*? Por fim, poderia ser formulada a questão mais grave e comprometedora: como seria possível fazer ciência na medida em que minhas representações poderiam não corresponder à realidade, caso estivesse louco? Estaria Descartes omitindo a razão de duvidar que levaria seu projeto ao fracasso?

Na seção seguinte, proponho que analisemos a leitura de alguns intérpretes sobre este tema e que corroboram, de certa forma, a relevância das questões acima elencadas. Veremos que Porchat e Foucault apontam para a consideração de que Descartes, se desse a devida importância à loucura, poderia ter problemas ao levantar suas teses, enquanto Rocha afirma que o autor jamais abandonou tal questão, mas a utilizou no decorrer de seus passos da dúvida.

III. TRÊS VISÕES SOBRE A LOUCURA EM DESCARTES

Apesar de haver outros comentários que versam sobre os aspectos da loucura em Descartes, escolhemos especificamente apresentar a versão destes três estudiosos, pois cada um deles analisa a loucura na *Primeira Meditação* a partir de ângulos distintos e se distancia de nossa leitura, como procuraremos demonstrar na seção que se segue à apresentação da visão de tais autores. Primeiramente, Foucault atrela sua interpretação

do texto cartesiano ao contexto social e político das medidas que foram tomadas para conter os ditos loucos no decorrer do século XVII. Por meio deste viés, como veremos, menciona que Descartes abandona a loucura enquanto argumento graças à influência cultural que pairava sobre ele, já que no XVII a loucura representava um risco ao sujeito pensante, pois seria ela considerada uma inibidora da racionalidade. Por sua vez, Porchat, a partir de uma resposta pírrônica às conclusões de Descartes, argumenta que, se levada a sério, a loucura poderia ser uma hipótese generalizável e que interromperia o processo meditativo, ocasionando a destituição do *Cogito* enquanto primeira verdade, além de toda a ordem de razões e a própria certeza no fazer científico. Por fim, Rocha, a partir de uma leitura estrutural da inserção da loucura no texto das *Meditações*, conclui que ela não foi abandonada pelo filósofo francês, mas possui uma certa forma de atuação, enquanto um argumento ou uma razão de duvidar, ainda que não possa interromper a evidência do *Cogito*.

Em *História da loucura na idade clássica*, Foucault analisa o tratamento deste tema ao longo dos séculos, iniciando pela idade média em *Stultifera navis* e estendendo, além de correlacionando, sua análise até seus dias, na segunda metade do século XX. Diante deste percurso historiográfico, impossível seria não se referir à França dos séculos XVI e XVII, e, por consequência, aos pensadores da Renascença.

Especialmente no capítulo intitulado *A grande internação*, Foucault nos fornece importantes informações históricas e antropológicas sobre o tratamento dos até então considerados loucos no período em que viveu Descartes. Nos diz, por exemplo, que o século XVII criou inúmeras casas de internamento, sendo que mais de um em cada cem habitantes de Paris estavam trancafiados em seus interiores (FOUCAULT, 1978, p. 55). Diz ainda que tais prisões eram arbitrárias, sendo pouco “[...] sabido qual a consciência jurídica que poderia animar essas práticas” (*idem*). Ainda sobre

esses aspectos, segue em anexo ao texto do autor a *História do hospital geral*, escrita anonimamente em 1676 e que ilustra a triste realidade deste tema no século em questão.

Ao que nos compete, podemos notar já no início deste capítulo as referências feitas pelo autor a Descartes. Tendo isso em mente, observamos que Foucault direciona suas palavras ao outro filósofo por meio de um breve comentário às *Meditações*, especificamente à *Primeira Meditação* e ao movimento de exclusão, por parte de Descartes, deste argumento. Segundo Foucault:

É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma “razão qualquer de duvidar”: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento (FOUCAULT, 1978, p. 53).

Vemos que ele é categórico ao mencionar, ao fim de tal citação, que a loucura, no pensamento de Descartes, refletindo as teses de seu tempo sobre ela, seria o bastante para pronunciar a impossibilidade do pensamento. Mas como poderia o sujeito pensante cartesiano abdicar de sua “essência” de ser pensante pela mera possibilidade de estar louco? Ainda que aceitasse as hipóteses do sonho ou até mesmo dos erros dos sentidos como perigos a serem enfrentados, Descartes não poderia supor, nem em pensamento, que está louco. Deste modo, conclui Foucault:

A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser (FOUCAULT, 1978, p. 54).

É graças ao sujeito pensante, segundo Foucault, que Descartes decide excluir a loucura e, por consequência, o louco, das novas considerações a respeito da razão na modernidade. Assim como aponta Rocha, ao comentar o texto do filósofo contemporâneo, esta decisão não apenas reflete a exclusão do “[...] louco como o outro da razão”, assim como também reflete a exclusão do “[...] outro da civilização” (ROCHA, 2011, p. 105). Por meio de tais relações é que Foucault delinea a escrita e as intenções de Descartes a respeito da loucura e de sua pretensa exclusão do louco da nova *ratio* moderna.

Enquanto Foucault busca demonstrar que é por meio de uma compatibilidade dos textos cartesianos com seu período que a loucura não é levada a sério (expondo, ao mesmo tempo, uma desumanização do louco, por ser considerado como tendo seu pensamento inibido e perturbado, não podendo, por consequência, fazer parte da categoria de sujeito pensante), quando nos voltamos ao ensaio *O argumento da loucura*, de Porchat, vemos a intenção, que percorre todo o texto, de demonstrar que não possuímos a capacidade de discernir se estamos ou não loucos. Desse modo, nunca conseguiremos almejar a certeza nas ciências, sendo que nem o *Cogito* ou toda a subsequente ordem de razões podem ser garantidas em sua integridade. Reparemos a diferença na leitura dos dois autores: enquanto Foucault busca demonstrar que desconsiderar a loucura é um reflexo da desumanização do louco e de sua exclusão da civilização, salvaguardando a integridade do sujeito pensante, visto que a loucura implica o não poder pensar, Porchat defende que desconsiderar a loucura é a única forma de salvaguardar a indubitabilidade das verdades pretendidas por Descartes a partir da construção de seu sistema. Pois, ao fim, todos podemos estar loucos, sendo que tal loucura, ao invés de um não pensar, se dá enquanto uma não certeza, isto é, a loucura não inibe o pensamento, mas tira qualquer possibilidade de verdade indubitável que possa possuir a partir dele (PORCHAT, 2007, pp. 336-7).

Para isso, Porchat admite que, de fato, “[...] eu posso estar louco, eu não tenho como excluir a possibilidade de estar louco, eu não tenho como saber que não estou louco” (PORCHAT, 2007, p. 327). Mas como defender tal tese? Em suma, para justificar seu ponto, todo o trabalho meditativo de Porchat pode ser resumido à indemonstrabilidade de que certamente não sou um louco. O comentador confirma seu ponto de vista tanto diante de um caráter inerente ao sujeito, afirmando que não possuía qualquer garantia plena de que o que lhe “[...] parecia evidente ou inferencialmente bem construído assim o fosse realmente”, o que nos leva a questionar “[...] toda intuição e toda inferência que eu quisesse seguras e definitivas”; quanto por meio de um caráter intersubjetivo, argumentando que, mesmo que fosse possível a ele interpretar de forma correta o que os outros julgam a seu respeito, “[...] não tinha, entretanto, como conferir qualquer valor absoluto ao seu testemunho” (PORCHAT, 2007, p. 328), independentemente de tais pessoas testemunharem a favor ou contra sua sanidade mental.

Mas, assim como já vimos, na *Segunda Meditação*, que é possível obter a verdade de que penso e que sou o mesmo diante da dúvida, pois se duvido então penso e me torno consciente da certeza de que sou um ser pensante, não seria possível também adquirir a mesma conclusão ao duvidarmos de nossa sanidade mental? Segundo Porchat, não, pois um louco também possui a capacidade de fazer corretamente essas e outras distinções semânticas, mas o ponto é que esse momento de lucidez, ainda que admitido, não garante sua perpetuação, nada impedindo “[...] que a loucura viesse a prevalecer, não detectada, em outros momentos, subvertendo a razão e consciência” (PORCHAT, 2007, p. 329). O argumento de Porchat, portanto, nada mais faz que entender

[...] a loucura como capaz, em seus desvarios, não apenas de distorcer o testemunho dos sentidos e perturbar as assim chamadas evidências perceptivas, mas também de produzir falsas evidências intelectuais, além de travar o trabalho do próprio entendimento, por vezes desvirtuando o discurso inferencial (PORCHAT, 2007, p. 325).

Uma vez dito isso, podemos agora nos perguntar: mas e a loucura no contexto cartesiano, como ficaria? Porchat escreve que, para ele, a loucura estaria muito bem localizada no início das *Meditações*, enquadrando-se perfeitamente ao processo de investigação de Descartes. Para o neopirrônico, tal argumento seria, por si só, capaz de paralisar “[...] o desenvolvimento mesmo das *Meditações* e não permitiria a emergência do *Cogito*” (PORCHAT, 2007, p. 324). No mais, diz até mesmo que a loucura enquanto argumento, caso fosse compreendida por Descartes, tornaria o artifício do Deus enganador dispensável, sendo mais contundente que ele.

Porchat diz isso tendo em vista justamente o caráter generalista da loucura, que coloca em xeque não apenas a minha sanidade mental, mas também daquele que a atesta ou rejeita. Desse modo, nenhum indivíduo é mais capaz de confiar na palavra ou no dito conhecimento de seu semelhante, pois pode ser que seu vizinho seja tão louco quanto ele possa ser. Diante deste cenário é que o filósofo se pergunta se “merecia acaso algum crédito uma razão possivelmente louca?” (PORCHAT, 2007, p. 330), pois, mesmo remotamente, é inevitável pensar que a loucura pode estar “[...] afetando e pervertendo minha mente”. Mas e o *Cogito*? A tal questão, Porchat diria que:

Essa aparente saída (o *cogito* cartesiano) se me manifestou depressa como uma falsa saída. Porque, se eu podia estar louco, não fazia nenhum sentido tentar ainda recorrer, em desespero de causa, ao velho *Cogito*. Experimentar essa solução era querer reavivar a antiga confiança em intuições e inferências que eu tinha precisamente

desarmado. Era tentar voltar a algo já superado. Era, de fato, tentar fingir que os antigos caminhos da verdade absoluta me estavam ainda abertos. A possibilidade da loucura que minha argumentação introduzira, uma vez relembra, celeremente desfazia qualquer nova arremetida ensaiada por uma postura filosófica construtiva. Perante uma razão possivelmente enlouquecida, a reflexão que culminava no *Cogito* e a aparente evidência deste se tinham, de fato, tornado impotentes. A loucura possível destruía, implacável e inexoravelmente, a pretensa certeza absoluta do *Cogito*, assim como irresistivelmente minava o percurso inteiro que a ele conduzia (PORCHAT, 2007, p. 330).

Em suma, podemos então dizer que, segundo a visão de Porchat, a loucura enquanto argumento atacaria até mesmo o *Cogito* e que, por meio da indemonstrabilidade de que não somos todos loucos, seria impossível abandonar tal possibilidade de nosso horizonte.

Por sua vez, e contrariamente às teses até aqui levantadas pelos outros autores, em *Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação*, Ethel Menezes da Rocha menciona que o objetivo de seu artigo é:

[...] argumentar em favor da tese interpretativa segundo a qual nas *Meditações Metafísicas*, Descartes, na Primeira Meditação, não recusa o argumento da loucura mas, ao contrário, utiliza-o em uma forma mais radical. Mais ainda, segundo a leitura a ser aqui defendida, o argumento da loucura em sua forma mais radical é absolutamente necessário para a eficácia da dúvida cartesiana (ROCHA, 2011, p. 103).

Diferentemente de Foucault e de Porchat, Rocha traz à tona que o filósofo francês não abandona a loucura, mas que ela é de suma importância para a própria composição da dúvida metódica na *Primeira Meditação*. Segundo a comentadora, a loucura nada mais é do que uma primeira tentativa do autor das *Meditações* de “[...] constituir uma razão para duvidar que leva em consideração as condições internas ao sujeito que percebe” (ROCHA, 2011, p. 105).

Na medida em que faz isso, segundo Rocha, a loucura enquanto argumento coloca em questão uma possibilidade de questionamento das próprias faculdades do indivíduo. Deste modo, o filósofo francês estaria, de certa forma, antecipando a própria função do argumento do sonho, mas com o alcance que este não possui no contexto das *Meditações*. Ainda segundo a intérprete:

É precisamente porque Descartes pode pensar em uma possível disfunção interna ao agente cognoscente, a saber, uma obstrução natural em sua capacidade de recepção de dados sensíveis e em sua capacidade de exercer coerentemente a razão, como o que ocorre nos casos de loucura, que é possível estender a dúvida a todo pretense conhecimento (ROCHA, 2011, p. 106).

Ora, se posso colocar em dúvida todo o pretense conhecimento, a loucura enquanto argumento não apenas antecipa a função do argumento do sonho, como também antecipa a função metafísica que é própria do argumento do Deus enganador e ao artifício do Gênio maligno. É curioso notar que esta tese de Rocha adiciona a um pretense integrante da dúvida natural uma função que é própria à dúvida metafísica, isto é, a possibilidade de questionar as verdades mais simples que um sujeito pode encontrar. E isto porque a loucura, segundo a leitura feita pela comentadora, seria caracterizada como uma disposição mental não somente relacionada à função de “[...] fabricar, gerar o que aparece como dado sensível, mas também de prejudicar o exercício mesmo da razão” (ROCHA, 2011, p. 108).

Mas se a loucura poderia ter esse amplo alcance, por que Descartes continuou suas *Meditações* e nos forneceu ainda outros motivos para duvidar? Seguindo a interpretação de Rocha, podemos dizer que isso se deu por uma característica própria e inseparável da loucura enquanto argumento. Desse modo, sua maior força tornou-se também o seu maior ponto fraco, pois ainda que tal argumento pudesse, por meio de uma

disfunção interna, nos levar a duvidar de nossas certezas, por outro lado seu caráter idiossincrático, ou melhor, individual e não consequente à generalização, poria tudo a perder. Então, para resolver tal questão, Descartes insere as hipóteses do sonho e do Deus enganador, considerando-as como possibilidades de gerar uma disfunção idêntica à da loucura, mas natural aos homens de uma forma geral, “preservando então o aspecto de uma possível disfunção interna ao sujeito da percepção” (ROCHA, 2011, p. 108).

O argumento do sonho apareceria, então, como uma forma de generalização da loucura, pois todos os homens, de fato, representam coisas, por vezes irrealis e desconexas, enquanto estão dormindo e sonhando. Além disso, o argumento do Deus enganador vem ampliar esse escopo, agora no nível puramente intelectual, ou seja, em um campo que o argumento do sonho não pode atingir nas *Meditações*. Deste modo, ainda que tais argumentos fossem superiores àquele da loucura, ela permaneceu enquanto *background* de todos eles.

Vejamos nosso saldo: segundo Rocha, Descartes não abandona a loucura enquanto argumento, mas a insere enquanto a primeira razão de duvidar, que coloca em questão todo o nosso conhecimento por meio de uma disfunção interna. Porém, ainda assim, a idiossincrasia inerente ao argumento constituiria sua principal fraqueza, sendo que o argumento do sonho e todos os artifícios da dúvida metafísica viriam não para excluir o argumento da loucura, mas para ampliá-lo, dando continuidade, agora em um campo universalizável, àquilo que era apenas subjetivo, sem possibilidades de expansão a todo indivíduo.

IV. NOSSA INTERPRETAÇÃO

Uma vez dito isso, proponho agora pensarmos um pouco sobre a constituição da loucura no pensamento cartesiano e o que até agora já foi escrito por nós sobre ela. Como já adiantamos, possuímos uma posição contrária à de Rocha e pensamos que, de fato, a loucura enquanto um argumento fora rejeitado por Descartes. Porém, não pensamos que a loucura, tomada nos moldes cartesianos, possa invalidar a possibilidade de aquisição de qualquer conhecimento indubitável da cadeia de razões, caso seja levada a sério, como pensa Porchat, ou que Descartes abandone a loucura enquanto um argumento por causa da integridade do sujeito pensante – já que colocaria em xeque a possibilidade de pensar – e não pelo reconhecimento de uma limitação inerente a ela, como no caso da leitura de Foucault.

Devemos notar que a limitação da loucura no pensamento de Descartes já se inicia na impossibilidade que tem de substituir até mesmo no nível do argumento do sonho ou do argumento dos erros dos sentidos, já que, e aqui concordamos com Rocha, a loucura é, de fato, idiossincrática. Enéias Forlin nos apresenta de modo suficiente tal ideia em *O argumento cartesiano do sonho*, ao escrever que apesar deste, assim como a loucura, consistir em uma “[...] reconstrução mental da realidade exterior”, há uma diferenciação que se fundamenta no fato de que

[...] enquanto as alucinações são situações vivenciadas por pessoas que não estão em posse de suas faculdades mentais, situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas e cujos relatos nem sempre são verdadeiros, os sonhos são experiências comuns a todas as pessoas, são fenômenos objetivos da vida mental humana, são acontecimentos naturais da experiência humana (FORLIN, 2001, p. 238).

Ao mesmo tempo, vale reforçar que tal idiosincrasia, que impossibilita qualquer modo de generalização do pretense argumento, apenas se dá porque a loucura, para Descartes, é considerada enquanto uma patologia, isto é, uma degeneração fisiológica que atinge certos indivíduos e que pode ser diagnosticável pela dessemelhança entre as representações afirmadas pelos ditos loucos e as que são ditas pela imensa maioria dos indivíduos que são considerados enquanto possuidores de suas faculdades mentais em plena harmonia.

É justamente por conta de ser uma disfunção fisiológica que a loucura também não pode configurar-se como um argumento ou um artifício tão primoroso quanto o Deus enganador ou o Gênio maligno. Devemos reforçar e trazer à luz que, apesar das consequências da loucura se referirem à alma, sua causa é corpórea, sendo que, deste modo, pressupõe a existência de um corpo, assim como de corpos exteriores, em sua formulação, diferente do que ocorre na dúvida metafísica do filósofo francês. Deste modo, se assumo a loucura como um argumento possível, automaticamente assumo que possuo um corpo que causa em mim a loucura e que não pode ser questionado, como faz Descartes já com o argumento do sonho.

Além disso, devemos notar que a loucura em nada nos impede de seguir a ordem de razões proposta por Descartes nas *Meditações*, iniciando com o *Cogito*, perpassando pela descoberta de um Deus veraz, dos corpos exteriores, do meu próprio corpo e de sua respectiva união à mente, por exemplo. Isto se dá porque tais descobertas independem das alucinações e falsas representações que se impõem a um louco.

Ainda que a loucura afete a percepção do indivíduo, fazendo com que suas representações mostrem para ele um mundo que não é o real, a ele não deve ser renegada a possibilidade de, pela cadeia de razões, atingir as certezas que essa lhe proporciona, pois mesmo que um louco diga ser rico enquanto é pobre, impossível é a ele negar que pensa e existe,

uma vez que é cabível apenas a um sujeito pensante e existente refletir sobre sua condição monetária, quer ela seja condizente com a realidade, quer não. De igual forma, ainda que assuma ter um corpo de vidro, não poderá negar que tem um corpo e que este corpo é unido a uma mente que pensa tal coisa, por exemplo. O mesmo sendo possível com toda a ordem de razões, a qual em momento algum é afetada pelas distorções e alucinações que são causadas pela loucura, pois tais devaneios apenas ocorrem epistemologicamente após a descoberta de tal ordem, quando se começa a comparar aquilo que represento com o objeto representado, o que em momento algum se faz necessário para descobri-la.

Porém, cabe dizer que apesar de a loucura não afetar a descoberta da ordem de razões, esta afeta diretamente o fazer científico, na medida em que as representações da mente de um dito louco não condizem com a realidade. Isto se dá, porque, apesar da loucura ser causada por fatores fisiológicos, ela possui consequências na alma ao impedir que esta represente fielmente a realidade. Deste modo, um louco nunca conseguirá afirmar com absoluta certeza se os fenômenos ou objetos que representa estão, de fato, em consonância com seus correspondentes no mundo externo, como já adiantamos. Assim sendo, será impossível a ele fazer ciência na medida em que esta requer uma validação absoluta de suas afirmações, pressupondo, logo de início, certa consonância entre minhas representações e o mundo externo a mim, respaldada em alicerces que fundamentam e justificam tal consonância.

Apesar de poder, com certeza, percorrer toda a ordem de razões que serve de alicerce ao fazer científico, não cabe a ele ultrapassar esse ponto, pois a partir daí precisará da utilização de saberes empíricos que somente são dados pela representação dos objetos e fenômenos que ocorrem no mundo e da sua plena correspondência com os objetos e fenômenos de fato existentes.

Porém, ainda que assim seja, devemos nos lembrar que a loucura é idiossincrática e identificável enquanto um distúrbio fisiológico. Por este motivo, não nos cabe dizer que ela poderia atrapalhar o sistema ou o fazer científico cartesiano por supostamente podermos ser todos loucos, como conclui Porchat em seu artigo. Concluimos que é pelo reconhecimento da impossibilidade que há em generalizá-la a todos os indivíduos que compõem o mundo, que Descartes não formula ou dá andamento à loucura enquanto um argumento que poderia ser posto em sua *Primeira Meditação*. Sendo, além disso, por meio não apenas do reconhecimento da idiossincrasia, mas da impossibilidade da loucura afetar a ordem das razões – diferentemente do que diz Foucault ao afirmar que a loucura é considerada enquanto uma inibidora do pensamento – que podemos salvaguardar o sistema cartesiano de sua interferência, ao menos enquanto a considerarmos a partir dele...

DESCARTES AND THE REJECTION OF MADNESS AS AN ARGUMENT IN THE *FIRST MEDITATION*

ABSTRACT: In this paper we will discuss the insertion, the nature and the problematic of the rejection of madness as an argument in the *First Meditation*. To do so, we analyze the place, textually speaking, in which this rejection is set. In a second step, we will move on to dialogue with other authors who have already made interpretations about madness in Descartes. With this, we will be able to have a vast panorama of already formulated theses on the theme at issue here, in addition to understanding from which point of view interpreters have analyzed this element in Descartes' text. Finally, we will present our interpretation, in which we will defend the physiological origin of madness, which, besides being the reason why the French philosopher rejects it as an argument in his text, is also the main reason why even an individual said to be mad could not reject the truth of the *Cogito* and the whole chain of reasons that follows it.

KEYWORDS: Descartes, Modern philosophy, Madness argument, *Cogito*, *First Meditation*, Skepticism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. (1988). *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 4. ed.

DESCARTES, R. (1996). *Œuvres*. Vol. 7. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.

FORLIN, E. (2001). "O argumento cartesiano do sonho", in *Discurso*, v. 32, pp. 235-248.

- _____. (2004). *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- FOUCAULT, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva.
- GUÉROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade. Discurso Editorial: São Paulo.
- PORCHAT, O. P. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- ROCHA, E. M. (2011). “Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação”, in revista: *Educação e Filosofia*, v. 25, pp. 103-116.

MAL E PRIVAÇÃO EM ESPINOSA¹

Luís César Oliva

Professor Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

RESUMO: O artigo explora as noções de mal e privação em Espinosa, sobretudo com base na sua correspondência com Blyenbergh. Pretendo mostrar que Espinosa radicaliza a solução de Agostinho e Descartes para o mesmo problema, recusando-se a dar qualquer tipo de consistência ontológica para a privação. Tanto quanto a noção de mal, a própria privação só pode ser pensada como o resultado de uma comparação meramente imaginativa, sem nenhuma incidência na realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, mal, privação, ontologia moderna.

1 Este trabalho teve apoio da FAPESP (proc. 2018/19880-4).

Em carta de 12 de dezembro de 1664, Blyenbergh, apresentando-se como puro amante da verdade e da filosofia, escreve a Espinosa para pedir esclarecimentos sobre um problema já clássico: a origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado, isto é, nos futuros termos leibnizianos, a teodiceia. O missivista havia lido os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*² e, mesmo sem distinguir bem o que vinha de Descartes e o que eram novidades espinosanas, mostra-se insatisfeito com as explicações dadas para o problema. A explicação em questão, pelo menos no contexto cristão, tem origem fundamentalmente agostiniana³, a saber, o mal é não-ser e, portanto, não se pode responsabilizar um criador que não criou o que não é. Se, no entanto, este não-ser tem efeitos é porque a vontade humana, em si mesma positiva, se corrompe pelo pecado original, deteriora-se, torna-se menos do que é, e este desvio a faz individualmente responsável pelos novos pecados que comete e pela perda da graça que ela sofre como punição.

Se Blyenbergh põe este questionamento não para Agostinho, mas para Descartes e seu intérprete Espinosa, é porque estes aí incluem a doutrina da criação continuada, que torna inócua, para o missivista, a hipótese da negatividade do mal. Diz a carta 18:

em vários lugares, tanto dos Princípios como dos Pensamentos Metafísicos, seja explicando sua opinião própria, seja a de Descartes, cuja filosofia ensina, você sustenta que criar e conservar é uma mesma coisa (o que por si é tão claro para aqueles que dirigiram neste sentido seus pensamentos, que é até uma noção fundamental) e que Deus criou não só as substâncias, mas também o movimento nas substâncias, isto é, que Deus por meio de uma criação contínua não só conserva as substâncias em seu estado, mas também seu movimento e impulso. (...)Portanto, segue-se que

2 Edição brasileira referenciada como ESPINOSA (2015b). Doravante, PPC e CM.

3 Vide AGOSTINHO (1984, livro VII, *passim*) e OLIVA, 2019 (*passim*).

Deus não só é causa da alma, mas também de cada impulso ou movimento da alma, que nós chamamos vontade, como você sustenta em vários lugares. Desta afirmação também parece seguir-se, necessariamente, ou que nada mau pode haver no movimento ou na vontade da alma, ou que Deus mesmo realiza imediatamente esse mal. (SPINOZA, 2007, p. 80)⁴

Não retomaremos em detalhe a doutrina cartesiana da criação continuada, já bastante conhecida. O fato é que, a partir dela, é difícil negar a razoabilidade da objeção de Blyenbergh. Se tudo é continuamente recriado por Deus, inclusive os movimentos da vontade (a quem a *Quarta Meditação* atribuíra o erro e o pecado), das duas, uma: ou Deus é produtor do mal (o que nos lança no problema de teodiceia), ou não há mal e nem sequer movimentos maus da alma, na contramão da letra não só de Descartes, mas também de Agostinho e de boa parte da tradição teológica, que situava o pecado naqueles movimentos.

O exemplo de Blyenbergh não poderia ser mais paradigmático: se Adão quis comer o fruto proibido é porque Deus criou a vontade de Adão, e não como uma vontade indeterminada ao bem ou ao mal, pois a determinação da alma é intrínseca à vontade criada, ou pelo menos assim a entendeu Blyenbergh a partir da leitura das duas obras de Espinosa:

Dado que a vontade (como você justamente observa) não é algo diverso da própria alma, mas é este ou aquele movimento ou impulso da alma, tanto para este como para aquele movimento será necessário o concurso de Deus. Mas o concurso de Deus, como infiro de seus escritos, não é senão determinar uma coisa por sua vontade desta ou daquela maneira. Segue-se, pois, que Deus coopera, isto é, determina-a igualmente com uma vontade má enquanto é má e com uma boa enquanto é boa. Pois a vontade de Deus, que

4 Como esta, todas as traduções para o português de edições estrangeiras são de minha autoria.

é a causa absoluta de tudo que existe tanto em substância como em impulso, parece que é também a causa da vontade má enquanto é má. (SPINOZA, 2007, p. 81)

Ou seja, sendo a vontade um movimento da alma, Deus, ao recriar a alma, recria-a desta ou daquela maneira, isto é, com este ou aquele movimento, cuja positividade exige criação, o que implica a cooperação de Deus com todas as vontades, mesmo as más, e na medida mesma em que são más. Daí que, no contexto da doutrina da criação continuada, o apelo à ideia de que o mal é não-ser, e por isso dispensaria a intervenção divina, não se sustente. Do contrário, pergunta Blyenbergh, de onde procederia a vontade de comer o fruto proibido?

A aflição de Blyenbergh, à qual Espinosa responderá na carta seguinte, encontra certo respaldo na obra cartesiana. Na *Quarta Meditação*, Descartes examina o problema do erro, análogo ao do mal (mas com conseqüências que vão além da teodiceia tradicional, pois poderia colocar em xeque a fundamentação metafísica da ciência na veracidade divina). A resposta inicial de Descartes não poderia ser mais agostiniana:

Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim. (DESCARTES, 1988, p. 48)

A sequência do texto, porém, já aponta os limites desta solução:

Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E,

considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida; pois, se é verdade que, quanto mais um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são perfeitas e acabadas, que ser imagináramos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes? (*ibidem*, p.48)

Descartes tenta nos mostrar que a solução tradicional para o problema do mal é insuficiente para explicar o erro e que o paradoxo continua de pé. Há algo de positivo na negatividade do erro porque ele não é simples negação ou ausência, mas PRIVAÇÃO. O que distingue estas duas manifestações do não-ser? A negação é a ausência de algo que não pertence à essência da coisa. Ter asas não faz parte da essência do cachorro, logo a ausência delas é mera negação no cachorro. Já no pássaro, a ausência de asas é uma privação, e é sentida como tal. O erro, no homem, não é sentido como mera negação, tal como seria a ignorância, mas como privação de algo que ele deveria possuir. Como explica Gueroult:

A luz natural representa o erro e igualmente – fortificada nisso pela luz sobrenatural – o pecado como uma falha e não como uma simples ausência. A limitação comporta apenas a ignorância, o erro adiciona à ignorância sua afirmação como ciência; ele adiciona ao nada sua afirmação como ser. Tal é o positivo que constitui sua essência e que NÃO DEVE SER. Se é assim, o erro não poderia ser um simples negativo. Ele não corresponde à menor quantidade positiva, mas ele é, em relação a mim, “imperfeição positiva”⁵ e intrínseca, quantidade negativa que destrói a quantidade positiva. O erro é, não mais limitação ou ausência de ser, mas corrupção do ser, posição de alguma coisa de contrário ao que **deve ser**. Ora, na

5 Vale notar: Descartes usa esta expressão nas *Respostas às quintas objeções* não para adotá-la, mas para repudiá-la. No entanto, “imperfeição positiva” indica com rara felicidade o problema que Descartes apresentou na *Quarta Meditação* e o fez ir além da solução tradicional. Por isso nos parece razoável acompanhar a ousadia de Gueroult.

medida em que se introduz no erro um elemento positivo – mesmo que fosse de sinal contrário – é impossível dar conta dele pelo nada. Uma causa positiva é requerida para fundar essa imperfeição positiva, e Deus, sendo tudo aquilo em que residem o positivo e a causa eficiente, deve aparecer necessariamente de novo como autor responsável do erro, o que contradiz sua perfeição e sua veracidade⁶. (GUEROULT, 2016, p.346)

Deus perfeitíssimo não poderia ter-me dado uma faculdade que contivesse uma privação. E, no entanto, esta positividade do erro que se afirma como ciência necessita de uma causa. Ora, não há limites para a potência divina, logo não se pode dizer que Deus não poderia nos ter feito bem-acabados em todas as partes. Ele nos fez sujeitos ao erro porque quis.

A despeito da riqueza da subsequente explicação cartesiana para o erro, baseada no descompasso entre vontade e intelecto como duas faculdades distintas, sendo uma infinita e a outra finita, e na capacidade humana para cometê-lo ou evitá-lo, pode-se dizer que a percepção cartesiana de alguma positividade no erro já basta para fundar as preocupações de Blyenbergh. Mesmo que o erro seja evitável, o fato é que ele existe, e se ele tem positividade, ainda que seja a de uma imperfeição positiva ou privação, é legítimo fazer de Deus seu criador, ou no mínimo corresponsável por ele, já que nossa vontade não é causa de si mesma. Não se trata de concordar com a leitura de Blyenbergh, mas não se pode negar que sua preocupação nasce da própria reflexão cartesiana, daí que Espinosa tenha achado justa a pergunta do missivista, a saber, como sair da alternativa absurda: ou não há males, ou Deus os produziu?

Ao responder a Blyenbergh, Espinosa reconhece que, da Providência ou vontade divina, bem como da criação continuada, *parece* seguir a alternativa que soara absurda ao missivista. Isto, porém, pouco significa, visto que Blyenbergh

6 Negritos nossos.

também *parece* não ter clareza do que é o mal. O que a carta sugerira com o exemplo de Adão é que o mal é a própria vontade enquanto determinada de certa maneira ou enquanto contraria a proibição divina. Com esta concepção de mal, Espinosa reconhece o absurdo da alternativa, dado que ambos os polos geram contradições: a) dizer que Deus produz os males seria dizer que a Providência, isto é, a vontade divina, produz uma coisa (a vontade do pecador) contrária à vontade divina; b) dizer que não há males, isto é, que a vontade pecadora também é boa, seria dizer que uma vontade contrária à vontade divina não é contrária à vontade divina. Em suma, nos termos postos por Blyenbergh o problema é de fato insuperável, e continuará a produzir contradições enquanto se mantiver alguma positividade para o mal. Por isso a solução de Espinosa, na carta 19, deverá retomar a tese que Blyenbergh achara insuficiente:

De minha parte, não posso admitir que os pecados e o mal sejam algo positivo, e muito menos que algo exista ou suceda contra a vontade de Deus. Pelo contrário, não só digo que os pecados não são algo positivo, mas também afirmo que só impropriamente, ou falando de maneira humana, podemos dizer que pecamos contra Deus ou que, como costumamos dizer, os homens ofendem Deus. (SPINOZA, 2007, p. 84)

O que Espinosa vai mostrar, como veremos, é que a compreensão adequada do mal fará que ambos os polos da alternativa que choca Blyenbergh possam ser considerados verdadeiros. Por isso Espinosa terá de radicalizar a tese de Agostinho e Descartes, suprimindo os resquícios de positividade das noções de corrupção da vontade (Agostinho) e abuso da vontade (Descartes), e assim esvaziando como nunca antes a noção de mal.

A chave para esse esvaziamento vem na sequência da mesma carta:

Pois, no que tange o primeiro ponto, sabemos que tudo que existe, considerado em si, sem referência a nenhuma outra coisa, contém certa perfeição que em cada coisa se estende até onde se estende a essência da própria coisa; pois a essência não é nenhuma outra coisa. (*ibidem*, p.84)

Ao identificar perfeição e essência de uma coisa (movimento que chegará à sua formulação mais perfeita na *Ética*), Espinosa está dizendo que todos os positivos são essências singulares e que a perfeição das coisas não deve ser mensurada por sua proximidade ou distância em relação a uma essência universal. Ora, o que vale para os indivíduos vale também para as volições singulares, onde aliás se situava o mal para Blyenbergh. Como explica Chauí:

Em si mesmo, o conteúdo da volição de Adão (ou a vontade de Adão de comer o fruto) nada contém de imperfeito ou mau, exprimindo apenas a essência atual singular do homem Adão, que realiza um ato correspondente ao seu próprio ser no momento em que age: sua singularidade essencial exprime-se na singularidade de sua volição e na do ato realizado. (CHAUI, 1999, p. 116)

O que temos, neste quadro ontológico, é a recusa de uma escala de perfeição e a afirmação de “perfeitos” diversos e não hierarquizados entre si, gozando cada um de sua realidade própria, sem medida com as outras.

De onde então vem a imperfeição? Diz a continuação da carta 19:

Nas coisas não podemos conceber imperfeição nenhuma, a não ser que consideremos outras que têm mais realidade. E, por isso, na decisão de Adão, quando a consideramos em si e não a comparamos com outras coisas mais perfeitas ou que demonstram um estado mais perfeito, não poderemos descobrir nenhuma imperfeição. (SPINOZA, 2007, p. 84)

Em outras palavras, consideradas em si mesmas, as coisas (incluindo a vontade de Adão) não são imperfeitas, pois têm o grau de perfeição condizente com sua própria realidade, ou melhor, idêntico a ela. A imperfeição supõe a comparação com algo diverso, que tem outra essência, mas que é artificialmente colocado como um grau superior de uma escala comum. Em si mesma, separada deste processo mental de comparação, a imperfeição não é nada. Donde Espinosa poder concluir: “Se é assim, segue-se claramente que, dado que os pecados não indicam outra coisa senão imperfeição, não podem consistir em algo que expresse realidade, como a decisão de Adão e sua execução” (SPINOZA, 2007, p. 85). A decisão de Adão em si mesma, por guardar uma positividade, não pode ser imperfeição, logo não pode ser pecado. Não pode haver “imperfeição positiva”, nem sequer no sentido de privação.

A bem da verdade, neste aspecto a carta de Espinosa não traz novidade em relação ao que já havia sido dito nos CM, de cuja leitura Blyenbergh partira. No capítulo 7 da parte II, Espinosa já dissera que “males e pecados nada são nas coisas, mas apenas na mente humana que compara as coisas entre si” (ESPINOZA, 2015b, p. 239), e os analisa conjuntamente com os entes de razão. Sobre estes, o capítulo 1 da parte I dissera que são modos de pensar que servem para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas:

Que haja certos modos de pensar que sirvam para mais firme e facilmente *reter* as coisas e, quando quisermos, para trazê-las à mente ou mantê-las presentes, consta-o suficientemente aos que utilizam aquela notória regra de memória pela qual, para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima, recorre-se a outra que nos seja familiar e que com ela convenha, ou tão só pelo nome ou realmente. De modo semelhante, os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, às quais recorrem quando lhes ocorre algo novo e a que chamam *gênero, espécie*, etc. Ademais, também para *explicar* uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar pelos quais o fazemos chamam-se *tempo, número, medida*, e talvez haja ainda ou-

tros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua. (ESPINOSA, 2015b, p. 197)

Os gêneros são modos de pensar que auxiliam a reter na memória os novos objetos conhecidos. O tempo e o número são modos de pensar que explicam uma coisa por comparação com outra (os ponteiros do relógio, uma régua, etc.). Todos esses casos envolvem a imaginação, mas podem servir de auxílio para a razão e para a ciência. O último exemplo de Espinosa, porém, será mais complexo:

Enfim, como estamos também acostumados a pintar em nossa fantasia algumas imagens de tudo quanto entendemos, ocorre imaginarmos não entes positivamente, à guisa de entes. Com efeito, a mente, em si só considerada, como é coisa pensante, não tem maior potência para afirmar do que para negar; mas como imaginar nada mais é que sentir os vestígios que se encontram no cérebro devido ao movimento dos espíritos, movimento que é excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação não pode ser senão uma afirmação confusa. E disso decorre imaginarmos como entes todos os modos que a mente utiliza para negar, quais sejam, cegueira, extremidade ou fim, término, trevas, etc. (ESPINOSA, 2015b, p. 199)

O ato de negar também é acompanhado de movimentos corpóreos, o que se traduz em imaginação e, por conseguinte, em uma afirmação confusa. Daí que meras ausências possam ser indiretamente imaginadas e tomadas por entes, como a treva e a cegueira. Estes entes de razão, em vez de auxílio, podem ser um entrave à razão e à ciência, na medida em que hipostasiam coisas que não existem. Portanto, quando capítulos à frente Espinosa diz que males e pecados nada são nas coisas, mas só na mente humana que compara as coisas, o filósofo está afirmando que eles constituem um ente de razão muito peculiar. Não estamos falando da produção de um instrumento intelectual como o número ou a medida, que permitem comparar e cuja utilidade não depende da afirmação de existência destes instrumentos fora da mente. Estamos falando de uma comparação sem

parâmetro definido e que resulta no sentimento da defasagem de perfeição entre duas essências distintas. Tal como na cegueira ou na treva, a imaginação afirma confusamente esta defasagem, a hipostasiando e chamando-a de imperfeição, mal ou pecado. Portanto os CM já davam a Blyenbergh tudo que era preciso para entender a total negatividade do mal, um mero ente de imaginação.

Voltando à carta, Espinosa passa então a um segundo aspecto da discordância com Blyenbergh: além da negatividade do mal, é impossível que algo (inclusive a vontade dita pecadora) ocorra contra a vontade de Deus ou desagrade a Deus. Primeiro porque dizer que algo agrada ou desagrade a Deus é fazê-Lo sujeito a paixões, o que não cabe a um ser perfeitíssimo⁷. Mas o argumento mais forte é mostrar que a ocorrência de fatos ou volições contrárias à vontade de Deus seria algo contraditório com a própria natureza da vontade de Deus:

Pois dado que esta vontade não discrepa de seu intelecto, seria igualmente impossível que algo ocorresse contra sua vontade como contra seu intelecto, isto é, que o que ocorreria contra sua vontade deveria ser de tal natureza que também chocasse com seu intelecto, como um quadrado redondo. (SPINOZA, 2007, p. 85)

Profundamente anticartesiana, a afirmação da identidade entre vontade e intelecto divinos já fora feita no capítulo 8 dos CM, de modo que Blyenbergh não deveria assustar-se. Somente na *Ética* Espinosa afirmará a plena identificação entre ideia e volição, mas em Deus a identidade de vontade e intelecto já vem desde as primeiras obras. Dizer que algo ocorre contra a vontade de Deus é o

7 É curioso ver Espinosa invocar contra Blyenbergh o risco da imperfeição divina logo depois de destruir o fundamento ontológico do conceito de imperfeição. Porém é um recurso retoricamente eficaz contra um interlocutor que opera no registro imaginativo. A insistência em positivar a imperfeição da vontade da criatura implica colocar imperfeição no próprio criador.

mesmo que dizer que uma ideia de seu intelecto seja verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Donde a conclusão de Espinosa:

Portanto, dado que a vontade ou a decisão de Adão, considerada em si, não era má, nem, para falar com propriedade, contrária à vontade de Deus, segue-se que Deus pode, ou melhor, deve ser, pela razão que você observa, sua causa; mas não enquanto foi má, pois o mal que havia nisso não era mais do que privação de um estado mais perfeito que Adão devia perder por causa desta ação. E é certo que a privação não é algo positivo e se chama assim com respeito a nosso intelecto, mas não com respeito ao intelecto de Deus. (*ibidem*, p.85)

O percurso permitiu a Espinosa recuperar os dois polos da alternativa de Blyenbergh. Dada a negatividade do mal e a impossibilidade de ocorrer algo contra a vontade de Deus, é correto afirmar que não há males, ainda que se possa falar deles como modos de pensar decorrentes do hábito humano de comparar impropriamente as coisas. Agora vemos que, como a vontade de Adão em si mesma não é má, Deus a produz. Este segundo polo da alternativa que parecia absurda a Blyenbergh se constitui na medida em que, embora não sejam más em si, é verdade dizer que Deus produz as vontades más. No exemplo clássico, o mal é a privação de um estado mais perfeito que Adão perdeu por sua própria decisão. Note-se que a comparação que gerou este sentimento de imperfeição se dá entre o estado atual do homem e um estado imaginário que não temos mais ou talvez nunca tenhamos tido, porém basta uma comparação imaginária (e sem base ontológica) para produzir a afirmação confusa que denominamos privação. Não é Deus, mas nós que fazemos esta comparação imaginativa, logo é natural que esta afirmação confusa de privação esteja em nós, não em Deus.

Mais uma vez estamos diante de algo que não deveria surpreender Blyenbergh, pois os CM já haviam alertado para o fato de que o mal é um fenômeno relativo ao conhecimento humano, de modo que Deus só o conhece

na medida em que conhece a mente humana e suas limitações:

Como os males e os pecados nada são nas coisas, mas apenas na mente humana que compara as coisas entre si, segue-se que Deus não os conhece fora das mentes humanas. Dissemos que os entes de razão são modos de pensar, e dessa maneira devem ser entendidos por Deus, isto é, enquanto percebemos que ele conserva e procria a mente humana, tal qual foi constituída; mas não que Deus tenha em si tais modos de pensar para reter mais facilmente o que entende. (ESPINOSA, 2015b, p.239)

Deus não só conhece, mas produz a mente humana que envolve entes de razão para reter, explicar e imaginar o não-ente como ente, porém Deus não precisa destes modos de pensar porque não realiza tais operações típicas de um intelecto finito. Deus conhece as privações apenas enquanto conhece a mente humana, sem que para Ele elas deixem de ser o que ontologicamente são: meras negações.

Até que ponto esta solução difere da de Descartes? Ao falar do erro na *Quarta Meditação*, o filósofo francês chega a uma fórmula semelhante: o que é privação em nós, é negação em Deus. Em Descartes a privação é o mau uso do livre arbítrio que julga sobre o indistinto e erra. Deus nos deu uma faculdade perfeita de afirmar e negar, de modo que o mau uso que fazemos dela é uma imperfeição em nós, não Nele: “Quanto à privação, que consiste na única razão formal do erro e do pecado, não tem necessidade de nenhum concurso de Deus, já que não é uma coisa ou um ser e que, se a relacionamos a Deus como à sua causa, ela não deverá ser chamada privação, mas somente negação, segundo o significado que se atribui a essas palavras na Escola” (DESCARTES, 1988, p.52). A isso, Blyenbergh retrucaria que, pela criação continuada, Deus produz não só a faculdade da vontade, mas o ato de vontade que constitui o erro ou o pecado, e sabe muito bem o que está continuamente recriando.

A semelhança na formulação (privação em nós, negação em Deus) não deve esconder o afastamento de Espinosa em relação a Descartes. A sequência da carta mostra não apenas a comparação particular que gerou o ente de imaginação que denominamos pecado original, mas também explica por que o funcionamento da mente produz males de todas as ordens:

Mas isto provém de que a todas as coisas singulares de uma mesma espécie, por exemplo, a todas aquelas que têm a figura externa de homem, nós as expressamos com uma só e mesma definição, e, portanto, as consideramos todas igualmente aptas a alcançar a suma perfeição que podemos inferir de tal definição. Mas quando encontramos alguém cujas ações chocam com esta perfeição, julgamos que está privado dela e que se desvia de sua natureza. (SPINOZA, 2007, p.85)

A partir dos traços externos nossa mente tende a formar universais a respeito das coisas semelhantes, a começar pelos próprios homens, unificando-as nominalmente sob uma definição. É com esse universal imaginário ou definição abstrata que comparamos cada coisa (e cada homem) singular, que então sentimos como privados e imperfeitos. O mal, como ente de razão, só surge de uma comparação de algo com outro ente de razão. Deus pode conhecer a produção do mal em nossa mente singular, mas não como mal, pois não tem o outro universal imaginário com o qual compará-lo:

Mas como Deus não conhece as coisas abstratamente nem forma definições gerais deste tipo, e como não compete às coisas mais realidade do que a que o intelecto e a potência divina lhes infundiu e efetivamente concedeu, segue-se com evidência que esta privação só pode chamar-se tal com respeito a nosso intelecto, mas não com respeito ao intelecto de Deus. (SPINOZA, 2007, p.86)

Como explica Chauí:

(...) o intelecto divino, porém, não constrói esse tipo de ficções nem conhece universais abstratos ou gêneros gerais. Deus conhece essências singulares reais às quais não atribui nem mais nem menos perfeição do que lhes concederam Seu intelecto e Sua potência. Na perspectiva divina e natural, Adão é uma essência singular que possui a perfeição que lhe é própria e não está privada de coisa alguma. (CHAUI, 1999, p. 116).

Mais uma vez, Blyenbergh não pode queixar-se de que a carta traga algo que não estivesse já implícito nos CM. Como vimos, o tratado dizia que os gêneros são entes de razão produzidos pelos filósofos para melhor reter as coisas. Depois vimos que Deus entende os modos de pensar enquanto conserva a mente humana, “mas não que Deus tenha em si tais modos de pensar para reter mais facilmente o que entende” (ESPINOSA, 2015b, p.239).

A distância em relação a Descartes é maior do que parece. Para o francês, mesmo afirmando o não ser da privação, esta constitui intrinsecamente o ato abusivo da vontade (“é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” - DESCARTES, 1988, p.52). Este ato é mau na sua singularidade, a despeito do esforço cartesiano para mostrar que Deus não é responsável por ele. Em Espinosa, a privação se constitui exclusivamente no registro do intelecto, sem recurso a uma vontade abusiva ou corrompida, e mesmo neste registro a privação só se apresenta como tal para as lentes limitadas da imaginação, que forma universais e compara com eles os indivíduos singulares. Ou seja, na sua singularidade, não há atos maus, pois o mal e os pecados são entes de razão externos aos atos em questão. Daí que Deus os produza e, contudo, não possa conhecê-los como maus, mas apenas como atos reais. Em suma, as duas afirmações que afligem Blyenbergh podem ser aceitas simultaneamente, desde que sejamos movidos pelo amor à filosofia.

Esta última condição, porém, não era sinceramente atendida por Blyenbergh, que na carta 20 já se apresenta não mais como puro amante da verdade, mas como filósofo cristão⁸. Isto limita uma correspondência que tinha tudo para ser prolífica, e nas poucas cartas que se sucedem não veremos mais o Espinosa de peito aberto da carta 19. Mesmo assim, ele confirma na carta 21 o que vimos a respeito do mal, explicitando mais uma vez as noções de negação e privação:

Digo, pois, em primeiro lugar, que privação não é o ato de privar, mas uma simples e mera carência, que em si não é nada; pois é somente um ente de razão ou um modo de pensar que forjamos quando comparamos as coisas entre si. Dizemos por exemplo, que um cego está privado da visão porque o imaginamos facilmente como vidente, seja que esta imaginação nasça da comparação com outros que veem ou de seu estado atual com o anterior, quando via. E quando consideramos este homem com este critério, a saber, comparando sua natureza com a de outros ou com a sua anterior, então afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por isso, dizemos que está privado dela. Mas quando se considera o decreto de Deus, e sua natureza, é-nos tão impossível afirmar deste homem quanto de uma pedra que está privado da visão; pois em tal caso, a este homem a visão pertence-lhe, sem contradição, tão pouco como à pedra; **porque a esse homem não lhe pertence e não é seu nada mais do que aquilo que o intelecto e a vontade**

8 Nas palavras de Blyenbergh: “Tenho duas regras gerais conforme as quais trato sempre de filosofar. A primeira regra é o conceito claro e distinto de meu intelecto; a segunda, o Verbo revelado de Deus ou a vontade de Deus. Segundo a primeira, esforço-me em ser um amante da verdade, mas segundo ambas, filósofo cristão. E quando, depois de um longo exame, sucede que meu conhecimento natural pareça chocar com este Verbo ou não concordar tão bem com ele, este Verbo tem sobre mim tanta autoridade que os conceitos que eu imaginava que eram claros, antes os coloco em dúvida do que os ponho acima e contra a verdade que, creio, foi-me prescrita nesse Livro”. (SPINOZA, 2007, p.89)

divinos lhe atribuíram. E, portanto, Deus não é mais causa do não-ver daquele quanto do não-ver da pedra, o qual é uma mera negação. (SPINOZA, 2007, p.109)⁹

Como vimos, a privação é um ente de razão que produzimos ao comparar imaginativamente as coisas com outras coisas ou com estados anteriores (ou mesmo hipotéticos) delas próprias. Dado que este ente de razão está em nós, isto é, fora da coisa à qual o atribuímos, torna-se irrelevante o fato de a comparação dar-se entre coisas diversas ou estados da mesma coisa. Daí a força do exemplo do cego e da pedra. Diferentemente do que se dava em Descartes, não podemos dizer que, em suas respectivas essências, o cego é privado de visão enquanto à pedra ela é apenas negada. Na singularidade de suas essências, ou, em outras palavras, do ponto de vista do decreto de Deus, a visão é contraditória com ambas. Deus produz o cego e a pedra, mas não é causa do não-ver do cego nem da pedra, porque em ambos se trata de pura negação. Sem o olhar que julga, ambos são o mesmo. Também por isso o apetite concupiscente de Adão só foi um mal para nosso intelecto, não para o de Deus:

“Pois ainda que deus conhecesse o estado pretérito e presente de Adão, nem por isso entendia que Adão estava privado de seu estado pretérito, isto é, que o estado pretérito pertenceria a sua natureza. Pois então Deus entenderia algo contrário à sua vontade, isto é, contrário a seu próprio intelecto”. (*ibidem*, p.109)¹⁰

Esta perspectiva talvez nos ajude a compreender outro exemplo, este bem mais complexo, que Espinosa traz na carta 23. Reforçando que Deus é causa de tudo que tem essência, e que por isso não pode ser causa dos males, erros e crimes enquanto maus, dado que estes não têm essência, Espinosa diz:

9 Negritos nossos.

10 Negritos nossos.

O matricídio de Nero, por exemplo, enquanto continha algo positivo, não era um crime. Com efeito, Orestes fez a mesma ação externa e teve a mesma intenção de assassinar sua mãe e, todavia, não é acusado tanto como Nero. Qual foi, então, o crime de Nero? Não outro senão que com sua ação mostrou que era ingrato, sem misericórdia e desobediente. Porém é certo que nada de tudo isso expressa alguma essência, e, portanto, tampouco foi Deus a causa disso, embora tenha sido causa do ato e da intenção de Nero. (SPINOZA, 2007, p. 123)

O texto é chocante para um leitor religioso como Blyenbergh: Deus causou o ato de Nero matar sua mãe, Agripina, e não apenas na sua exterioridade física, mas também na intenção de matar enquanto movimento anímico. Tudo isso é positivo, tem essência, foi necessariamente criado por Deus, logo não pode ser mau. Para chegar ao negativo, é preciso haver uma comparação, que por óbvio não é feita por Deus, e tampouco pelo próprio Espinosa, mas sim por aqueles que acusam o crime de Nero. Espinosa poderia ter levantado uma definição genérica do bom filho, mas usa um recurso mais simples e dramático: o assassinato de Clitemnestra por Orestes. Por que os mesmos que acusam Nero não acusam tão fortemente Orestes? O ato foi o mesmo, a intenção foi a mesma. Contudo, enquanto a mãe de Nero foi responsável por colocar e manter seu filho no poder, a mãe de Orestes assassinou seu pai, Agamênon, com ajuda do amante Egisto. Nesta comparação, a maldade de Nero se destaca na imaginação dos que o julgam, pois a ingratidão, a falta de misericórdia e a desobediência do romano se destacam em relação às do grego, para não falar em relação à gratidão, à misericórdia e à obediência que constituiriam a definição universal de bom filho. Não por acaso, o crime de Nero é expresso em atributos negativos (não grato, não misericordioso, não obediente), marcando a irrealidade do mal, que aparece como privação na mente dos julgadores. Em Nero, ele nada é, logo Deus não o criou.

Deleuze comenta este mesmo exemplo em uma direção diversa. Nossa interpretação separa-se da deleuziana, em parte porque Deleuze recorre à *Ética* para explicar o mal na correspondência, enquanto nós ficamos mais presos às cartas e ao texto que elas referem diretamente (os CM); e em parte porque, ao analisar a correspondência, Deleuze flui sem mediações da crítica do mal em si para a reflexão sobre o que é mau *para nós*, ou o que nos faz mal. A *Ética*, de certo modo, pressupõe o trabalho crítico (e mesmo polêmico) feito nas cartas, dando mais espaço, sobretudo na parte IV, ao que é mau ou nocivo para nós. Isto também está presente nas cartas, mas sobretudo no comentário à objeção de que as interdições divinas não fariam sentido, já que todas as ações humanas são perfeitas e necessárias. Mais precisamente, diz Espinosa na carta 19:

Portanto, o comando dado a Adão consistia somente nisto: Deus revelou a Adão que comer daquela árvore produziria a morte, do mesmo modo que nos revela, por meio do intelecto natural, que o veneno é mortífero. Mas se você me pergunta com que fim lhe revelou isso, respondo: para torná-lo muito mais perfeito em conhecimento. (SPINOZA, 2007, p.87)

Deste comentário, Deleuze extrai a ideia de que o mal é comparável ao veneno, isto é, àquilo que decompõe nossa relação constitutiva de movimento e repouso, e o relaciona diretamente à proposição 39 da parte IV da *Ética*¹¹. Isto é correto a respeito dos trechos das cartas em que Espinosa fala do que é mau para nós, mas não daqueles em que está fazendo a crítica do mal em si, ou como privação constitutiva das coisas e atos ditos maus. É neste contexto que Espinosa dá o exemplo de Nero e Orestes, mas Deleuze o desloca. Diz Deleuze:

11 A saber, “As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso” (ESPINOSA, 2015a, p. 439)

Um ato é mau sempre que ele decompõe diretamente uma relação, ao passo que ele é bom quando compõe diretamente sua relação com outras relações. Objeta-se que, de todo modo, há simultaneamente composição e decomposição, decomposição de algumas relações e composição de outras. Porém, o que conta é saber se o ato está associado à imagem de uma coisa *enquanto* componível com ele, ou, ao contrário, *enquanto* decomposta por ele. Voltemos aos dois matricídios: Orestes mata Clitemnestra, mas esta matou Agamênon, seu marido, o pai de Orestes; de modo que o ato de Orestes é precisa e diretamente associado à imagem de Agamênon, à relação característica de Agamênon como verdade eterna com a qual ele se compõe. Ao passo que, quando Nero mata Agripina, seu ato só é associado a esta imagem de mãe que ele decompõe diretamente. É neste sentido que ele se mostra “íngrato, sem misericórdia e desobediente”. (DELEUZE, 1981, p.51)

Pela interpretação de Deleuze, Espinosa estaria dizendo que o ato de Orestes é bom, na medida em que a imagem que o move compõe com sua essência, ao passo que o de Nero seria mau, pela razão oposta. Ora, Espinosa nunca disse que Nero é mau, e muito menos que o assassinato perpetrado por Orestes é bom. Seu intento é apenas mostrar que o mal no ato de Nero se estabelece externamente a ele, na mente dos julgadores que o comparam a Orestes. Buscando mostrar como o exemplo já apontaria para a constituição de uma ética, Deleuze acaba, inadvertidamente, dando uma certa realidade ao mal, o que Espinosa não admitiria. Antes que possa estabelecer-se a verdadeira ética da virtude e da beatitude, Espinosa precisa demolir a moral da privação, o que ele nunca fez tão magistralmente quanto na correspondência com Blyenbergh.

EVIL AND PRIVATION IN SPINOZA

ABSTRACT: The article explores the notions of evil and privation in Spinoza, mostly based on his correspondence with Blyenbergh. I intend to show that Spinoza radicalizes Augustine and Descartes' solution to the same problem, refusing to give any kind of ontological consistency to privation. As much as the notion of evil, privation itself can only be thought of as the result of a merely imaginative comparison, without any bearing on reality.

KEYWORDS: Spinoza, evil, privation, modern ontology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO (1984). *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

CHAUÍ, M.S. (1999). *Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol.1: *imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1981). *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

DESCARTES, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural. (Col. Os Pensadores)

ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2015b). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

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

OLIVA, L.C. (2019). *O Mal*. São Paulo, Edições 70/Discurso Editorial.

SPINOZA, B. (2007). *Epistolario*. Trad. de Oscar Cohen. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

SPINOZA E O ANTICARTESIANISMO

Carlos Wagner Benevides Gomes¹

Doutor, Universidade Federal do Ceará,

Fortaleza, Brasil

wagnercarlos92@gmail.com

RESUMO: A partir do estudo dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* e da *Ética*² de Spinoza, buscaremos explicitar o problema do anticartesianismo em três movimentos críticos específicos de natureza metódica, metafísica e ética: primeiro, a conversão do método empregado nos *Princípios* de Descartes; segundo, a crítica ao “dualismo substancial”; e, por fim, a crítica à teoria cartesiana do livre-arbítrio.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, Descartes, Ontologia, Método, Dualismo substancial, Livre-arbítrio.

1 Professor temporário de Filosofia (SEDUC-CE); Doutor e Mestre em Filosofia (UFC); Bacharel e Licenciado em Filosofia (UECE); Membro do Grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza (UECE); Membro de corpo editorial da Revista Conatus - Filosofia de Spinoza (UECE).

2 Para estas obras, utilizamos as seguintes abreviaturas e siglas: PPC (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*), Pref (prefácio), P (proposição), D (demonstração), seguidas por números em algarismo arábico. Exemplo de citação: Exemplo: PPC, 1, P14, D2= *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte I, Proposição 14, Demonstração 2. Por sua vez, para a *Ética*, utilizamos E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), 2,3,4... (Partes 2, 3,4...), Def (definição), Ax (axioma), P (proposição), D (demonstração), S (escólio), C (corolário), todos seguidos por números em algarismo arábico. Exemplo de citação: E2, P13D= *Ética*, Parte 2, Proposição 13, demonstração.

I. A INICIAÇÃO FILOSÓFICA DE SPINOZA PELO CARTESIANISMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo seiscentista holandês, tornou-se conhecido pela história da filosofia moderna, mais precisamente pelo chamado racionalismo do século XVII, como um pensador, a princípio, cartesiano. Ou melhor, como aquele que iniciara seus estudos filosóficos a partir da leitura do autor do *Discurso do Método* por meio de seu mestre Franciscus Van Den Enden (1602-1674), conforme nos foi relatado, por exemplo, a partir de sua biografia por J. Colerus (1706). Todavia, podemos explicitar, ao longo desse artigo, algumas ressalvas sobre essas considerações à recepção do cartesianismo na vida intelectual do autor da *Ética*.

De família judia portuguesa, o jovem holandês Baruch Spinoza (1632-1677) interessou-se pelos estudos de latim e dos escritores clássicos. Conforme relata seu primeiro biógrafo Colerus³ (2014, p. 320), “para se aperfeiçoar em seguida na língua [latina], serviu-se do famoso Van den Enden que ainda a ensinava em Amsterdã e ele exercia, ao mesmo tempo, a profissão de médico”. Adepto da teosofia, ex-jesuíta, Franciscus van den Enden (1602-1674) orientou Spinoza nos estudos de latim, ciências naturais (física, mecânica, química e astronomia) e Filosofia. O pensador holandês leu clássicos latinos como Ovídio, Sêneca, Catulo, Virgílio, entre outros, e na filosofia, diz Colerus (2014, p. 321): “as obras de Descartes lhe caíram em mãos e as leu com avidez. Depois, declarou com frequência que dali houvera extraído o que possuía de conhecimento em filosofia”. Porém, o filósofo francês Gilles Deleuze (2002) está de acordo que o pensamento spinozano não foi cartesiano, salvo como retórica contra a escolástica⁴.

3 Trata-se de Johannes Köhler (1647-1707), pastor luterano da Igreja de Haia.

4 Em outra obra, a mais exaustiva sobre o pensamento de Spinoza, *Espinoza e o problema da expressão* (2017), Deleuze dedica um provocativo capítulo (x, da Parte II) intitulado

Por sua vez, para Alcântara Nogueira (1976), são falsas as considerações que fizeram Leibniz e Hegel sobre o spinozismo enquanto uma doutrina originária e desenvolvida através do cartesianismo.⁵

Todavia, há razões para que defendamos que o cartesianismo possibilitou não só o desenvolvimento da filosofia de Spinoza, como também foi a partir daquele que o pensador holandês ingressou nas discussões acadêmicas de seu tempo, marcado pelas querelas entre os defensores do aristotelismo e aqueles que professavam a nova filosofia, que era a de Descartes⁶. Esse momento inicialmente cartesiano de Spinoza se caracterizaria como um prolegômeno a sua filosofia própria, que o autor holandês chamará de *Mea Philosophia* (cuja realização máxima será a construção do sistema ontológico de sua *Ética*). Isso se dará de forma mais expressiva com a publicação de sua obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*,

Espinosa contra Descartes, onde mostra algumas insuficiências do cartesianismo à luz da filosofia spinozana, como o problema do método, da ideia clara e distinta e da ontologia substancialista. Conhecido por ter resgatado de Descartes a marca da verdade representada pela ideia de clareza e distinção, Spinoza subverte-a, todavia, mostrando que não basta que a ideia seja clara e distinta, ela precisa ser uma ideia adequada: “Espinosa não acredita na suficiência do claro e do distinto, porque não acredita que possamos, de maneira satisfatória, ir de um conhecimento do efeito a um conhecimento da causa.” (DELEUZE, 2017, p. 173).

5 Sobre o desenvolvimento da filosofia spinozana fundamentada na relação com e contra o cartesianismo cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913, 2002, p. 22: “Essa organização intelectual [o espinosismo] deve-se inicialmente, sem dúvida, a Descartes, e talvez seja preciso antes de tudo, quando se pesquisa de quais influências ergue-se a doutrina da *Ética*, começar por confrontá-la com o cartesianismo.” Nesta mesma obra, cf. também o Apêndice II (*Cartesianismo e Espinosismo*, pp. 213-220).

6 Como bem contextualizou Santiago (2004, p. 9), sobre a repercussão do cartesianismo e suas discussões na Holanda do século XVII, desde a publicação em 1637 do *Discurso do Método*: “É na Holanda, jovem república cuja liberalidade a torna centro de convergência da intelectualidade da época e que serve de residência a Descartes por boa parte de sua vida, que o cartesianismo mais rumor provoca.”

junto com os *Pensamentos Metafísicos* como seu apêndice. Como bem observou Chauí:

[...] poderíamos não só considerar os *Pensamentos Metafísicos* como a apresentação de credenciais filosóficas para o meio acadêmico holandês, mostrando um autor familiarizado com as grandes questões da metafísica, como ainda compreender o empenho do filósofo em não se apresentar já tomando partido nas disputas metafísicas do tempo (1999, p. 332).

II. A “FIDELIDADE INFIEL” OU A CONVERSÃO DE MÉTODO NOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA*

O primeiro movimento de uma sutil ruptura spinozana com o cartesianismo a ser explicitado aqui se refere àquele empreendido no que vem a ser o primeiro escrito de Spinoza publicado com seu nome, aproximadamente em 1663-1664, a saber, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*), tendo como apêndice *Pensamentos Metafísicos* (*Appendix, continens cogitata metaphysica*), que discute as principais teorias da metafísica geral e especial. Conforme relatam as *Cartas*⁷ de Spinoza, essa obra foi fruto de aulas particulares dadas pelo filósofo holandês ao seu aluno Johannes Casarius (1642-1677)⁸, um

7 Para citar esta obra, utilizamos a seguinte sigla e abreviatura: Ep (*Epistolae*), seguida da numeração em algarismo arábico. Exemplo de citação: Ep9 = Carta N°9.

8 Sobre mais dados biográficos e de formação intelectual desse personagem, cf. BONADIA, 2008, p. 37, nota 75. Podemos encontrar remissão a Casarius numa carta de 1663 enviada a Spinoza por Simon de Vries, que afirma invejar o aluno pelo seu privilégio em estar próximo ao filósofo holandês, ao que este responde: “Vós não tendes razão de invejar Casarius, pois ninguém me incomoda mais e a ninguém evito mais do que ele. Assim vos previno e gostaria de avisar a todos não ser preciso comunicar-lhe minhas opiniões, a não ser mais adiante, quando já estiver amadurecido. Ele é ainda

estudante de Teologia interessado pela “nova filosofia”, ou seja, a filosofia e a física de Descartes. Assim, podemos dizer que a própria publicação desses *Princípios* foi um esforço do pensador holandês em tornar mais didática a obra cartesiana *Princípios de Filosofia*, que foi escrita de forma analítica. Ora, o que temos aqui é um problema de método na filosofia de Spinoza a partir da de Descartes. Mas, afinal, de que forma Spinoza teria tornado essa obra cartesiana mais didática? Ao converter o método dos *Princípios* de Descartes da análise à síntese (de forma geométrica euclidiana), o filósofo holandês de certa forma a torna mais pedagógica e acessível aos seus leitores. Como bem observou Bonadia:

Enquanto os *Princípios da Filosofia* de Descartes foram escritos com a finalidade de configurarem um Curso, concretizando-se como um livro didático, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* de Espinosa consistiram, de início, em um curso. Os PFC possuem um irrefutável *aspecto educativo*, na medida em que primeiramente foram ditados a um aluno [Casearius] e, posteriormente, publicados, tendo inicialmente a ação educativa como experiência e depois o acabamento final como obra (BONADIA, 2008, p. 40, itálicos do autor).

O fato é que a elaboração do PPC se deu de forma imediata, sobretudo a sua segunda parte. Isso porque houve um apelo dos amigos de Spinoza para sua publicação, embora não desejasse ensinar sua filosofia abertamente a Casearius. Podemos entender um pouco melhor esse contexto a partir do que se encontra na seguinte carta do pensador holandês ao seu destinatário Henry Oldenburg:

infantil e bastante inconsistente, mais curioso de novidade do que de verdade. Espero, no entanto, que em alguns anos estará curado desses defeitos da juventude; diria mais, pelo que posso julgar de seu natural: estou certo de que irá sarar e por essa razão seu caráter me convida a amá-lo” (SPINOZA, 2014, Ep9, p. 69).

[...] alguns de meus amigos me solicitaram uma cópia de um certo tratado contendo a exposição, conforme o método geométrico, da segunda parte dos *Princípios* de Descartes, e um resumo das mais importantes questões de metafísica, um tratado por mim ditado a um jovem [Casearius] a quem eu não queria comunicar livremente minha própria maneira de ver. Além disso, me pediram para expor do mesmo modo, a primeira parte dos *Princípios*. Como me era difícil recusar o pedido, pus-me a trabalhar, e em duas semanas, terminei a primeira parte e a enviei aos amigos, que então me pediram autorização para publicar o todo. (SPINOZA, 2014, Ep13, p. 85).

Em seguida, Spinoza relata as condições que ele impôs aos seus amigos para que autorizasse a publicação do PPC: a presença de um desses amigos (um deles, Lodewijk Meyer) a fim de revisar e aperfeiçoar o estilo do escrito e que fosse elaborado um breve prefácio com algumas advertências. Cabendo a Meyer essa tarefa, em uma carta endereçada a este, Spinoza, ao orientá-lo acerca da elaboração do prefácio do PPC, assim advertiu:

Desejaria que fizésseis notar que muitas proposições são demonstradas por mim de outro modo que elas o são por Descartes, não para corrigi-lo, mas somente para melhor manter minha própria ordem [*meus ordo*], e não aumentar o número de axiomas e, pela mesma razão, tive de demonstrar numerosas proposições que Descartes simplesmente apresenta sem demonstrá-las, e acrescentar coisas omitidas por ele. (SPINOZA, 2014, Ep15, p. 95).

Nesse sentido, temos aqui a justificativa de Spinoza para essa mudança de método, quer dizer, de ordem, em relação à que foi empregada por Descartes. Utilizando-se do método geométrico euclidiano (tal como fará mais tarde em sua obra maior, a saber, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*), Spinoza escreveu os *Princípios da Filosofia Cartesiana* como uma exposição geométrica sintética das Partes I e II dos *Princípios*

*de Filosofia*⁹ de René Descartes (que havia escrito por meio do método analítico). Trata-se de uma inversão ou conversão de método, uma “fidelidade infiel”¹⁰, pois Spinoza tornara em ordem geométrica (*ordine geometrico*) sintética, nos *Princípios da Filosofia cartesiana*, o que Descartes havia feito em modo geométrico (*more geometrico*) analítico nos seus *Princípios de Filosofia*. Embora pareça paradoxal o sentido dessa fidelidade infiel, devemos, todavia, considerar as orientações do pensador holandês a Meyer ao defender que a mudança de método deveu-se mais à busca de uma melhor ordem que de uma correção no pensamento de Descartes¹¹.

Por conseguinte, diferentemente de Spinoza, Descartes trabalhou, nos seus *Princípios*, com um método por análise ou resolução, porque apresenta primeiramente os efeitos que dependem de uma causa. Sobre a questão da diferença entre a análise e a síntese no método geométrico, é importante notar o que nos diz o próprio pensador francês nas suas *Respostas às Segundas Objeções* de Mersenne:

9 Respectivamente intituladas *Dos princípios do conhecimento humano* e *Dos princípios das coisas materiais*. Todavia, se acrescentaria ainda, conforme o prefácio de Meyer ao PPC, uma exposição fragmentada da terceira parte dos *Princípios* de Descartes a partir do apêndice, os *Pensamentos Metafísicos*.

10 Esta hipótese, que é creditada a Chauí (1999, pp. 331-365), aparece exhaustivamente em sua obra *A Nervura do Real*, Parte II, cap.3. Sobre se haveria uma fidelidade spinozana à obra de Descartes cf. também Homero Santiago (2004) que, em seu *Espinosa e o Cartesianismo*, ao analisar a estrutura dos PPC, questiona: “Trata-se de uma obra espinosana, ao menos no sentido forte do adjetivo? [...] até que ponto vai a fidelidade, até que ponto vai a infidelidade de Espinosa com relação a Descartes?” (SANTIAGO, 2004, p. 16).

11 No entanto, poderíamos nos questionar até que ponto a mudança de método empregada por Spinoza apresentaria não apenas mudanças formais (“minha própria ordem”), mas também modificações contedísticas no pensamento cartesiano, na medida em que o filósofo holandês pretende acrescentar algo de novo (“coisas omitidas por ele [Descartes]”), o que poderia caracterizar algo próprio da interpretação spinozana.

A *análise* mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] A *síntese*, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]. (DESCARTES, 2010, pp. 235-6, grifos nossos).

A partir disso, contrariamente a Descartes¹² que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus¹³, Spinoza, como veremos, utilizou o método sintético ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem (percurso que irá se concretizar na sua obra magna, a *Ética*). Com isso, o pensador holandês segue o princípio segundo o qual, por exemplo, se quisermos entender que “o homem é um animal racional”, precisaremos entender antes o que é o homem, o que é o animal e o que é a razão.

Portanto, Spinoza operou com o método sintético ou por composição, que procurava partir daquilo que era mais verdadeiro

12 Para uma comparação entre o método geométrico de Descartes e de Spinoza, sendo aquele um método analítico e este um método sintético, cf. também FRAGOSO, E. A. R. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*, 2011, p. 25: “Não obstante as considerações cartesianas, Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias dispostas na ordem sintética. [...] esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nesta disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas.”

13 Podemos citar, aqui, o método utilizado no *Discurso* e nas *Meditações*, onde Descartes começa primeiro com o homem e o *cogito* para depois chegar a Deus e ao conhecimento absolutamente verdadeiro. Conforme observou Regina Shöpke (2000, p. 5), em Spinoza, ao contrário, “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

(universal) para seus desdobramentos ou efeitos (particular), ou seja, um método que não estava preocupado em buscar a verdade, que já estaria originariamente posta, para depois analisar suas consequências. Como vimos nas *Respostas às Segundas Objeções*, a razão de Descartes ter utilizado o método analítico e não o sintético foi por considerar este (ao contrário do intento de Spinoza) pouco pedagógico e ineficaz quanto às descobertas científicas. Ao empregar o método sintético, Spinoza examina as causas para compreender seus efeitos, pois o objetivo disso é evitar ao máximo a contradição, uma vez que, ao começar com as verdades universais ou necessárias, que seriam as definições e os axiomas, suas consequências ou efeitos não poderiam ser constatados antes das verdades antecedentes¹⁴. Como encontraremos no prefácio escrito por L. Meyer:

É opinião unânime de todos que querem saber além do vulgo que o método dos matemáticos para investigar e transmitir as ciências, isto é, aquele em que se demonstram as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade. (ESPINOSA, 2015b, PPC, Pref, p. 33).

III. CRÍTICA AO “DUALISMO SUBSTANCIAL” CARTESIANO

O segundo movimento crítico spinozano ao cartesianismo pode ser constatado com muita evidência na famosa crítica ao chamado “dualismo substancial”¹⁵, segundo a metafísica de Descartes. Dessa forma, teremos

14 Nisso consistiu o anticartesianismo de Spinoza, como bem observou Deleuze (2017, p. 177): “[...] o anticartesianismo de Espinosa se manifesta plenamente: segundo Espinosa, o método sintético é o único método de invenção verdadeira, o único método válido na ordem do conhecimento.”

15 Cumpre observar, aqui, que esse termo não pertence a Descartes, mas à literatura secundária sobre sua obra. Assim, por exemplo, John Cottingham (1995, p. 55) tratou o

aqui em discussão, de um lado, obras cartesianas, como *Meditações e Paixões da Alma* e, por outro lado, as respostas críticas de Spinoza na sua *Ética*. Num certo sentido, podemos dizer que Descartes herdara da metafísica platônica o dualismo corpo/mente. O corpo e a mente humana, na concepção cartesiana, seriam duas substâncias distintas, uma pensante (*res cogitans*) e uma extensa (*res extensa*) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento. Na *Sexta Meditação*, diz Descartes (cf. 1991b, p. 218), as necessidades fisiológicas do corpo e todos “esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”.

Por conseguinte, ainda na *Sexta Meditação*, para Descartes, a natureza me ensina, em relação a esses sentimentos (dor, fome, sede, etc.), que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que estou conjugado e misturado a ele de forma que componho com ele um único todo. O homem, por exemplo, é a composição de corpo e mente capaz de receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o cercam. Entretanto, diz o pensador, somente a mente concebe a verdade das coisas (o que existe fora de nós) e não o composto espírito e corpo. Assim, “[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível.” (DESCARTES, 1991b, p. 221).

Ao postular a existência de Deus como uma substância infinita e transcendente, que, pela posição religiosa de Descartes, representa o Deus

termo “dualismo” como um rótulo comum para explicar a existência de duas substâncias em Descartes: a mente (substância pensante) e o corpo (substância extensa). Conforme assinalou o pesquisador inglês, “[...] Descartes amiúde fala de mente e matéria como duas categorias ou noções classificatórias básicas, e foi isso que deu origem ao rótulo ‘dualismo’ [...]” (COTTINGHAM, 1995, p. 56).

judaico-cristão¹⁶, o pensador francês defendeu a ideia de que Deus, ao criar tudo, poderia criar o corpo humano sem a mente ou a mente sem aquele. Isto para provar que o corpo e a mente são duas substâncias distintas que não se excluem totalmente pelo argumento de que cada um pode ser concebido clara e distintamente sem o outro. Por conseguinte, a mente está unida ao corpo todo, embora sua natureza seja distinta da extensão ou das propriedades de matéria do corpo (o conjunto de seus órgãos). Com isso, temos um problema: como se daria a interação ou comunicação entre corpo e mente? A primeira resposta de Descartes é a explicação metafísica de que Deus seria o agente causal do que pode acontecer entre o corpo e a mente, a segunda, que ele parte da explicação física das paixões segundo a qual existe uma região central no cérebro humano onde a mente opera mais do que nas outras partes: “[...] uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes” (DESCARTES, 1991a, pp. 88-9). Esta é conhecida como a glândula pineal, a qual é cercada por alguns fluídos nervosos chamados espíritos animais (*esprits animaux*), sendo que a mente seria capaz de mexer estes espíritos dando-lhes movimentos.

Ademais, em outro contexto, no que se refere ao problema da mente e do corpo, Descartes tentou explicar com muita dificuldade e pouco convencimento numa epístola de 21 de maio de 1643 à Princesa Elizabeth da Boêmia, que com persistência havia questionado o filósofo francês sobre como seria possível a mente, uma coisa imaterial, mover algo material¹⁷. A solução cartesiana para Elizabeth, nesse sentido, apresenta-se

16 A partir disso, teríamos aqui, em relação a Spinoza, uma diferença crucial e que mais reforçaria a ideia do anticartesianismo daquele que defendeu um Deus imanente e não transcendente (SPINOZA, 2015, E1, P18, pp. 81-83.).

17 “[...] Mas, como Vossa Alteza vê tão claro que não se poderia dissimular-lhe qualquer

nas chamadas “noções primitivas”, ou seja, as noções que formulamos e que dão origem aos nossos outros conhecimentos, como, por exemplo, as noções de ser, de número, de duração, etc. Conforme prossegue o filósofo francês:

[...] possuímos em relação ao corpo em particular, apenas a noção de extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões. (DESCARTES, 2010, p. 578).

Dessa forma, o pensador francês orientou que os homens devem distinguir bem essas noções a fim de não atribuir ou explicar alguma coisa por outra noção que não lhe pertença, ou seja, é preciso explicar uma noção por ela mesma, daí por que ela é primitiva e deve ser entendida por si mesma. Na teoria do “dualismo substancial” cartesiana, isso implica a observância de que, a partir dos nossos sentidos, muitas vezes, caímos no erro ao conceber a natureza da alma pela imaginação e ao compreender a alma movendo o corpo tal como um corpo sendo movido por outro.

Por sua vez, Spinoza, como um leitor atento de Descartes, analisou comprovadamente, conforme cita em sua *Ética*, Parte v, as *Paixões da alma* de Descartes, chegando aos seguintes problemas:

[...] Que entende [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quan-

coisa, esforçar-me-ei aqui por explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo e como tem ela a força de movê-lo.” (DESCARTES, 2010, p. 578).

tidade [glândula pineal]? 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 causa singular nem dessa união, nem da própria mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus. (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, pp. 521-523).

Spinoza procurou uma solução para esse problema cartesiano no que se refere à natureza e origem da mente e do corpo, bem como a relação e comunicação de ambos. A partir da definição de coisa finita, o pensador holandês defendeu que um corpo é dito finito e limitado na medida em que existem outros corpos maiores, assim também com relação ao pensamento para concluir que: “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (ESPINOSA, 2015, EI, Def2, p. 45). Assim, mais adiante conclui que a mente e o corpo, enquanto dois modos finitos do homem, fazem parte de diferentes atributos (a extensão e o pensamento) de uma única substância absolutamente infinita (Deus), que são concebidos por si mesmos e, portanto, um não determina e nem causa o outro. A partir disso, desmorona a antiga visão cartesiana segundo a qual haveria um dualismo ou uma hierarquia do tipo transcendente da mente em relação ao corpo.

Na Parte II da *Ética*, Spinoza definiu o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (ESPINOSA, 2015, E2, Def1, p. 125), e a Ideia, como um conceito da mente, que a mente forma enquanto coisa pensante (ESPINOSA, 2015, E2, Def3, p. 125). Assim, depois de explicar que dos infinitos atributos infinitos de Deus só concebemos dois deles por pertencerem à natureza humana, a saber, a extensão e o pensamento, Spinoza nos mostra que a ideia, que é a mente, é ideia do corpo e este é objeto daquela (ESPINOSA, 2015, E2, P13, p. 149). Com isso, temos no pensamento spinozano, a teoria

que ficou consagrada como união psicofísica¹⁸ ou, para ser mais fiel ao vocabulário latino spinozano, a pluralidade simultânea (*plura simul*)¹⁹: a mente e o corpo agem e padecem simultaneamente. Para Spinoza, as substâncias conhecidas por extensas e pensantes são, na verdade, uma só substância (Deus), que tem como essência infinita os infinitos atributos infinitos. Diferentemente de Descartes, Spinoza diz que a substância pensante e a substância extensa são, na verdade, atributos de Deus e não substâncias distintas. Entre o atributo extensão e o atributo pensamento, existe uma só ordem e mesma conexão de causas (ESPINOSA, 2015, E2, P7, p. 135). Embora o objeto da ideia que constitui a mente humana seja o seu corpo, nos adverte o autor da *Ética*, devemos entender o que seja essa união do corpo e da mente (ESPINOSA, 2015, E2, P13S, pp. 149-151). Isso porque ninguém compreendeu adequadamente esta união, assim, é preciso conhecer também a natureza do corpo, pois quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Por este motivo, Spinoza debruçou-se sobre o estudo dos corpos construindo uma proposição (cf. ESPINOSA, E2, P13, pp. 151-163) na *Ética* que ficou conhecida como a “Pequena física dos corpos”, que descreveu, em geral, as propriedades dos corpos seguindo a física clássica do princípio da inércia segundo a qual os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente.

18 Uma das teses centrais de Chantal Jaquet (2011).

19 “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; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.” (ESPINOSA, 2015, E2, P12, p. 147).

Por fim, nosso terceiro e último movimento crítico que constitui outra característica do anticartesianismo de Spinoza é a crítica deste à ideia de livre-arbítrio, que aparece, por exemplo, na *Ética*, como uma resposta a Descartes. Para tanto, primeiramente, devemos explicitar o que o pensador francês entendeu por livre-arbítrio. A doutrina cartesiana do livre-arbítrio pode ser encontrada, por exemplo, nos *Princípios de Filosofia*, I, artigos 37-43, onde diz Descartes (2006, p. 40): “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura”. Mais adiante, Descartes confirma que é evidente que temos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento (*ibidem*, p. 41). Por sua vez, nas *Paixões da Alma*, III, art.152, encontramos o seguinte: “Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades [...]” (DESCARTES, 1991a, p. 136). Assim, podemos resumir que, para o autor do *Discurso do Método*, o livre-arbítrio é algo dado ao homem por Deus como uma perfeição, uma qualidade de sua mente que possibilita ter uma liberdade para escolher, quer dizer, uma faculdade para afirmar ou negar o que quiser. Mas é justamente essa concepção de vontade que Spinoza criticará fortemente, desde a primeira parte da sua *Ética*, que já defendera que a liberdade entendida como livre-arbítrio é uma ilusão e que a vontade, não sendo mais que volições particulares, não poderia ser livre.

A quinta parte da *Ética* de Spinoza conclui não só seu percurso para um projeto ético de felicidade contínua (*beatitudo*) para o homem, mas também uma resposta definitiva para o problema cartesiano da vontade absoluta da mente, tão refutada pelo filósofo holandês. Isso

porque Spinoza refuta essa vontade absoluta ou livre-arbítrio pela ideia de potência do intelecto, ou seja, a capacidade intelectual para termos certo poder sobre os afetos passivos que nos levam à impotência (a servidão), a partir de um processo de autoconhecimento das coisas e da natureza dos nossos afetos, tornando-os claros e distintos. Assim, Spinoza começa a Parte v da *Ética* explicando a chamada potência da Mente ou da razão, que teria certo império (*imperium*) sobre os afetos tristes coibindo-os e moderando-os. Por se tratar de uma potência da mente para moderar e não imperar absolutamente sobre os afetos, tal como uma vertente estoica e cartesiana do livre-arbítrio desejaria, diz Spinoza:

Pois já demonstramos acima que não temos império absoluto sobre eles. Os Estoicos, no entanto, consideraram que os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente sobre eles. (SPINOZA, 2015, E5, Pref, p. 517).

Ora, como dissemos, há um império da potência da mente sobre os afetos, mas não há um caráter absoluto como pensaram os estoicos para os quais a vontade da mente é absoluta para o controle e supressão das paixões. Mais ainda: numa dura crítica a Descartes e a sua teoria da glândula pineal²⁰, Spinoza rompe com a concepção segundo a qual a vontade da mente determinaria as funções do corpo, como, por exemplo, “todos os movimentos excitados no corpo, bem como os objetos externos, e que a Mente, só porque o quer, pode movê-la de várias maneiras” (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, p. 519). Aqui, o filósofo holandês critica explicitamente a tese do livre-arbítrio ou o livre decreto da mente, como vimos mais acima. Ainda na sua crítica a Descartes, a partir da análise das *Paixões da Alma*, o autor

20 Nas palavras de Spinoza, “uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, p. 521).

da *Ética* conclui que não existe uma Alma (*Animam*) e que esta não teria poder absoluto sobre as suas paixões. Todavia, como vimos, pela teoria da pluralidade simultânea, Spinoza nega que uma ação da alma, ou melhor, da mente (*mens*), por exemplo, implique uma paixão do corpo, e que uma ação deste corpo implique uma paixão daquela. Mente e corpo seriam independentes por fazerem parte de dois diferentes atributos divinos, a extensão e o pensamento; não há uma hierarquia ou submissão ou império absoluto da alma sobre as paixões como propôs Descartes. Com isso, segundo Spinoza, Descartes não teria entendido a união da mente e do corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto anteriormente, chegamos à conclusão de que, apesar de considerado como mais um dos pensadores cartesianos do século XVII, e por ter se inserido nas discussões filosóficas a partir da leitura de Descartes, Spinoza foi antes um anticartesiano em vários pontos, que vão desde a metafísica até a epistemologia e a ética. Todavia, nosso intuito foi delimitar esse anticartesianismo em três movimentos críticos de Spinoza a Descartes (o artigo intencionalmente deixou de tratar, por exemplo, da crítica spinozana à dúvida metódica e ao Deus transcendente de Descartes): a conversão spinozana do método analítico cartesiano em método sintético; a refutação da dualidade substancial cartesiana (coisa extensa e coisa pensante) em prol de uma unicidade substancial spinozana (a substância absolutamente infinita) para explicar mais claramente a união do corpo e da mente; e por fim, a crítica spinozana ao livre-arbítrio cartesiano segundo o qual teríamos uma vontade absoluta da mente para controlar o corpo e imperar sobre nossas paixões, mas antes mostrando que temos uma potência da mente para moderar e coibir certos afetos contrários à natureza humana.

SPINOZA AND ANTI-CARTESIANISM

ABSTRACT: Based on the study of Spinoza's *Principles of Cartesian Philosophy* and *Ethics*, we will seek to explain the problem of anti-Cartesianism in three specific critical movements of a methodical, metaphysical and ethical nature: first, the conversion of the method used in Descartes' *Principles*; second, the critique of "substantial dualism"; and, finally, the critique of the Cartesian theory of free will.

KEYWORDS: Spinoza, Descartes, Ontology, Metaphysics, Method, Substantial dualism, Free Will.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONADIA, F. (2008). *O lugar da educação na Filosofia de Espinosa*. Dissertação de Mestrado em Educação. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- CHAUÍ, M. (1999). *A Nervura do Real, Imanência e Liberdade em Espinosa*. v.I (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.
- COLERUS, J. (2014). A Vida de Benedictus de Spinoza. In: *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva.
- COTTINGHAM, J. (1995). *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DELBOS, V (2002). *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero

- Santiago. São Paulo: Discurso Editorial.
- DELEUZE, G. (2002). *Espinosa Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o Problema da Expressão*. Tradução do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCARTES, R. (1991a). *As Paixões da Alma*. In: DESCARTES. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. (1991b). *Meditações*. In: DESCARTES. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. (2010). *Obras Escolhidas*. Tradução: J. Guinsburg , Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- DESCARTES, R. (2006). *Princípios de Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chaui. São Paulo : Edusp.
- ESPINOSA, B. (2015b). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- FRAGOSO, E. A. R. (2011). *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, Col. *Argentum Nostrum*.
- JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luís César

Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

NOGUEIRA, A (1976). *O Método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou.

SANTIAGO, H. (2004). *Espinosa e o Cartesianismo*. São Paulo: Editorial Humanistas.

SCHÖPKE, R. (2000). Spinoza e o Problema da Liberdade Humana.

In: *Foglio Spinozi@no*, Roma: Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it>>. Acesso em 18 Out, 2020 às 21h00.

SPINOZA, B. (2014). *Cartas*. In: *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva.

AS REPERCUSSÕES DA *DEMONSTRATIO EVANGELICA* DE
PIERRE-DANIEL HUET NA REPÚBLICA DAS LETRAS

Ana Claudia Teodoro Sousa
Doutoranda, Universidade Federal de Minas Gerais,
Belo Horizonte, Brasil
teodoro.claudia.ana@hotmail.com

RESUMO: Pretende-se apresentar e avaliar o programa inicial de Huet ao publicar a *Demonstratio Evangelica* (1679), obra de caráter apologético e inclinação cética, frente a seu contexto intelectual, buscando uma melhor compreensão do impacto que tal livro exerceu nas discussões entre grandes intelectuais da República das Letras na Europa do século XVII. Para isso, este artigo contém três momentos: primeiro, procura-se traçar os objetivos da obra e os meios utilizados por Huet para alcançá-los. Posteriormente é exposta uma série de acusações e críticas à *Demonstratio Evangelica* e, por fim, é feito um balanço a respeito dessas críticas em relação às intenções iniciais de Huet e argumenta-se que esta obra tem certo valor apologético, mas, mais do que isso, exerceu um papel notável no que diz respeito às discussões sobre a história, religião e filosofia no século XVII.

PALAVRAS-CHAVE: Huet, história, modernidade, ceticismo, República das Letras.

INTRODUÇÃO

Apesar de pouco conhecida no cenário filosófico e religioso atual, a *Demonstratio Evangelica*, escrita por Pierre-Daniel Huet e publicada em 1679, dispensava comentários em sua época. Quinze anos após sua publicação, a *Demonstratio* já estava em sua quarta edição e em 1733, em Veneza, surge uma oitava edição, cifra bastante expressiva se considerarmos outras publicações do século XVII (DUPRONT, 2014, pp. 4-5). Já em 1690, inclusive, ganha uma edição revisada e amplificada, atraindo o interesse de anais da época que publicaram muitas resenhas da obra, várias destas que indicavam que seria inútil fazer um resumo de seu conteúdo, por ser amplamente conhecida na França e em outros países europeus.

Não seria uma surpresa dizer que com essa grande disseminação a *Demonstratio Evangelica* estava suscetível a todo tipo de julgamento, o que de fato ocorreu. Entre muitos elogios e uma recepção calorosa da obra, majoritariamente por parte de protestantes, Huet também recebeu abundantes críticas, estas principalmente feitas por católicos, o que impeliu o autor a responder às principais objeções colocadas ao seu conteúdo e defender seu caráter cristão. Assim, o interesse em estudar a *Demonstratio* se dá principalmente pelo efeito que obteve no final do século XVII, atraindo a atenção de grandes intelectuais da época, principalmente porque temos aqui uma contraposição importante em relação ao cenário primordialmente racionalista da época e que, de modo bastante controverso, quer reverter esse cenário.

DEMONSTRATIO EVANGELICA: ORIGEM E OBJETIVOS

A *Demonstratio Evangelica* é uma obra robusta, que mostra toda a erudição e conhecimento de Huet sobre a história e o pensamento de inúmeros filósofos,

modernos e antigos. Seu direcionamento é colocado de modo evidente: é uma obra necessária para aqueles que acreditam, aqueles que não acreditam e também aos que duvidam. Nas palavras de Huet a *Demonstratio* é um livro destinado a combater a impiedade¹, possuindo assim um objetivo apologético baseado em demonstrar a verdade da religião cristã. Em linhas gerais, o projeto de Huet não é uma novidade, inclusive se baseia na obra homônima de Eusébio², provavelmente pela intenção de Huet em retomar a patrística, corrente de pensamento na qual o filósofo estava muito vinculado à época, principalmente porque, tendo descoberto o *Comentário ao Evangelho de São Mateus*, do teólogo grego Orígenes, Huet se coloca a editar e traduzir a obra para o latim, terminando a empreitada em 1668. O que aparece na *Demonstratio* que é distinto de outros projetos apologéticos, inclusive aquele proposto por Eusébio, é a pretensão de formalizar argumentos antigos da tradição cristã em um modelo geométrico, já que este tinha ganhado uma imensa relevância no Renascimento e figurava como um paradigma de investigação e estabelecimento de verdades. Assim, há uma modernização de um projeto antigo vestindo-o em uma roupagem matemática.

O texto de Huet parece não deixar nada oculto em relação a seus objetivos: tendo em vista a impiedade “que faz novos progressos a cada dia”, ele buscava combatê-la “provando que o bom senso deve tornar nosso dever acreditar na

1 A Introdução da *Demonstratio* diz: “Ce livre est destiné à attaquer l’impiété (...)” (HUET, 1842, pp. 21-22; daqui em diante citado como D.E., seguido da paginação. As traduções apresentadas aqui são nossas).

2 Em uma resenha da *Demonstratio* escrita pelo próprio Huet, há uma comparação entre as obras: “Eusebe nous a donné sous ce même titre un Ouvrage de cette nature, avec cette difference, que les argumens dont il se sert, quelques forts & quelques solides qu’ils soient, ne sont pas cependant demonstratifs pour prouver la Verité de nôtre Religion comme cet auteur [Huet] entreprend de le faire par un nouveau genre de demonstration, laquelle il soûtien n’avoir pas moins de force que celles de Geometres” (*Journal des Savans*, 1679, pp. 5-6). O autor também deixa claro que o tema não é novo, apenas a maneira de apresentá-lo. (Cf. HUET, 1842, D.E., pp. 25-26).

religião cristã, que tantas pessoas têm a tolice de abandonar” (HUET, 1842, D.E., pp. 21-22)³. A impiedade e a corrupção do século a que se refere o autor é certamente de matriz cartesiana e espinosana, o que fica ainda mais claro se atentarmos que 10 anos depois Huet publica a *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689), um dos maiores ataques à filosofia de Descartes, e se também notarmos as constantes menções e refutações dirigidas a Espinosa e seu *Tractatus Theologico-Politicus* (1670)⁴. Suas críticas se voltam para aqueles que pretendem mais do que suas mentes são capazes e que rejeitam a religião, a erudição e a tradição, ou seja, os cartesianos e o próprio Descartes, mas também àqueles que entendem que a religião é uma invenção humana que pretende enganar espíritos fracos, uma referência a Espinosa e à teoria do *Tractatus*⁵.

Tendo em vista a constante referência a essa obra de Espinosa, principalmente dentro do âmbito da demonstração sobre a autenticidade dos livros do Antigo Testamento feita por Huet, muitas vezes a *Demonstratio* foi

3 “Ce livre est destiné à attaquer l’impiété, qui fait de jour en jour de nouveaux progrès, et à prouver que le bon sens doit nous faire un devoir de croire à la religion chrétienne, que tant de personnes ont la déraison d’abandonner”.

4 Algumas leituras veem a *Demonstratio* como uma refutação da *Ética* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) de Espinosa, que foi publicada em 1677, entendendo que esta obra também teria influenciado o modelo de demonstração geométrica. Este erro vem principalmente da leitura de Popkin (2003, p. 279) e, por reprodução, de Charles (2013, pp. 305-306): na realidade, a composição da *Demonstratio* se deu por volta de 1676, quando a *Ética* não havia ainda sido publicada (DUPRONT, 2014, p. 5; SHELFORD, 2002, p. 600). Em compensação, o *Tractatus* de Espinosa é mencionado e refutado, sendo considerado à época uma obra extremamente herética, causando certo escândalo na República das Letras, já que negava a autenticidade da Bíblia, o que explica a necessidade de um novo entendimento das Escrituras, resguardando sua autenticidade e divindade, justamente o que é proposto por Huet na *Demonstratio*. Provavelmente porque Espinosa ainda estava vivo seu nome não é explicitamente citado em nenhum momento, ainda assim o filósofo é frequentemente mencionado como “o autor do *Tractatus*”.

5 Thomas Hobbes e Isaac de la Peyrère também são figuras constantemente criticadas por Huet.

lida apenas como uma severa reprovação da posição espinosana, entretanto, esta leitura minimiza o alcance deste livro e não entende seu valor *per se*. A *Demonstratio Evangelica* tem sim um caráter antiespinosano central, o que não anula seu ataque ao cartesianismo⁶, nem seu plano de fundo pascaliano e fideísta (SHELFORD, 2002, p. 600; BOUILLER, 1868, I, p. 394; LAERKE, 2006, p. 391). Além disso, é necessário entender a *Demonstratio* como um espelho da busca de certezas que se dava no contexto da época, tanto no âmbito religioso quanto nos âmbitos histórico e científico.

Podemos verificar que existem muitos elementos em jogo e que se associam na composição do projeto da *Demonstratio*⁷. Deste modo, se a intenção é persuadir os infieis e demonstrar contundentemente a verdade do cristianismo, principalmente a quem não aceita as demonstrações mais óbvias da religião cristã, já que as analisam apenas de modo parcial e superficial, então Huet propõe uma demonstração distinta, baseada no modelo geométrico, este que era entendido à época como um procedimento seguro para conduzir raciocínios, sendo amplamente aceito por pensadores modernos, inclusive aqueles menos adeptos ao cristianismo. A convicção de Huet é que a demonstração seguindo o molde

6 Shelford mostra que o alvo cartesiano que está mais próximo de Huet é a obra de Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, publicada em 1662, obra que Huet possuía em sua biblioteca, inclusive. Mesmo sem citar a obra ou seus autores, Shelford argumenta que por meio dos argumentos de Sexto Empírico, Huet refuta a pretensão da *Logique* de demonstrar de forma cabal a veracidade das proposições e axiomas da geometria. Utilizando certos “procuradores”, Huet se colocaria como Aristóteles e os cartesianos estariam presentes na figura de Proclus, este que é constantemente refutado durante o recorrer do livro. Cf. SHELFORD, 2002, pp. 606-611.

7 Além dos elementos já mencionados, também entra em cena aqui a familiaridade de Huet com a religião judaica e principalmente seus encontros com Menasseh Ben-Israel durante a década de 1650 na Holanda. Ben-Israel, um judeu muito erudito, propõe muitas objeções aos argumentos sobre a religião cristã, principalmente aqueles que contradizem a religião judaica, e desafia Huet a elaborar provas mais fortes e convincentes sobre a verdade e divindade do Cristianismo. Cf. HUET, 1842, D.E., pp. 21-24.

dos geômetras faria que os modernos se tornassem mais abertos aos argumentos tradicionais e históricos sobre a religião cristã, aceitando-os com mais facilidade justamente pelo formato mais claro e semelhante ao que era usual na época. Assim, a partir de definições claras, postulados, axiomas e demonstrações, seria possível demonstrar de forma segura a verdade da religião cristã, estabelecendo uma nova forma de exegese bíblica, esta que segue o modelo geométrico.

Os dois postulados de Huet esclarecem sua intenção e a dificuldade que poderia encontrar ao tentar convencer os infiéis:

Eu não gostaria apenas de convencer os espíritos, desejo mais, gostaria de persuadi-los. Para eles, as razões que vou desenvolver podem ser suficientes, já que as provas do Cristianismo são bastante evidentes para isso; mas a persuasão só pode ser o efeito de uma grande integridade (*d'une grand droiture*) (HUET, 1842, D.E., pp. 21-24)⁸.

Adiante, o segundo postulado pede que suas demonstrações obtenham o mesmo assentimento que é dado às demonstrações baseadas em razões de mesmo valor⁹ e é justificado tendo em vista a importância do tema tratado. Ora, coloca Huet, se acreditamos em coisas banais durante toda a nossa vida, sem nenhum traço de hesitação, por que não acreditaríamos no que é o assunto mais importante de todos?

8 “Je ne voudrais pas seulement convaincre les esprits, je désire plus, je voudrais les persuader. Pour les convaincre, les raisons que je vais développer pourront suffire, car les preuves du christianisme sont assez évidentes pour cela; mais la persuasion ne peut être que l'effet d'une grand droiture (...)”.

9 “Ce que vais démontrer mérite la même créance que ce qui est appuyé sur des raisons de même valeur” (HUET, 1842, D.E., p. 36).

O diagnóstico feito pelo filósofo é que para atingir seus objetivos seria necessário, primeiramente, minar as pretensões da filosofia natural baseada integralmente na razão humana e, por fim, aumentar a probabilidade da história através da tradição e da erudição. Ora, estamos falando aqui de um contexto intelectual primordialmente racionalista que frequentemente desdenha da tradição e dá preferência à novidade no âmbito da ciência e que no âmbito da religião questiona a autoridade da Igreja Católica, difundindo assim ideais deístas. Reconhecendo esse cenário desfavorável à religião e vantajoso para a geometria, Huet entende que é preciso reequilibrar essa balança e mostrar que as verdades religiosas são tão confiáveis quanto aquelas de geometria. Para isso, o bispo de Avranches argumenta o oposto do que era comum em seu tempo: sendo a razão insuficiente para alcançar verdades absolutas em qualquer âmbito, independentemente de ser em relação à geometria, à filosofia natural ou à religião, é necessário buscar abrigo e segurança nas teses históricas que são estabelecidas de forma incontestada, sendo universalmente aceitas e, portanto, representam um recurso impecável que deve ser utilizado. Por um lado, Huet invoca o consenso que há em torno das teses históricas, indicando seu valor para investigação da verdade e, por outro lado, Huet alega a falibilidade da razão humana e constantes desacordos dentro da filosofia natural e da própria geometria¹⁰. Assim, ao atacar os fundamentos do dogmatismo, seria possível chegar a um equilíbrio em que religião (baseada na fé que é infalível e evidente e no testemunho consensual

10 Huet contrapõe suas sete definições àquelas da geometria dizendo o seguinte : “Ce n’est point comme dans les définitions de la géométrie, où il s’en présente de très peu claires. On y définit ce qui n’existe pas et n’existera jamais, malgré tous les efforts de la sagacité humaine, et les définitions sont exprimées de telle sorte qu’on n’y comprend rien. (...) Si nous n’avons que des notions incomplètes et incertaines, les démonstrations que nous en voudrions déduire participeront nécessairement du même défaut de fixité et d’exactitude” (HUET, 1842, D.E., pp. 31-32).

da história) e filosofia natural (fundamentada na razão que é fraca e incerta) possuiriam o mesmo grau de persuasão.

O ceticismo de Huet em relação à razão humana se apresenta aqui como um instrumento fundamental para o estabelecimento da verdade da religião cristã, inclusive em relação à autenticidade e verdade da Bíblia e também ao estabelecimento da fé como única fonte de verdade¹¹. Sendo assim, todas as demonstrações estão no âmbito da probabilidade, tendo certeza apenas relativa. Em última instância, é a fé que assegura a verdade do cristianismo; a razão que pode estabelecer demonstrações é apenas uma ajuda. Nas palavras de Huet:

Qual é a finalidade dessa demonstração? dispor da fé, de fortificá-la naqueles que a têm; e santo Agostinho aprova o uso da ciência para fazê-la nascer, desenvolvê-la, defendê-la e confirmá-la, não, é verdade, como o único ou melhor meio de alcançar este resultado, mas como auxiliar que predispõe o espírito à submissão e à verdade da fé; e depois, eu estou lidando acima de tudo com os ímpios que não admitem os princípios da revelação; eu tive, portanto, que recorrer a outros princípios incontestáveis e incontestados, evidentes para todo mundo, para que as pessoas soubessem que a verdade não tem nada a temer acerca das falácias e dos sofismas da razão humana, e que sua luz é brilhante o bastante para dissipar todas as trevas, sua força grande o bastante para triunfar sobre todos os obstáculos (HUET, 1842, D.E., pp. 27-28)¹².

11 Como aponta Guérout, existe aqui um paradoxo: Huet entende que para salvaguardar a tradição filosófica é necessário recorrer a um tipo de ceticismo erudito (GUÉROULT, 1984, p. 208); e Massimi explica que não é realmente um paradoxo, mas que, diante da incapacidade humana de alcançar a verdade, a conclusão é que temos a erudição e o ceticismo como ferramentas apropriadas para conservação da vida intelectual e prática (MASSIMI, 1985, p. 168).

12 “Quel est le but de cette démonstration? de disposer à la foi, de la fortifier dans ceux qui l’ont; et saint Augustin approuve que l’on emploie la science pour la faire naître, la développer, la défendre et la confirmer, non pas, il est vrai, comme le seul ou le meilleur moyen d’atteindre ce résultat, mais comme auxiliaire qui prédispose l’esprit

É importante notar aqui dois aspectos do pensamento huetiano: primeiramente, Huet não é contrário à ciência, à filosofia natural ou à geometria, apenas não as aceita como verdades absolutas, já que são frutos da razão e, portanto, são falíveis. Se comparadas com os testemunhos dos sentidos e da tradição e com as certezas morais, por exemplo, aparecem como ainda mais fracas, já que estes podem garantir mais segurança à vida humana. Como bem aponta Guérout, Huet é um “cético reacionário” e, dentro da batalha entre a filosofia e a história que é proposta por Descartes, ele escolhe restaurar a força das teses históricas e, por isso, precisa do ceticismo para humilhar as pretensões dos dogmáticos que rejeitam a tradição¹³. É tendo em vista o diagnóstico de seu tempo que Huet alega que o ceticismo está muito mais próximo do cristianismo do que geralmente se imagina, já que os cétricos colocam todas as doutrinas dogmáticas sob avaliação e suspensão, livrando a mente de preconceitos, o que a torna mais disposta a

à la soumission et à la vraie foi; et puis, j'ai surtout affaire à des impies qui n'admettent point les principes de la révélation; j'ai dû, dès lors, avoir recours à d'autres principes incontestables et incontestés, évidents pour tout le monde, pour qu'on sache que la vérité n'a rien à craindre des arguties et des sophismes de la raison humaine, et que sa lumière est assez vive pour dissiper toutes les ténèbres, sa force assez grande pour triompher de tous les obstacles”.

13 É interessante notar aqui a grande oposição entre Huet e Descartes em relação à tradição. Desde os primeiros escritos da juventude de Descartes é exposta sua insatisfação com a tradição, que figuraria como um obstáculo para atingir a verdade e a consequente intenção de criar um projeto novo e autônomo, o que fica ainda mais claro no *Discurso do Método* (Cf. DESCARTES, 1908 x, p. 204; 1902, vi, pp. 4-11). Esta rejeição é fortemente censurada por Huet (1842, D.E., pp. 21-22). Assim, enquanto Descartes vê a história e a erudição com desprezo, Huet tem uma visão cética em relação à razão humana e a filosofia natural, entendendo que a fé, a tradição e a erudição poderiam ajudar a fraqueza da razão. Em uma carta de 17 de outubro de 1630 a Beeckman, Descartes pergunta sobre os professores e intelectuais: “Quis ex illis docet, non dico me, sed quemcunque sapientiae studiosum?” (DESCARTES, 1897, I, p. 158), Huet vai responder que eles podem ensinar tudo acerca da certeza moral e da história, estas que têm primazia em relação ao conhecimento puramente racional.

seguir o que é ensinado por Deus, este que “quer que nossa salvação seja o dom de sua graça e a recompensa da nossa fé, nos deu uma razão limitada e a cercou de muitas ilusões, muitas obscuridades, com medo de que se ela alcançasse os mistérios com muita clareza, não nos importáramos com a fé” (HUET, 1842, D.E., pp. 27-28)¹⁴. Ao desestabilizar o saber matemático e puramente racional, Huet pode apelar para a necessidade da volta da tradição, da erudição, da graça e da fé¹⁵. Esses últimos não dependem da razão falível, mas possuem sua certeza no consenso universal e na graça divina. A história, a tradição e os princípios morais devem ser aceitos como verdades, pois estão estabelecidos dentro do critério de verdade proposto por Huet: o assentimento geral entre os homens (HUET, 1842, D.E., pp. 25-26)¹⁶.

UMA NOVA EXEGESE BÍBLICA E AS ACUSAÇÕES DE IMPIEDADE

Em janeiro de 1679, ano de publicação da *Demonstratio*, o próprio Huet faz uma resenha sobre sua obra para apresentá-la a seus pares, publicada no *Journal des Savans*. O autor destaca a intenção de demonstrar a verdade e divindade da religião cristã com força total, baseado principalmente na realização das profecias da Bíblia, deixando claro também sua posição de subpreceptor do Delfim e o conseqüente acordo com o Rei Luís XIV. Além disso, faz um resumo de sua

14 “Dieu qui veut que notre salut soit un don de sa grâce et la récompense de notre foi, nous a donné une raison bornée, et l’a environnée de bien des illusions, de bien des obscurités, de peur que, si elle parvenait à nous faire voir trop clair les mystères, nous ne fissions pas assez cas de la foi”.

15 “Huet, qui succède à Descartes, est un sceptique réactionnaire qui le dénonce et se retourne nostalgiquement vers le passé d’une tradition érudite, exclusive de tout dogmatisme tranchant, de toute science rationnelle universelle” (GUÉROULT, 1984, p. 209).

16 O princípio de Cícero é repetido por Huet: “Omnium consensus, naturae vox est”.

metodologia e dos principais argumentos do livro, como a ideia de que a maioria das divindades de outras religiões é baseada na figura de Moisés, que o Novo Testamento é a realização das profecias do Antigo Testamento, que ambos são autênticos e, por fim, que Jesus Cristo é de fato o Messias. Então, nesta resenha Huet deixa clara sua nova abordagem em relação à Bíblia que poderia provar de forma contundente a verdade da religião cristã, mesmo que o cristianismo só possa ter como fundamento último a graça de Deus e da fé¹⁷, o que reverteria também os argumentos contra a autenticidade da Bíblia levantados pelo *Tractatus* de Espinosa¹⁸.

Como uma resposta ao *Tractatus*, a *Demonstratio Evangelica* de fato recebeu ótimas recepções. A carta de Samuel Puffendorf, anexada pelo próprio Huet à terceira edição da obra, é um bom exemplo de como a *Demonstratio* foi recebida como uma salvação da verdade da religião cristã ao combinar elementos da erudição em um formato geométrico (HUET, 1842, D.E., pp. 19-21). Ademais, o proeminente filósofo Gottfried Leibniz foi um dos grandes apoiadores da obra de Huet, inclusive porque, ao buscar alguém para responder às heresias levantadas por Espinosa, encontra na obra apologética de Huet uma resposta à altura, exclamando ser um “tesouro de erudição” (LEIBNIZ, 1803, I, p. 205).¹⁹

17 “Enfin il y a une infinité d’autres remarques de cette force dans tout l’ouvrage, & ce qu’on en peut dire encore de particulier, c’est qu’il y a une infinité de passages de la sainte Ecriture que cet Auteur explique d’une manière fort singulière, fort nouvelle & fort solide” (*Journal des Savans*, 1679, p. 10).

18 Sobre o *Tractatus*, Huet analisa que: “Il a paru dernièrement un traité théologico-politique, comme porte son titre, dans lequel l’auteur affecte une grande liberté de discussion philosophique; il ne se contente pas de saper les bases de la religion et d’une saine théologie, il va même jusqu’à ébranler tout l’ordre politique et les notions du sens commun; son but est d’accréditer la dangereuse hérésie du déisme qui, aujourd’hui, fait de si déplorable progrès” (HUET, 1842, D.E., p. 265).

19 É também indiretamente, por Leibniz, que Espinosa tem conhecimento da obra de Huet. Em maio de 1676, Walther de Tschirnhaus escreve a Espinosa o informando

Leibniz e Huet se conheceram durante um período que o primeiro passou em Paris e desde 1673 é possível encontrar correspondência entre os dois filósofos. Com a publicação da *Demonstratio*, Leibniz escreve sobre a obra diversas vezes, incluindo cartas elogiosas a Huet dizendo ter recebido a notícia da publicação desta obra com uma imensa satisfação²⁰ e que seu autor deveria se lisonjear por compor uma obra imortal que apresenta uma erudição magnífica²¹.

Apesar de considerar a obra como sendo bem sucedida em seu objetivo de demonstrar a verdade da religião cristã e refutar a teoria espinosana sobre a inautenticidade da Bíblia, Leibniz não parece compactuar com todo o pensamento de Huet, principalmente porque acredita ser possível alcançar a certeza absoluta no âmbito filosófico por meio de demonstrações incontestáveis, rejeitando as posições mais céticas de Huet, e também entendendo que as questões mitológicas que Huet inclui em suas provas são um tanto exageradas²². Leibniz diz o seguinte:

Recentemente, o Sr. Huet (...) concluiu que os livros de ambos os testamentos são divinos. Seu raciocínio é bom, e o livro cheio de erudição, embora eu não seja do sentimento dele a respeito de todas as digressões, embora sábias, que ele faz incluir em sua obra, quando ele faz vir de Moisés e dos hebreus quase todas as divindades e fábulas do paganismo; nas quais me parece que não só ele,

que “J’ai appris de M. Leibniz que le précepteur du dauphin de France appelé Huet, un homme d’un savoir étendu, doit écrire sur la vérité de la religion chrétienne et réfuter votre *Traité théologico-politique*” (ESPINOSA, 1966, IV, p. 350); Espinosa responde que tem interesse numa cópia da obra, caso ela venha a ser publicada. Cf. ESPINOSA, 1966, IV, p. 354.

20 “J’ai appris avec une satisfaction infinie que votre grand et immortel ouvrage sur la vérité de notre religion avoir enfin paru” (LEIBNIZ, 1803 I, p. 192).

21 “Assurément vous pouvez flatter d’avoir laissé un ouvrage immortel, et vous ne pouviez faire un plus sage et plus magnifique emploi de cette érudition qui vous a coûté tant de veilles” (LEIBNIZ, 1803 I, p. 205).

22 Sobre a recepção de Leibniz da *Demonstratio Evangelica*, bem como afinidades e divergências entre Leibniz e Huet, ver: LAERKE, 2006.

mas ainda vários outros, excedem e dão muita liberdade (*donnent trop de carrière*) à imaginação e aos jogos de espírito (LEIBNIZ, 1803, I, pp. 211-12)²³.

A dificuldade em relação à prova de Huet que tenta mostrar que divindades e fábulas pagãs têm origem na tradição judaico-cristã não é exclusiva de Leibniz. Como indica Dupront, a *Demonstratio* não foi recebida facilmente como um livro apologetico, tendo inclusive encontrado problemas com censores que atrasaram a publicação da obra, o que leva a crer que a ortodoxia de seu livro não era assim tão manifesta (DUPRONT, 2014, pp. 5-9; MALBREIL, 1985, p. 129). Enquanto as recepções na Alemanha, Holanda e Suécia pareciam ser as melhores possíveis, na França isto não ocorreu (DUPRONT, 2014, pp. 11-12; LAERKE, 2006, pp. 393-394), ou seja, são os países protestantes que aceitaram bem este trabalho, corroborando a hipótese de heterodoxia de Huet.

O autor da *Demonstratio* não está alheio a essas acusações de paganismo, considerando muito injustas também aquelas que dizem que seu livro fortalece os argumentos de deístas e infieis, inclusive relata-as em seu Prefácio para a Terceira Edição da obra, tentando refutá-las. Apesar de citar outras críticas, Huet entende que a principal delas seria sobre a comparação que é feita entre religiões, seus respectivos deuses e histórias (HUET, 1842, D.E., pp. 11-14). Esse trabalho histórico realizado por Huet é nomeado por Dupront de “comparatismo exegetico”, isto é, o método de trabalho baseado na história de diferentes sociedades, culturas, crenças e religiões, tanto aquelas que aparecem na Bíblia quanto pagãs, e que, a partir

23 “Depuis peu, M. Huet (...) conclut que les livres des deux testamens sont divins. Ce raisonnement est bon, et le livre est plein d’érudition, quoique je ne sois pas de son sentiment à l’égard de toutes les digressions, bien que savantes, qu’il fait entrer dans son ouvrage, lorsqu’il fait venir de Moïse et des Hébreux presque toutes les divinités et les fables du paganisme; en quoi il me semble que non seulement lui, mais encore plusieurs autres excèdent et donnent trop de carrière à l’imagination et aux jeux d’esprit”.

delas, procura traçar relações e estabelecer dependências, filiações e mutações de cada uma dessas religiões buscando defender a primazia e originalidade da religião cristã (DUPRONT, 2014, p. 165).

Na ocasião da terceira edição da *Demonstratio*, Huet escreve uma resenha anônima para o *Journal de Savans*²⁴, em que reconhece as críticas recebidas e também os elogios, deixando claro que, apesar de ter tido uma boa recepção por parte dos protestantes, ele nada tinha a ver com esta religião²⁵. Ademais, relata ter recebido duras críticas e injúrias de um ministro protestante e que, diferente desta religião “caluniosa e ultrajante”, a sua era “humilde e paciente”²⁶, por isso não iria atacar seu opositor com as mesmas armas utilizadas contra ele. Especificamente a respeito da argumentação sobre os deuses pagãos serem versões modificadas de Moisés, Huet apela para o argumento de autoridade, dizendo que outras figuras católicas e respeitadas já haviam colocado argumentos parecidos com o seu, como os padres fundadores da igreja antiga²⁷. A conclusão de Huet nessa resenha é que

24 Dupront relata que o manuscrito da resenha foi encontrado entre os documentos de Huet, sendo de autoria do autor. Cf. DUPRONT 2014, p. 16.

25 “En quoi il n’a pas été trompé de son espérance, puis que & en France & dans les Pays Étrangers plusieurs personnes savantes & équitables ont donné beaucoup de louanges à cet ouvrage, & même que des Protestants Etrangers de grand mérite & de grand réputation, avec qui il n’avoit aucun commerce, l’ont exhorté par leurs lettres, à employer à la réunion de ceux de leur parti à la Religion Catholique, la même méthode qu’il a employée a réunir les Juifs & les Athées à la Religion Chrétienne” (*Journal des Savans*, 1690, p. 154).

26 “Mais Mr. d’Avranches dit qu’il n’est ni de son genie ni de sa dignité d’en user ainsi, & qu’il defend par ces écrits; & qu’il vaut mieux faire connaître aux Protestants, que si leur Religion est médisant & outrageuse, la nôtre est humble & patiente” (*Journal des Savans*, 1690, p. 155).

27 “Personne n’a dû être raisonnablement choqué de cette opinion, puisque Attapanus a soutenu que Mercure & Musé étoient Moïse; Vossius le Père, & Bochart ont dit la même chose de Bacchus (...).” (*Journal des Savans*, 1690, p. 158). Sobre o argumento de autoridade muitas vezes proposto por Huet, Malbreil diz o seguinte: “L’argument d’autorité ou d’antiquité est le même: rechercher l’antiquité qui nous réunit à l’origine

as dificuldades levantadas a ele eram fruto do desprezo e ignorância da erudição, que faziam seus críticos não lerem com destreza seus argumentos, que tanto figuras proeminentes de sua época quanto personagens importantes para a igreja católica já colocaram. De forma bastante análoga, a resenha feita anonimamente na *Histoire des Ouvrages des Savants*, publicada no mesmo ano, diz que estes argumentos acerca da antiguidade de Moisés e de sua figura ser replicada em muitas outras religiões não deveria chocar a ninguém, já que seu conteúdo já havia sido proposto por outros pensadores e que as associações entre Moisés e os deuses pagãos não deveriam ser tomadas de forma literal²⁸.

Ao publicar sua obra *Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei* em 1690, Huet continua sendo acusado de impiedade pelos mesmos motivos apontados na *Demonstratio*. Antoine Arnauld, visto como um dos alvos de Huet na *Demonstratio Evangelica*, tem conhecimento do conteúdo do *Alnetanae Quaestiones* por meio de uma resenha publicada no *Journal des Savans* em 1691 e, baseado no extrato que leu, prontamente escreve a dois de seus correspondentes frequentes na data de 1º de novembro do mesmo ano. Em suas cartas a M. Denis Dodart e a M. Louis du Vaucel, Arnauld se diz profundamente chocado com o que encontrou na obra de Huet, acusando-o de ser um autor protestante que escreve coisas horríveis que podem inspirar a libertinagem nos jovens, já que sua argumentação indica que qualquer religião é adequada, fazendo inclusive um paralelo entre o cristianismo e o paganismo, o que seria, na visão de Arnauld,

des choses; humilier la raison de l'individu, sectaire, crispée sur soi, qui proclame orgueilleusement qu'elle est la pierre de touche de la vérité" (MALBREIL, 1985, p. 129). Para uma melhor explicação acerca de Bochart e Vossius e de suas influências sobre Huet, ver: DUPRONT, 2014, pp. 94-105.

28 *Histoire des Ouvrages des Savants* 1690, 512-514. Existe uma grande semelhança entre a resenha publicada no *Journal des Savans* em 1690 e a publicada na *Histoire des Ouvrages des Savants* no mesmo ano, o que nos leva a presumir que ambas são de autoria de Huet.

uma heresia. Assim, ele rejeita a comparação entre religiões feita por Huet, assim como sua tentativa de mostrar que todos os milagres de Jesus Cristo são comparáveis àqueles dos pagãos e que o paganismo ainda fornece relatos de milagres para comprovar a veracidade das Escrituras²⁹. Portanto, é justamente o método comparativo proposto por Huet tanto na *Demonstratio* quanto na *Alnetanae Quaestiones* que está sendo criticado por Arnauld.

Em seu *Essais sur les moeurs*, Voltaire também acusa Huet de estar exagerando em suas interpretações na *Demonstratio*, principalmente se tratando de tentar associar a figura de Moisés à de muitos deuses do paganismo. Menosprezando a argumentação de Huet, Voltaire diz que o autor teria se envergonhado de sua obra nos últimos anos de sua vida e, reconhecendo sua incapacidade e a fraqueza de seu espírito, escreveu o *Traité de la Faiblesse de l'Esprit Humain*, obra publicada postumamente em 1723 e na qual Huet deixa explícito seu ceticismo com relação à capacidade da razão humana em apreender a verdade (VOLTAIRE, 1820, XI, pp.123-125).

É claro que as críticas não se limitam ao argumento de Moisés, pelo contrário, atingem muitos outros aspectos da *Demonstratio Evangelica*. Em uma resenha de 1692 publicada na *Bibliothèque Universelle et Historique*, há uma compilação das objeções mais importantes, mas dentro de todo o corpo da *Demonstratio* Huet já antecipa possíveis objeções em cada um dos tópicos que aborda e as responde. Esta compilação feita na resenha de 1692 é baseada no Prefácio escrito por Huet (1842, D.E., pp. 7-20) e aponta para cinco tipos de objeções principais: 1) o livro estaria repleto de observações inúteis e baseadas

29 Carta de Arnauld a M. Dodart, 1 de novembro de 1691 (ARNAULD, 1775, III, pp. 400-403); Carta de Arnauld a M. du Vaucel (ARNAULD, 1775, III, pp. 404-405). Mesmo com as cartas de Arnauld citando o *Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei*, Guéroult entende que as críticas têm como foco a *Demonstratio*, provavelmente porque os argumentos rejeitados são próximos daqueles apresentados na obra de 1679. Cf. GUÉROULT, 1984, p. 218.

no ensinamento de Rabinos; 2) seus argumentos estariam fortalecendo os ímpios e deístas, já que coleta diversas opiniões sobre a religião; 3) seus argumentos infeririam coisas que não se encaixam naturalmente dentro do projeto proposto; 4) a argumentação de que a maioria dos deuses pagãos eram Moisés disfarçado, fazendo de Huet um possível pagão e, por fim, 5) que Huet teria desprezado a geometria. Além de apresentar as objeções, a resenha também aponta para as respostas dadas por Huet e para as modificações mais significativas feitas no corpo do texto realizadas pelo autor para a terceira edição da obra³⁰.

O VALOR APOLOGÉTICO DA *DEMONSTRATIO*

Embora a *Demonstratio Evangelica* tenha sido questionada por diversos motivos, é o argumento de Moisés, tópico mais marcante do método comparativo de Huet, que é constantemente sublinhado pelos integrantes da República das Letras, sendo a fonte das mais devastadoras críticas, principalmente para corroborar a acusação de heresia ou paganismo de Huet. A esta objeção Huet geralmente responde que não existe argumento mais ilustrativo e forte do que este e que, sendo fundamentado em provas morais, seria o mais vantajoso para concluir a verdade da religião cristã (DUPRONT, 2014, p. 41): ora, se Huet entende que a verdade se encontra na tradição, na antiguidade e na erudição, então, é justamente por meio de demonstrar que a religião cristã é anterior a todas as outras religiões que se demonstra sua autenticidade, veracidade e divindade. O projeto integral da *Demonstratio* é exatamente defender o cristianismo de maneira demonstrativa e contundente, convertendo ateus, infieis ou qualquer tipo de pessoa que questiona a verdade da religião cristã. Nesse sentido, só é razoável entender o argumento sobre a figura de Moisés no interior da proposta da obra

30 *Bibliothèque Universelle et Historique*, 1692, pp. 47-58.

de Huet. Como assinala Dupront, se esse argumento for isolado de seu contexto, esse tipo de “comparatismo exegetico” baseado em um método histórico poderia realmente arruinar a fé cristã (DUPRONT, 2014, pp. 15-16; 19; 41-45), já que se baseia em emparelhar diversas religiões. Mas a intenção de Huet é defender a possibilidade de superar as diferenças entre elas justamente porque todas as religiões existentes teriam como matriz o cristianismo, esta que é a religião original e verdadeira. Sendo assim, ao expor estas verdades, todas as religiões deveriam se converter à religião cristã, que é a autêntica. Ainda seguindo Dupront, Huet não seria um historiador pedante e delirante que escreve cem páginas sobre Moisés sem um objetivo claro, mas estaria propondo um argumento sério para defender sua fé, entendendo que, de fato, sua obra era pia e poderia combater a heresia³¹.

Sem intermédios, Huet estava convencido de que sua obra atingiu os objetivos que ele almejava, persuadindo infieis e deístas ao comprovar a verdade da religião cristã. No fim da *Demonstratio* Huet faz um pequeno resumo dos principais argumentos do livro e finaliza dizendo que:

É impossível raciocinar com maior força e de forma mais conclusiva. Os argumentos se mantêm tão bem juntos, estão tão bem encadeados uns aos outros ao reivindicarem apoio mútuo que não se pode encontrar um lado fraco neles, e que é impossível que todo homem de boa-fé não os aprove (HUET, 1842, D.E., p. 936)³².

31 “Les cent pages du Moïse ne sont donc pas fantaisie de pédant en délire, mais oeuvre sérieuse d’un défenseur de la foi quelque peu singulier” (DUPRONT, 2014, p. 51); “Huet a cru faire oeuvre pie; il a eu souci d’apporter une construction puissante dans la lutte contre l’hérésie ou la pensée, déjà, toujours ‘libre’” (DUPRONT 2014, p. 56).

32 “Il est impossible de raisonner avec plus de force et d’une manière plus concluante. Les arguments se tiennent si bien, ils sont si bien enchaînés les uns aux autres en se prêtant un mutuel appui qu’on ne saurait leur trouver un côté faible, et qu’il est impossible que tout homme de bonne foi n’y acquiesce pas”.

Apesar da perspectiva de Huet, muitos pensadores da época, incluindo aqueles considerados como homens de boa fé, não aceitaram tão facilmente seus argumentos. Mais do que isso, como foi exposto anteriormente, viram na interpretação bíblica de Huet uma ameaça aos valores cristãos, interpretando o autor da *Demonstratio* como um propulsor da heterodoxia. Parece-nos que esta divergência entre a intenção da *Demonstratio Evangelica* e sua recepção se dá por uma falta de compreensão do projeto integral de Huet e não somente, como coloca o próprio filósofo, por ignorância e rejeição da tradição.

Primeiramente, é possível notar que a demonstração proposta por Huet sobre como os deuses pagãos teriam como matriz a figura de Moisés, que foi o argumento visto como o mais problemático da *Demonstratio*, não era uma novidade e, como o próprio autor aponta, já havia sido proposto por outros pensadores cristãos e, por isso, não deveria ter sido denunciada como uma forma de heterodoxia, muito menos uma forma inovadora. Buscando entender melhor este ponto, Dupront faz um esboço sobre a tradição de pensadores que já haviam sugerido este método de comparação e conclui que Huet teria dado continuidade a algo já estabelecido, visto que, segundo Dupront, muitos eruditos já tentaram encontrar a figura de Deus em todo tipo de fábula ou história (DUPRONT, 2014, pp. 85-94). Tendo em vista críticas depreciativas que surgiram contra o autor da *Demonstratio*, como a de Voltaire, mesmo que Huet tenha exagerado e errado em muitas destas comparações, não é possível dizer que seu trabalho é delirante. É um trabalho refletido, metódico e que busca sempre fundamentos em outros autores de importância histórica marcante para conseguir estabelecer suas comparações e seguir em suas demonstrações. Além disso, não é certo que Huet acreditava devotamente em cada uma das comparações que ele estabeleceu em seu livro, seria uma ingenuidade de sua parte, inclusive porque nenhuma comparação é absoluta.

Ainda como produto desta crítica ao argumento sobre Moisés, Huet é

acusado de listar muitas opiniões como válidas, avaliando-as de modo a fortalecer ateus e deístas. Provavelmente a crítica é fruto de uma falta de compreensão de sua metodologia: para Huet este seria um procedimento adequado de avaliação e crítica de várias opiniões, levando ao estabelecimento de uma própria, algo característico de filósofos que prezam pela integridade intelectual. Parece também que se perde de vista que o critério proposto por Huet é a maior adesão entre os seres humanos, algo que só é possível verificar por meio da apresentação e análise destas opiniões, alcançando o que é universal nelas e o que pode ser entendido, assim, como verdade. É por isso que Huet necessita de todas estas opiniões: a autenticidade e a antiguidade têm origem justamente na comparação entre testemunhos diversos e no que é semelhante entre eles e é por meio destas duas características que Huet procura demonstrar a verdade das Escrituras. Como coloca Dupront, o método apologético de Huet é baseado e definido pela noção de verdade histórica (DUPRONT, 2014, pp. 15-16), esta que, assim como a fé, não tem como fundamentação uma revelação subjetiva ou individual, mas se manifesta por meio de um movimento universal, que parte de uma consciência coletiva, um consenso entre os seres humanos (DUPRONT, 2014, p. 232).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de pouco reconhecido atualmente, Pierre-Daniel Huet é uma figura fascinante. O êxito de seus escritos não ocorreu postumamente como ocorre com muitos personagens da história, mas em vida. O bispo, físico, historiador, filósofo e romancista, entre muitas outras alcunhas, pôde acompanhar a disseminação de seu trabalho, responder a críticas e agradecer a elogios. Como foi exposto, seus interlocutores também tiveram muito reconhecimento, muitos deles em vida e postumamente, como Espinosa, Voltaire e Leibniz. Tudo isso só deixa ainda mais manifesta a importância de recorrer aos escritos de Huet para uma compreensão significativa do mundo acadêmico europeu do século XVII.

A *Demonstratio Evangelica*, particularmente, possui elementos essenciais para esse tipo de análise. É uma obra que faz um diagnóstico bastante apurado de seu contexto epistemológico, isto é, a tendência dos pensadores em rejeitar a tradição e entender a geometria como incontestável; indica as consequências deste contexto para a religião e para a filosofia; propõe um caminho para reverter a orientação do espírito da modernidade e, assim, além de resguardar a história e a erudição, apresenta uma defesa da religião cristã. Apesar de suas intenções, as críticas a sua obra não demoraram a surgir, inclusive considerações bastante severas e contrárias ao que Huet tencionava. É possível então perceber como os principais elementos utilizados pelo bispo de Avranches para construir a sua nova exegese bíblica e fazer uma apologia da religião cristã eram componentes polêmicos e contestáveis, o que originou inúmeros conflitos.

A perspectiva de Huet sobre a história mostrou-se perigosa e, ao procurar legitimar a verdade da religião cristã por meio de um movimento histórico desde suas origens até o presente, Huet foi considerado um propagador do paganismo e da heterodoxia, tendo sua fé amplamente questionada. Além disso, o argumento sobre Moisés foi visto como uma insensatez e o plano de fundo cético da *Demonstratio* foi entendido como uma evidência de sua impiedade. Entretanto, como foi apresentado, todos esses componentes são essenciais no projeto e na metodologia proposta por Huet. Enquanto o filósofo estabelece seu critério de evidência na conformidade universal, o ceticismo deve se apresentar, por sua vez, na medida em que garante o estatuto dessa certeza religiosa e moral baseada no consentimento entre os seres humanos.

O que Huet quer deixar claro é que não há demonstrações no sentido mais absoluto do termo em relação à moral e religião, mas que isso também não é possível no âmbito da matemática, das ciências e da filosofia. Mostrando a incapacidade da razão, o que nos resta é recorrer ao que a tradição e a erudição nos ensinam, verificando a autenticidade dos livros do Antigo Testamento, o que eles

contam sobre personagens bíblicos e profecias, mostrando que são verdadeiros e, assim, comprovando a divindade da religião cristã. Paralelamente, ao mostrar que a figura de Moisés é anterior a outros deuses pagãos, sendo também o protótipo utilizado para a elaboração da figura desses deuses, seria possível comprovar a antiguidade da Bíblia e como todas as outras religiões se baseariam na tradição cristã, o que também comprovaria sua verdade de forma cabal.

É interessante notar que o ceticismo atua em duas frentes distintas em relação à intenção de Huet em reabilitar o conhecimento histórico. De forma mais óbvia e imediata, o ceticismo deflagra as pretensões racionais, mitigando a segurança de qualquer demonstração, inclusive a geométrica. Estando todas as demonstrações passíveis de questionamentos, pode-se estabelecer que a história tem o mesmo grau de probabilidade de uma demonstração física ou matemática. Em uma outra frente, o ceticismo atua de forma positiva, já que a corrente de pensamento cética valoriza a opinião que garante a vida prática e, principalmente, tem a tradição e os testemunhos históricos como evidências fundamentais para orientação da vida intelectual.

Dentro desta perspectiva, a palavra “demonstração” é usada pelo filósofo de forma retórica, já que pretende chamar a atenção para o que estava sendo tomado como a meta da busca pela verdade. Desse modo, Huet está conversando principalmente com Descartes que afirma ter demonstrações e não meras provas (que estão no âmbito da probabilidade) acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma³³. As demonstrações aqui são entendidas por Huet no

33 “Além disso, como soubesse que a maioria dos ímpios só se recusa a crer que Deus existe e que a mente humana se distingue do corpo por dizerem que, até agora, ninguém pode demonstrar essas duas coisas e, embora de modo algum assinta eu à sua opinião e creia, ao contrário, que quase todas as razões aduzidas por grandes homens a respeito dessas questões, quando suficientemente entendidas, possuem força demonstrativa, e esteja eu persuadido de que dificilmente pode haver outras que já não tenham sido

sentido de resultarem de princípios primeiros cuja verdade não é questionada e, desta forma, entende que elas estão colocadas à maneira dos geômetras, já que possuem força e evidência comparável às demonstrações propostas pela geometria. Em sentido absoluto, Huet entende que elas não são totalmente certas ou indubitáveis, como nenhuma outra demonstração que pode ser feita pela razão, e nem mesmo que são da mesma ordem das demonstrações geométricas, pois possuem objetos distintos e necessitam também de abordagens pertinentes a cada um destes objetos a que se voltam (HUET, 1842, D.E., pp. 27-28).

Não pretendemos aqui defender toda a obra de Huet, nem mesmo seu método ou seus argumentos. Sabemos que sua argumentação é problemática: o autor negligencia totalmente o fator temporal em suas comparações; suas definições e axiomas são muito amplas e pouco rigorosas e muitas de suas demonstrações, de fato, são exageradas e extravagantes. O objetivo aqui é revelar certa coerência interna presente em sua obra e também outros méritos, como a exaustiva exposição de testemunhos de filósofos antigos e modernos, a avaliação de diversas culturas e religiões de variados períodos, europeias ou não e, por fim, a reconstrução da origem dos mitos destas religiões e culturas. Assim, entendemos que a obra de Huet é adequada aos seus propósitos apologéticos, tendo em vista principalmente o grau de certeza moral que ele está almejando.

É possível observar também que muitas das críticas voltadas a Huet, e a repercussão da *Demonstratio* como um todo, principalmente em relação à ortodoxia do autor e de sua obra, bem como de seus propósitos apologéticos, são descomedidas, já que estariam indicando uma obscuridade na obra de Huet que

descobertas por outros anteriormente – estimo que nada se poderia fazer que fosse, no entanto, mais útil em Filosofia do que nos aplicarmos uma vez na busca das melhores, expondo-as com tanta precisão e clareza que, no futuro, elas constem como demonstrações” (DESCARTES, 2008, p. 201).

parece não existir. Tendo em vista um grande ímpeto de comprovar a verdade e divindade da religião cristã, Huet utiliza de artifícios que não são tão corriqueiros no âmbito religioso e isto acaba, paradoxalmente, levantando dúvidas sobre sua religiosidade e a consequente vontade de alguns de seus críticos de desmascarar algum tipo de heterodoxia na *Demonstratio Evangelica*, que é, afinal de contas, uma tentativa de defesa do cristianismo por meio da erudição. Em um âmbito mais geral, ao salvaguardar a história e a tradição, Huet está intimamente ligado à querela dos antigos e dos modernos, esta que ocupou grande parte das discussões dentro da República das Letras nos séculos XVII e XVIII.

THE REPERCUSSIONS OF PIERRE-DANIEL
HUET'S *DEMONSTRATIO EVANGELICA* ON
THE REPUBLIC OF LETTERS

ABSTRACT: The aim of this paper is to present and evaluate Huet's initial program when he publishes the *Demonstratio Evangelica* (1679), an apologetic work with a skeptical inclination, in view of its intellectual context, seeking a better understanding of the impact that this book had on discussions between great intellectuals of the Republic of Letters in 17th century Europe. To this end, this article contains three moments: first, it seeks to outline the objectives of the work and the means used by Huet to achieve them. Subsequently, a series of accusations and criticisms are exposed to the *Demonstratio Evangelica* and, finally, a balance is made regarding these criticisms in relation to Huet's initial intentions and it is argued that this work has a certain apologetic value, but more than that, played a notable role with regard to discussions of history, religion and philosophy in the 17th century.

KEY-WORDS: Huet, history, modernity, skepticism, Republic of Letters.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNAULD, A. (1775-1783). *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*. 39 volumes. Lausanne: Sigismond d'Arnay & co.
- "Bibliothèque Universelle et Historique". (1692). xxiii/1. *Preli Danielies Huetii Demonstratio Evangelica*, pp. 47-58.
- BOUILLIER, F. (1868). *Histoire de la philosophie cartésienne*. Paris: Ch. Delagrave.
- CHARLES, S. (2013). "Pierre-Daniel Huet's Reading of Skepticism", *Science & Esprit* 65: pp. 299-309.

- DESCARTES, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*. 13 volumes. Editadas por C. Adam & P. Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- _____. (2008). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Unicamp.
- DUPRONT, A. (2014). *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIIe*. Siècle. Genève: Droz.
- ESPINOSA, B. (1966). *Oeuvres de Spinoza*. 4 volumes. Tradução e notas de Ch. Appuhn. Paris : Garnier Frères-Flammarion.
- GUEROÚLT, M. (1984). "Huet ou le renversement du refus cartésien: rejet de la philosophie rationnelle dogmatique par et pour la tradition philosophique". In: GUEROÚLT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie en Occident, des origines jusqu'à Condillac*. Paris: Aubier.
- "Histoire des Ouvrages des Savans", 07/1690, art. XII. *Petri Danielis Huetii Episcopi Abricensis designati Demonstratio Evangelica ad Serenissimum Delphinum. Tertia editio, ab auctore recognita, castigata et amplificata*, pp. 512-514.
- HUET, P-D. (1842). *Démonstration Evangelique*. Tradução anônima para o francês. Paris: Migne.
- _____. (1960). *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*. Caen: J. Cavalier.
- "Journal des Savans", 9 de janeiro de 1679. *Petri Danielis Huetii Demonstratio Evangelica ad Serenissimum Delphinum*, pp. 5-10.
- "Journal des Savans", 3 de abril de 1690. *Petri Danielis Huetii Episcopi Abrincensis Designata, Demonstratio Evangelica. Ad Serenissimum delphinum. Tertia Edition, ad autore recognita, castigata, & amplificata*, pp. 153- 156.
- "Journal des Savans", 10 de abril de 1690. *Petri Danielis Huetii Episcopi Abrincensis Designata, Demonstratio Evangelica. Ad Serenissimum delphinum. Tertia Edition, ad autore recognita, castigata, & amplificata*, pp. 157-161.
- LAERKE, M. (2006). "À la recherche d'un homme égal à Spinoza. G.W. Leibniz et la Demonstratio evangelica de Pierre-Daniel Huet.", *Dix-septième siècle* 232: pp. 387-410.

- LEIBNIZ, G. (1803). *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale*. 2 volumes. Paris : V. Nyon.
- MALBREIL, G. (1985). “Les droits de la raison et de la foi, la dissociation de la raison, la métamorphose de la foi, selon Pierre Daniel Huet”, *XVIIe Siècle* 147: pp. 119-133.
- MASSIMI, J-R. (1985). “Vérité et histoire chez P-D. Huet”, *XVIIe Siècle* 147: pp. 167-168.
- POPKIN, R. (2003). “The New Sceptics: Simon Foucher and Pierre-Daniel Huet”. In: R. Popkin. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- SHELFORD, A. (2002). “Thinking Geometrically in Pierre-Daniel Huet’s *Demonstratio Evangelica* (1679)”, *Journal of the History of Ideas* 63: pp. 599-617.
- VOLTAIRE. (1820-1826). *Oeuvres complètes de Voltaire*. 70 volumes. Paris: E. A. Lequien.

OS SENTIDOS DA DETERMINAÇÃO EM ESPINOSA: AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DO FINITO¹

Arion Keller

Doutorando, Pontifícia Universidade Católica do Paraná,

Curitiba, Brasil

arionkeller@hotmail.com

RESUMO: Este estudo tem como principal objetivo uma análise do conceito de determinação em Espinosa. Historicamente, o pensamento de Espinosa foi assimilado a uma filosofia *acosmista*, isto é, uma filosofia que nega a realidade das coisas finitas em um mundo onde apenas Deus ou a substância seria real. Tal interpretação se consolida a partir das considerações hegelianas em suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica*, em que Hegel lê todo o sistema de Espinosa a partir do princípio *omnis determinatio est negatio*. Nosso estudo se desenvolve então, primeiramente, apresentando as consequências contemporâneas desta leitura hegeliana; em seguida analisamos a interpretação

1 Este texto é uma versão condensada de um capítulo de minha dissertação de mestrado intitulada “Imanência e Singularidade em Espinosa: da acusação de acosmismo à constituição dos modos finitos”. Um agradecimento especial a Mariana Gainza, Paulo Vieira Neto e Federico Ferraguto pela avaliação do texto e pelas preciosíssimas considerações, assim como para Eladio Craia, orientador da dissertação. Agradeço ainda a Carlos Tiago da Silva pelas inúmeras leituras que fez do texto em sua confecção.

hegeliana e algumas contribuições de Deleuze a respeito do conceito de determinação em Espinosa; e, por fim, analisamos no texto espinosano a função que o conceito de determinação desempenha e como ela se distancia do consagrado marco de leitura hegeliano de que “*omnis determinatio est negatio*”.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Determinação, Afirmação, Negação, Modos Finitos.

INTRODUÇÃO²

O problema da função que a noção de determinação desempenha no interior da filosofia de Espinosa não encontrou uma resposta definitiva ao longo da história da filosofia. É um debate polêmico, na verdade. Tanto mais pelo fato de que as tomadas de posição frente à função dessa noção em Espinosa podem ser uma espécie de signo maior quanto a pressupostos ou *tipos* filosóficos distintos ou até mesmo heterogêneos. Falamos do clássico debate entre escolhas ontológicas que privilegiam a afirmação ou a negação como operador conceitual central. Classicamente, as duas escolhas são compreendidas como heterogêneas, impossíveis de serem reconciliadas, e esse debate toma uma grande envergadura na figura de Hegel (negativo) vs. Espinosa (afirmativo). Tal debate tem várias facetas distintas, como na ontologia francesa contemporânea, no debate de Hegel – talvez um Hegel demasiado kojèveano³ – (negativo) vs. Deleuze (afirmativo) (SAFATLE, 2016, pp. 145-6; HARDT, 1996); na psicanálise, de Lacan (negativo) vs. Deleuze-Guattari (afirmativo) (MODER, 2017, p. 104); ou mesmo no interior do

2 Com relação aos textos de Espinosa, citaremos a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética* e “Ep.” para as *Cartas*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, definição, corolário, escólio etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas* (A edição da coleção Os Pensadores possui tradução feita por Marilena Chaui das Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50. Quando a referência for a alguma dessas Cartas, é ela que utilizamos. Quanto às outras cartas, utilizamos a Edição espanhola, traduzida por Atilano Domínguez. Ambas estão na seção de Referências). Por exemplo, (E I, prop. 18, dem.), diz respeito à demonstração da proposição 18 do livro primeiro da *Ética*; (Ep. 50, p. 558), diz respeito à Carta 50 e sua página na edição consultada.

3 Quanto a sua fidelidade ou não a Hegel, seguimos Judith Butler (2012, p. 108 ss.): “As conferências de Kojève sobre Hegel são, ao mesmo tempo, comentários e obras originais de filosofia”, isto é, a apropriação de Kojève no que tange à imagem *acosmista* de Espinosa nas conferências de 1938-9 é certamente hegeliana, apesar de sua leitura da *Fenomenologia do Espírito* (2014) como um todo ser reconhecidamente um projeto filosófico paralelo e autoral.

marxismo, de Žižek (negativo) vs. Althusser (afirmativo) (GAINZA, 2011, p. 285 ss.). Nosso intuito, contudo, é mais singelo que estabelecer um ponto final entre um debate tão complexo e que atravessa gerações da filosofia.⁴ Temos como objetivo balizar a função da *determinação* no interior *somente da filosofia de Espinosa*, tendo em vista a complexidade que acreditamos que tal noção possui.

Pois bem, voltemos ao problema de Espinosa. Por um lado, temos as célebres leituras feitas no período de virada do século XVIII para o século XIX no território alemão. Leituras realizadas por Maimon, Jacobi e, sobretudo, por Hegel. Este era um momento no qual o interesse por Espinosa vivia uma espécie de “disputa sobre seu cadáver”⁵, dadas as reações à chamada Querela do Panteísmo protagonizada pelo próprio Jacobi; e, ao mesmo tempo, a Alemanha também passava por uma profunda releitura da filosofia em geral, efeitos advindos da filosofia transcendental de Kant. Esse momento nos interessa porque esses três pensadores citados têm uma compreensão idêntica com respeito à função da noção de determinação para Espinosa. Todos eles, mas em especial Hegel, se baseiam na suposta declaração espinosana, presente na Carta 50 a Jarig Jelles, de que “toda determinação é negação” – a célebre fórmula enfeitizada⁶ “*omnis determinatio est negatio*”. Tal fórmula, aparentemente deslocada, demasiado geral e inofensiva, produz, pelo contrário, um efeito catastrófico quando aplicada ao

4 Citamos aqui dois estudos que tentam estabelecer muito mais um diálogo entre hegelianismo e espinosismo do que uma completa ruptura, cf. Moder (2017) e Gainza (2011).

5 A frase de Jacobi, presente na célebre obra *Cartas sobre a doutrina de Espinosa ao senhor Moses Mendelssohn*, inauguradora da chamada Querela do Panteísmo diz o seguinte: “Podemos causar, sobre o cadáver de Espinosa, um conflito semelhante ao que ocorreu entre o Arcanjo e Satanás, sobre o cadáver de Moisés” (JACOBI, 1996, p. 133).

6 Tomamos de empréstimo o termo de Y. Melamed (2012). O uso de “enfeitizada” é interessante pois ela demonstra um certo perigo por trás dessa fórmula, que é importante para o pensamento alemão da época.

sistema espinosano, como veremos.

Por outro lado, no entanto, temos uma chamada “revitalização de Espinosa” na França a partir do fim da década de 60 do século xx⁷, que propõe uma interpretação da filosofia espinosana diferente das clássicas e consagradas nos “manuais” de filosofia e que, conseqüentemente, passa também pela noção de determinação. Basta lembrarmos do grande debate ao redor do “maio de 1968” na França, em que um anti-hegelianismo generalizado toma conta dos meios intelectuais. Figura maior desse debate, Gilles Deleuze, que desde seu artigo sobre a diferença em Bergson (1956) já havia explicitado essa estratégia anti-hegeliana – passando pelo texto sobre Nietzsche (1962), sobre Espinosa (2017) e chegando finalmente em *Diferença e Repetição* (2018) como o ponto máximo desse debate⁸ –, propõe uma exclusão total da negação como operador central da diferença, e em paralelo propõe também uma leitura completamente nova de Espinosa. Deleuze remaneja os operadores conceituais espinosanos de modo a livrá-los daquela imagem acosmista por tanto tempo já consolidada, consagrando a noção de *expressão* como a afirmação própria dos modos finitos naquele infinito que os constitui e envolve, não aceitando negação de qualquer natureza em sua constituição.

7 Cf. Knox Peden (2014, p. 7 ss.), onde o autor faz uma espécie de índice completo dos estudos de Espinosa no território francês durante todo o século xx. No nosso caso, nos referimos aos quatro grandes estudos feitos entre 1968 e 1969, que podem ser classificados como a grande virada nos estudos espinosanos, a saber, *Spinoza 1: Dieu* (1968) de Martial Gueroult; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Gilles Deleuze; *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme* (1968) de Bernard Rousset; e *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) de Alexandre Matheron. Não iremos nos demorar sobre todos estes estudos. Para nossa problemática, a proposta de Deleuze é a mais significativa pois confronta diretamente a hegeliana.

8 Exemplarmente, é Michael Hardt quem dá ênfase a estes aspectos da postura de Deleuze diante do hegelianismo. Cf. (HARDT, 1996).

Contudo, levantamos algumas questões: inverter a balança e remover a noção de determinação (entendida por Deleuze também como negação) da filosofia de Espinosa seria condizente com seu texto? Nossa pergunta é similar à que faz Mariana de Gainza (2011, p. 160): estaríamos condenados a ler a filosofia de Espinosa segundo dois polos irreconciliáveis? Nos quais, por um lado, temos a noção de determinação, entendida como negação, como o aspecto central da realidade – ou irreabilidade – dos modos finitos, e, por outro, a noção de expressão, como a afirmação própria dos modos daquele infinito que os constitui e envolve. Haveria uma tensão entre duas linhas heterogêneas no interior mesmo da ontologia de Espinosa? Ou, de outra maneira, usando as palavras de Pierre Macherey (2014, p. 179), seria adequado trocar a fórmula “*omnis determinatio est negatio*” por uma outra, inversa, “*omnis determinatio est affirmatio*”? Há, entretanto, passagens de Espinosa que parecem contradizer ambas, fazendo com que a noção de determinação se torne mais complexa que uma assunção de um dos dois polos. Com base nisso nos propomos a resolver este problema.⁹

9 Deixemos claro, para evitar confusões, que não estamos entrando no problema na maneira como ele se desenvolve em Hegel e em Deleuze. O problema da determinação na *Ciência da Lógica* (2016) e em *Diferença e Repetição* ganha outros matizes, outras ênfases, outras construções que, infelizmente, não podemos analisar neste estudo. Focalizamos apenas nas apropriações que estes autores fazem de Espinosa sobre este tema. Para a maneira como o problema se desenvolve em Hegel, remetemos o leitor ao belo artigo de Lucas Machado (2015) “Determinação e Ceticismo”, em que se busca evidenciar as transformações do conceito no período de juventude e de maturidade do filósofo alemão, período de juventude que não analisamos aqui. Para a maneira como o problema se desenha em Deleuze e em suas relações Espinosa-Hegel, indicamos o texto de Simon Duffy (2006) *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, em que é desenvolvida uma leitura sistemática não apenas do conceito de determinação, mas das próprias diferenças internas entre uma ontologia expressionista e uma ontologia dialética.

Hegel é, sem dúvida, o filósofo que melhor desenvolve o problema da determinação. É de maneira retroativa, aliás, que esse problema toma grande importância para o estudo de Espinosa. Primeiro porque Hegel acredita encontrar em Espinosa alguns princípios absolutamente centrais para a dialética, como o conceito de *causa sui*, a descoberta do infinito positivo e a determinação entendida como negação; e, segundo, porque Hegel tem um enorme sucesso pedagógico em suas *Lições sobre a História da Filosofia* (1955), criando uma imagem de Espinosa que atravessará gerações de filósofos e que terá desdobramentos centrais, por exemplo, nos cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Alexandre Kojève ao fim da década de 1930 – cursos em que participaram, entre outros, Bataille, Merleau-Ponty e Lacan, nomes nucleares para a filosofia e o pensamento¹⁰ do século XX. Essa noção, dizíamos, toma um papel central dentro da própria economia interna do sistema hegeliano. Aliás, dentre outras fontes de influência, Espinosa exerce

¹⁰ O trabalho de Pierre Macherey, *Hegel ou Espinosa* (1979), tem como pano de fundo justamente essa problemática. Segundo o autor: “Não se pode pensar em ler Espinosa hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Espinosa e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” (MACHEREY, 2014, p. 23). No mesmo sentido, Mariana de Gainza atualiza ainda mais essa declaração: “Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de ‘marco instituído de interpretação’, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz à superfície passagens de Merleau-Ponty e Theodor Adorno como exemplos de filósofos marcadamente influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Espinosa um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método espinosana, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “*Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo*” (GAINZA, 2011, pp. 51-7).

um papel de protagonismo, pois para Hegel a suposta fórmula espinosana *omnis determinatio est negatio* “é de importância infinita” (HEGEL, 2016, p. 117). Vejamos como Hegel organiza o sistema espinosano a partir desse princípio e porque ele possui tanto valor.

Hegel acentua este princípio em vários momentos de sua leitura de Espinosa, mas é sobretudo no artigo sobre Espinosa nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica (doutrina do ser)* (2016) que o encontramos de forma mais articulada. O desenvolvimento desse princípio à maneira que Hegel o lê em Espinosa deflagrará o que podemos chamar de “contradição fundamental do espinosismo” (MACHEREY, 2014, p. 149). Nas *Lições* duas passagens sobre isto são centrais:

Deve-se assinalar, não obstante, como algo muito característico e peculiar, que em sua Carta 50 [Espinosa] disse que *toda determinação é uma negação*. Portanto, do fato de que Deus seja a causa do universo, este é também finito, já que aqui se estabelece o universo como algo distinto dele [de Deus], ao lado de Deus. (...). Como Espinosa, com efeito, formula a grande tese de que *toda determinação implica uma negação* e como de tudo, inclusive do pensamento, por oposição à extensão, pode-se demonstrar que seja algo determinado, algo finito, algo cuja essência repousa, portanto, na negação, concluímos que apenas Deus é o positivo, o afirmativo e, portanto, a única substância, e todo o restante, pelo contrário, simplesmente uma modificação dela, nada que seja em-si e para-si (HEGEL, 1955, p. 293, 307).

A primeira passagem diz respeito à natureza do universo (*natura naturata*). Hegel, se utilizando do princípio de que tudo que é determinado implica uma negação, conclui que, pelo fato de Espinosa anteriormente já haver estabelecido Deus (*natura naturans*) como a causa mesma do universo, o próprio universo torna-se parte desta natureza determinada e, portanto, negativa. Neste caso, o

universo diferiria de Deus da maneira como causa e efeito se distinguem – o que não está disforme da letra espinosana, na verdade, em que é bem estabelecida a distinção entre *natura naturans e naturata*. O grande problema desta passagem é a assunção de toda determinação como negação.

A segunda passagem, que possui mais dimensões aliás, serve de complemento à primeira. Nela Hegel condensa uma dedução mesma do sistema espinosano. Primeiro, Hegel assume que pensamento e extensão sejam entendidos como determinados, um em sentido oposto ao outro, e que, portanto, devem ser entendidos como finitos – o que parece se afastar em larga medida da compreensão espinosana de atributo e de coisa finita. Contudo, prossegue Hegel, como podemos então entendê-los como determinações finitas negativas, a conclusão é de que apenas Deus (substância) seria o positivo e afirmativo. Nesse sentido, tudo o que decorresse da essência positiva da substância seria mera modificação sem qualquer dignidade ontológica própria. Em suma, poderíamos resumir esse movimento argumentativo da seguinte maneira: a substância é o ser indeterminado puro, o todo vazio de *diferença*; os atributos são os princípios extrínsecos de determinabilidade da substância, ainda participando de sua essência (algo similar ao *nous* plotiniano); e os modos são o exterior puro, a “fase mais baixa de todas, a individualidade má” (HEGEL, 1955, p. 287), apenas o efeito – que não compartilha da mesma natureza da causa –, sem princípio algum de retorno ao absoluto, são apenas um *esse in alio* (ser em outro) e nunca em si e para si.¹¹

II Como bem nos afirma Morfino: “O modo de Espinosa é caracterizado por um *verschwinden* (desaparecimento) e não uma *aufheben* (suprassunção). Ou seja, um *esse in alio* (ser em outro) que não faz o retorno para si, uma dispersão vã. (...). Apenas através da crítica imanente do modo é que a substância se abre ao conceito, se descobre a si como conceito, por erguer-se a uma estrutura transcendental que forçará a natureza a tornar-se a força espiritual da presença” (MORFINO, 2012, p. 37).

Segundo Yitzhak Melamed (2012, pp. 177-84), não obstante, poderíamos ler esse “princípio espinosista” de que *toda determinação é negação* em três sentidos distintos: como uma afirmação da irrealidade do finito (acosmismo); como um princípio dialético de negação mútua, do infinito para com o finito e do finito para com o infinito (dialética hegeliana); e no sentido kantiano de que o *ens realissimum* (Deus) é o absolutamente determinado e não o absolutamente indeterminado (como é o caso da leitura acosmista), o que nos parece, aliás, uma curiosa proximidade de Kant e Espinosa, como veremos. Sabemos que não é Hegel o primeiro a atribuir a Espinosa o sentido de irrealidade do finito. Primeiro Maimon e depois Jacobi já fazem alusões a isto¹², mas é Hegel quem melhor o desenvolve e quem leva a cabo o princípio.

É interessante que o modelo acosmista seja atribuído à filosofia de Espinosa justamente pela maneira como ele tratou o “ser puro” e tudo isto em contraste com o princípio de toda determinação como negação. Quando Hegel (1955, p. 285) afirma que “ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia”, e que antes de tudo o espírito tem de “banhar-se no éter da substância una” ele demonstra um gesto eleata e neoplatônico de Espinosa – que Kojève radicalizará de forma sem precedentes em sua sexta, sétima e oitava conferências do curso de 1938-39 da *Introdução à leitura de Hegel* (2002). “O modo de pensar de Espinosa consiste em poder renunciar a todo o determinado, a todo o particular, para situar-se somente diante do Uno, para prestar atenção somente a isto” (HEGEL, 1955, p. 285). O ser puro espinosista seria a única realidade efetiva, somente ele seria Deus, e é a partir daí que toda a filosofia começaria, ou seja, em sua tarefa de negar essa realidade e se autodeterminar como em si e para si (HEGEL, 1955, p. 284-5).

12 Não iremos nos deter nas interpretações de Maimon e Jacobi sobre este ponto, pois elas podem ser reduzidas ao ponto de vista hegeliano, que é mais bem desenvolvido. Sobre as passagens de Maimon e Jacobi sobre essa fórmula, de qualquer forma, cf. Melamed (2012, pp. 177-8).

No entanto, por sua própria condição de ser o “ponto de partida” de toda filosofia que se pretende especulativa, Espinosa não teria passado disso: um iniciador, um pioneiro, um momento “pré-conceitual” do absoluto.¹³ Segundo Hegel, a filosofia de Espinosa se instala no Ocidente como o ponto de vista oriental até então ausente na filosofia cristã-ocidental. Que significa ser o ponto de vista oriental? Se lembrarmos da introdução às *Lições*, em que Hegel desenvolve uma discussão em vias de justificar a ausência do pensamento oriental de sua *História da filosofia*, colocando-o como mera introdução ao pensamento filosófico, como o passo anterior à filosofia, encontraremos o mesmo argumento que põe Espinosa como o “início” da filosofia: haveria nessas duas maneiras de pensar, segundo Hegel, uma subsunção do indivíduo, do sujeito, da reflexividade interna constituinte da subjetividade em nome de um objeto absoluto, de um abismo. Em termos históricos, isso se justificaria, pois, para Hegel, é o pensamento cristão que inaugura essa subjetividade, esse aprofundamento e valoração da consciência.

Dessa maneira, podemos ver desde já uma clara distinção hegeliana entre duas “espécies” de pensamento. O pensamento não filosófico-oriental que levaria em si a concepção de unidade do infinito com o finito, do todo com as partes, do uno com o múltiplo etc., todavia abstrato, pois subsume o finito ao infinito, retira do finito sua dignidade ontológica, faz desaparecer o finito frente ao infinito; e o pensamento cristão-ocidental que desenvolveria profundamente uma subjetividade inexistente no mundo oriental, mas que carregaria em si os problemas dos dualismos ontológicos, problemas de ruptura causal entre o criador e a criatura, recaindo também em um nível não especulativo, “não verdadeiro” do pensamento. Grosso modo, podemos dizer que o projeto filosófico de Hegel

13 O que justifica a ausência gradativa de discussões sobre o espinosismo na terceira parte da *Lógica*, justamente a lógica do conceito. A substância de Espinosa não se abre para o conceito. Tal é o esforço hegeliano.

é o de, justamente, tentar compor um pensamento que não apele ao dualismo transcendente, mas que não faça do finito uma realidade efêmera. Uma famosa frase do § 17 do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* resume bem esse gesto hegeliano: “(...) tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2014, p. 32) e é justamente esse gesto que atua na interpretação hegeliana do espinosismo: todo seu esforço é de fazer a substância espinosista dar esse “passo a mais”. Em outras palavras, a postura de Hegel frente à filosofia de Espinosa se mostra crítica principalmente nesse ponto: o espinosismo é uma filosofia da substância e, como tal, é uma filosofia estática que carece de um princípio de movimento interno que a anime, carece de reflexividade, carece de espírito, carece, portanto, de sujeito.

Então, esta filosofia que se põe diante do Uno afirmativo e indeterminado, que, para tanto, sacrifica o particular e o individual – e que não possui nenhum princípio intrínseco de mobilidade, pois a substância espinosana é o “absoluto afirmativo puro” –, passa a apresentar um esboço de movimento, um princípio efetivo de negatividade, a partir da fórmula de que toda determinação é negação. No entanto, aplicada ao espinosismo, ela acaba por instituir duas ordens separadas de realidade. Admitindo uma negação ao menos nas coisas de existência determinada elas deixam de permanecer naquele estado inicial estático frente ao abismo absoluto do positivo, isto é, “junto à matéria vazia e morta, [Espinosa] reconhece um mundo de determinações que vive somente por sua própria negatividade” (MACHEREY, 2014, p. 147).

Esta instituição de duas ordens separadas é melhor explicada por Hegel em uma importante passagem da *Doutrina do Ser*, livro primeiro da *Ciência da Lógica*, que de certa forma também resume a leitura de Hegel:

A unidade da substância espinosista – ou seja, que somente uma única substância é – é a consequência necessária dessa proposição que

a determinação é negação. *Pensar e ser*, ou seja, extensão, a saber, as duas determinações que Espinosa tem diante de si, ele precisou pô-las como uma unidade; pois, como realidades determinadas, elas são negações, cuja infinitude é unidade delas; segundo a definição de Espinosa, a infinitude de algo é sua afirmação. Ele as compreendeu, portanto, como atributos, isto é, como tais que não têm subsistir particular, um ser em e para si, mas são apenas como suprassumidos, como momentos; ou, antes, eles nem lhe são momentos, pois a substância é o totalmente sem determinação nela mesma, e os atributos, como também os modos, são diferenciações que um entendimento exterior faz. – Igualmente, a substancialidade dos indivíduos não pode subsistir frente àquela proposição. O indivíduo é relação consigo pelo fato de que ele põe limites para todos os outros; mas esses limites são com isso também limites de si mesmo. O indivíduo é bem *mais* do que apenas o delimitado para todos os lados, mas esse *mais* pertence a uma outra esfera do conceito; na metafísica do ser ele é um puro e simplesmente determinado; e, contra isso, que o finito como tal seja em e para si, faz-se valer essencialmente a determinação como negação a qual o arrasta no mesmo movimento negativo do entendimento que deixa desaparecer tudo na unidade abstrata, na substância (HEGEL, 2016, pp. 117-8).

O que Hegel faz aqui, novamente, é apresentar a disfuncionalidade deste princípio quando aplicado à ontologia de Espinosa. A substância espinosana foi definida logo no início como aquilo que não comporta limitações, como o absolutamente indeterminado, como o “lodo ontológico”, o ser puro absolutamente positivo. O princípio de que tudo o que for determinado seja uma negação implica uma *contradição insolúvel* ao espinosismo. Para que as determinações fossem negações, elas deveriam vir da própria substância e não de fora (já que a substância única é por definição autossuficiente). Como a substância de Espinosa é o absolutamente positivo de um lado, e ele postula as coisas finitas como negação de outro lado, o que acontece é a destruição do próprio mundo. Não sobra nada. O sistema de Espinosa nesse momento entra em total curto-circuito. Melamed (2012, pp. 181-2) resume com clareza

essa “passagem impossível”: “De acordo com a leitura de Hegel, a afirmação de Espinosa de que as coisas finitas são meras negações do infinito é inexplicável, visto que Espinosa não pode explicar a origem dessas negações”. Para que esse princípio de Espinosa fizesse real sentido, “visto que a negação não pode ser arbitrariamente (ou externamente) introduzida na substância, a substância deve[ria] conter a negação em sua própria essência”. *A substância deveria conter a negação em sua própria essência*. Eis a impossibilidade concreta do espinosismo. Eis o esforço da dialética hegeliana.

Para ser verdadeira, a fórmula espinosista não poderia excluir o mundo, isto é, ser um acosmismo, ela deveria ser uma fórmula dialética. É isso o que Hegel faz quando apresenta a sua versão de interpretação da fórmula, e que ele tanto insiste que Espinosa não alcançou. O finito deve também negar aquilo que o nega. Apenas o movimento duplo de negação conseguiria fazer a passagem de um acosmismo para uma dialética verdadeira. Macherey resume bem essa tensão interna:

Para Espinosa, o negativo é o oposto do positivo, e não pode ser conciliado com ele, mas permanece sempre irreduzível a ele. Deste modo, entre o positivo que não é mais que positivo – e que é ele mesmo uma abstração, já que comporta esta restrição: é a contradição própria do espinosismo que não pode deixar de introduzir a negatividade em sua substância – e o negativo que não é mais que o negativo, não se pode estabelecer nenhuma passagem que torne efetivo o movimento do conceito e permita compreender sua racionalidade intrínseca. Dado que o absoluto é um imediato, não há nada fora dele, ou melhor, fora dele não há nada além de “entes” que só podem ser medidos negativamente, a partir do nada, do defeito da substância que os compõe intimamente e que é causa de sua facticidade (MACHEREY, 2014, pp. 148-9).

Espinosa não chegaria à conciliação do negativo (os seres finitos, os modos) com o positivo (o infinito, Deus). Essa não conciliação, fruto de seu formalismo exagerado, sua imobilidade e sua contradição internas, fazem do espinosismo a filosofia a mais subjugar a realidade do indivíduo, “a realidade que determina, excluída do substancial, está por isso condenada a desaparecer” (GAINZA, 2011, p. 37). O orientalismo de Espinosa – segundo a visão de Hegel sobre o pensamento oriental – aqui se faz presente como nunca. O negativismo de Espinosa não passa de um negativismo não dialético. A tensão entre os opostos nunca é resolvida e a realidade se dissolve em negações determinadas de um lado e o Ser puro de outro. Enfim, o princípio de *omnis determinatio est negatio*, quando aplicado à filosofia de Espinosa, produz efeitos catastróficos.

Como apontamos na introdução, esta imagem de Espinosa é alterada apenas muito tempo depois. Contrapondo-se àquele “marco instituído de interpretação” hegeliano que Macherey e Gainza ressaltam, Deleuze surge como figura central, como aponta Michael Hardt no prefácio à edição argentina do *Hegel ou Espinosa* de Macherey:

É sabido: a presença atual de Espinosa não seria a mesma sem a leitura que dele nos oferece Deleuze, autêntico médium filosófico. Deleuze anuncia em 1969 que sua geração de filósofos franceses foi definida por um “anti-hegelianismo generalizado”. Ele havia recém terminado seu grande livro sobre Espinosa e, sem dúvidas, a alternativa – Hegel ou Espinosa – estava presente em sua cabeça. Deleuze é muito claro: um sim a Espinosa significa um não a Hegel (HARDT, 2014, pp.8-9).

Certamente não queremos afirmar que todo o projeto da filosofia da diferença se reduz à adoção da filosofia de Espinosa. De modo algum. Há uma série de outros filósofos que desempenham um papel central para Deleuze, como Bergson, Nietzsche e Simondon, por exemplo. O que é interessante de reter

dessa tomada de posição “anti-hegeliana” de Deleuze, neste recorte específico de interpretação da filosofia de Espinosa, é o papel que a negação passa a desempenhar. Deleuze tem em vista sua exclusão total. E o remanejamento das relações entre infinito e finito, substância e modo finito receberá uma ênfase maior pela teoria da *expressão* e pela refinada renovação da teoria medieval das distinções.

Assim Deleuze nos apresenta o significado do expressionismo em filosofia:

Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento (DELEUZE, 2017, p. 19).

A dinâmica que vemos aqui ser apresentada por Deleuze diz respeito a uma teoria do desenvolvimento e do envolvimento. Isto é, a novidade espinosana não se passa tanto pelo fato de que os modos “participam” da realidade da substância, mas que também a substância se mantém nesta “participação”. A teoria da expressão é um passo a mais do ponto de vista neoplatônico, onde o absoluto era violentado pela insistência do finito, mas que ao mesmo tempo se mantinham como exteriores, em que o participado sempre mantinha sua pureza (DELEUZE, 2017, pp. 177-8). A causalidade imanente de Espinosa tem seu ponto de maior alcance exatamente neste ponto da expressão, em que o modo existe *na* substância e a substância, da mesma maneira, existe *no* modo. É essa relação recíproca que faz da filosofia de Espinosa uma filosofia imanente e não uma expressão moderna de neoplatonismo.

Por outro lado, a renovação da teoria das distinções é objeto de análise de toda a primeira parte da tese de Deleuze (2017, p. 30):

A expressão se apresenta como uma tríade. Devemos distinguir a substância, os atributos, a essência. A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida. (...). A substância e os atributos se distinguem, mas enquanto cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas enquanto cada essência é exprimida como essência da substância e não do atributo. (...). Uma essência é exprimida por cada atributo, mas como essência da própria substância. (...). É pelos atributos que a essência é distinguida da substância, mas é pela essência que a própria substância é distinguida dos atributos.

Aqui se apresenta, diferentemente da maneira hegeliana, uma forma de compreensão da produção imanente das coisas. É absolutamente imbricada a relação apresentada entre expressão e distinção, como Gainza afirma: “A *expressão* e a *distinção* seriam, então, as chaves conceituais do processo de diferenciação imanente que explica a constituição múltipla e multiforme da realidade” (GAINZA, 2011, p. 162). Para Deleuze, então, tudo se passa em um regime de expressão: a substância se exprime, os atributos são as expressões e a essência é exprimida. E em sua expressão *redobrada*: o atributo se exprime, a modificação é exprimida e o modo é a expressão. E também de distinção: substância e atributos são distintos enquanto o atributo exprime uma certa essência; atributo e essência se distinguem enquanto a essência exprimida é da substância e não do atributo; e substância e essência se distinguem pois esta é exprimida pelos atributos enquanto constituintes da própria substância (e da mesma forma na re-expressão, na redobra da substância). É esta complexa e renovada teoria das distinções que possibilita a Espinosa uma teoria consistente da univocidade do Ser. A ideia de causalidade imanente, motor mesmo de toda essa teoria, é o que permite o remanejamento das distinções em sua dinâmica expressiva. Por isso a

conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa é uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende” ou ainda que “com Espinosa, a univocidade devém o objeto de afirmação pura” (DELEUZE, 2017, p. 63, 71).¹⁴

Ora, esse modo de compreensão da filosofia de Espinosa nos parece, de fato, muito mais próximo à letra *e* ao espírito espinosano que a leitura hegeliana. No entanto, em uma curta passagem de *Espinosa: Filosofia Prática*, que trazemos com fins polêmicos, Deleuze afirma o seguinte: “A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) repousa na diferença entre a *distinção* sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (Carta 50, para Jelles)” (DELEUZE, 2002, p. 96). É curioso ver como Deleuze atribui rigorosamente o mesmo princípio da determinação como negação à filosofia de Espinosa. Autores quase que opostos em suas leituras de Espinosa – Hegel que atribui um acosmismo abstrato, e Deleuze uma filosofia da potência, da afirmação imanente – estranhamente concordam quanto à natureza da noção de determinação em sua filosofia. Vimos acima como a assunção deste princípio faz com que a filosofia de Espinosa se torne algo disfuncional. Contudo, certamente Deleuze se vale de uma estratégia: Espinosa é uma figura central no combate anti-hegeliano, e se Deleuze se utiliza de um mesmo princípio, mas em função inversa, isto significa também um sinal da impotência da filosofia de

14 Postura que em *Diferença e Repetição* toma um tom diferente. Espinosa fez tudo o que era possível com seu aparato conceitual, mas faltou-lhe um elemento para consumir a univocidade do Ser: “Subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos” (DELEUZE, 2018, p. 68). Ou ainda: “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*” (DELEUZE, 2018, p. 397).

Hegel. É uma estratégia de leitura do filósofo de *Diferença e Repetição*.

Mas surge um problema: enfatizar o aspecto afirmativo, que sem dúvida é espinosamente legítimo, é de grande importância, mas manter o princípio de toda determinação como negação talvez comprometa a filosofia de Espinosa, pois o filósofo utiliza, de fato, esta noção na construção de sua obra. Como resolver esta tensão?

* * *

Enfim, busquemos pela fonte. Hegel – e Deleuze, que corroborou em algum sentido com o princípio – extraiu essa passagem da Carta 50 de Espinosa, enviada a seu amigo Jarig Jelles, em que eram tratados vários assuntos: a discordância de Espinosa com Hobbes, uma inovadora compreensão do número e a recusa de Espinosa de descrever Deus como Uno ou Singular (MELAMED, 2012, p. 175). E, em certo momento, Espinosa discute o problema da determinação de uma figura em um plano geométrico:

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*et determinatio est negatio*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. (ESPINOSA, 1988, Ep. 50, p. 558).¹⁵

15 As traduções das cartas de Espinosa (1988) são nossas.

O que vemos aqui é o seguinte: é Hegel quem faz da passagem *determinatio est negatio* um princípio, uma chave de leitura de toda dedução ontológica de Espinosa e, posteriormente, de sua própria filosofia. É importantíssimo ressaltarmos a torção que Hegel faz nesta passagem. Notemos que Espinosa escreve: “*No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação (...). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação*”. Espinosa é muito claro ao dizer que se tratava do *problema da figura* e não da determinação *em geral*. A generalização que faz Hegel, acrescentando um *omnis* (toda) à afirmação de Espinosa altera integralmente seu sentido.

Ora, não há nada de errado com este princípio em si mesmo. Ele é um ponto de vista, talvez um signo maior de uma estratégia, de uma tomada de posição. Ele é, com efeito, absolutamente central para o próprio desenvolvimento da dialética hegeliana. Vimos que Hegel o radicaliza até o ponto da “negação da negação” e o compreende, assim, como a verdadeira afirmação, o ponto de abertura do espírito ao conceito. E, talvez, seja justamente nessa radicalização que se encontra o principal contraste entre Hegel e Espinosa. É pela reinterpretação e readequação dessa passagem, tomando-a como um princípio, que Hegel pode chamar Espinosa de “precursor da dialética”, “iniciador da filosofia”, “acosmista”.

Contudo, reiteramos, esse princípio é hegeliano e não espinosano! Parece-nos, na verdade, que este princípio é totalmente estranho à filosofia de Espinosa. Como Espinosa não fala em momento algum que “toda determinação é negação”, não fala que “toda determinação é afirmação”, nem exclui essa noção de sua filosofia, como veremos adiante, parece-nos, então, que algo foi negligenciado. Até mesmo Deleuze, que é sem dúvida o autor mais importante para a revitalização contemporânea de Espinosa, parece deixar escapar essa noção. Ao invés de retomá-la na letra espinosana e ver de fato sua função, ele decide por reduzi-la ao estatuto de abstração e ficção e utilizar apenas as noções de expressão e distinção como conceitos-chave da ontologia do autor da *Ética* (2016). Nossa

tarefa é, portanto, ver a função própria da determinação em Espinosa e, como Gainza (2011, p. 162) apontou, perguntar-nos se expressão e determinação são noções, de fato, excludentes.

OS SENTIDOS DA DETERMINAÇÃO EM ESPINOSA

Nossa hipótese inicial é a de que a noção de determinação possui uma espécie de polissemia para Espinosa. Acreditamos que para o filósofo holandês há três sentidos de *determinari* (ser determinado): 1º) *determinari* significa *incitari ad operandum* (ser incitado a operar), quer dizer, “produzir um efeito determinado e necessário” a partir de uma causa qualquer; 2º) *determinari* significa *realitas* (realidade), ou seja, significa nesse sentido “todas as articulações internas necessárias que constituem o ser de uma essência” e que se opõe à ideia de contingência; 3º) *determinari* significa *terminari* (ser terminado), ou seja, “possuir um limite, pelo qual uma essência singular se diferencia de outras do mesmo âmbito que ela” (CHAUI, 1999, p. 274). Tomando essa contribuição de Chauí como fio condutor, convém buscarmos no texto de Espinosa onde se encontram cada um desses sentidos e como eles se articulam entre si e no conjunto de sua ontologia.

O primeiro momento em que o conceito de determinação aparece na *Ética* é na definição 7 do primeiro livro, a definição de coisa livre. Nela lemos o seguinte: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2016, E, I, def. 7). Como a própria definição é dividida em dois momentos, é importante que também a analisemos em dois momentos, pois toda a confusão com o conceito de determinação está em sua referência ora à substância ora aos modos.

A primeira metade da definição, então, diz respeito à coisa livre: “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que *por si só é determinada a agir*”. Aqui, certamente Espinosa está falando de Deus¹⁶, que neste primeiro sentido, é determinado. A determinação divina neste sentido não é exatamente *ser incitado a operar*, mas *ser incitado a agir*. Pode parecer contraditório dizer que algo é incitado a agir em Espinosa, visto que ação sempre diz respeito a uma potência interna. Mas é justamente isso. Deus é determinado a agir *por força de sua própria natureza*. A concepção divina como *causa sui* é o que permite a Espinosa fazer esse tipo de afirmação. A proposição 17 da *Ética* é o exemplo mais claro disto: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. E parte de sua explicação: “Não pode existir, pois, fora dele [de Deus] nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 17, dem.). Nem Deus está isento da determinação de sua própria natureza. Espinosa discute longamente no escólio desta mesma proposição com aqueles que consideram intelecto e vontade como atributos da essência divina. Nestes casos, Deus se encontra, ao menos por algum momento, “indeterminado” por sua vontade. No caso de Espinosa, pelo contrário, a própria necessidade da natureza de Deus o determina a agir. Por conta disso, é da própria perfeição da natureza divina que não há causa externa ou interna que o leve agir, mas tão somente ele mesmo. Deus, neste sentido é autodeterminado por sua própria natureza.

Por outro lado, a segunda metade da definição afirma: “diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar

16 Sabemos que todo o esforço da *Ética* é fazer com que, no fim das contas, esta definição caiba também aos modos finitos. O progresso da *Ética* nada mais é que a descoberta de que os modos também podem ser livres e, conseqüentemente, incitar a si próprios a se determinar. A *Ética* v nada mais é que a tentativa de provar a possibilidade de autodeterminação dos modos finitos.

de maneira certa e determinada”. Aqui, ainda nos encontramos naquele primeiro sentido da determinação. O sentido causal. Mas, desta vez há uma diferença muito simples. Espinosa afirmou acima que não há causa externa ou interna que determine Deus a agir. Neste segundo caso é o contrário. Os modos são as coisas que possuem uma causa que as incita a operar. A proposição 26 da *Ética* é central para entender esta relação: “Uma coisa que é determinada a operar de alguma maneira foi necessariamente assim determinada por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode determinar a si própria a operar” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 26). Neste sentido, Deus determina a si mesmo a agir, mas também determina os modos a operarem de maneira certa e determinada. Neste caso, não há nenhuma relação negativa, como o próprio Espinosa afirma na demonstração desta mesma proposição: “Aquilo pelo qual se diz que as coisas são determinadas a operar de alguma maneira é necessariamente uma coisa positiva” (2016, E, I, prop. 26, dem.). Em ambos os casos, a causa direta da determinação é Deus. Mas há também a determinação dos modos finitos pelos próprios modos finitos. E é a proposição 28 que apresenta esta relação: “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e operar por outra causa que também é finita e determinada (...) e assim por diante, até o infinito” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 28). Neste caso, os modos participam de uma espécie de relação simultânea em uma cadeia causal infinita, em que todos têm sua existência determinada a operar por outros e assim por diante. Aqui, mantém-se o sentido de determinação como incitação à operação. Com a diferença de que é na realidade da duração que esta determinação se institui, e não à realidade eterna.

O segundo sentido de *determinari* é o de *realitas*: “as articulações internas que constituem o ser de uma essência”. Cabe aqui também dividirmos esta compreensão primeiro com relação à substância e depois com relação aos modos.

No primeiro caso, a definição mesma de Deus nos dá os indícios necessários para compreender o sentido da determinação enquanto realidade divina.

Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. *Explicação*: Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação (ESPINOSA, 2016, E, I, def. 6).

Aqui fica patente a natureza de Deus como absolutamente complexa. Deus é uma substância que consiste de infinitos atributos, portanto, parece errôneo dizer, como queria Hegel, que os atributos são condições *extrínsecas* de determinabilidade à “matéria disforme e morta”, à substância pura. Não parece sequer correto usar o termo “puro” à substância. Se recorrermos à definição de atributo onde Espinosa diz que “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como *constituindo sua essência*” (2016, E, I, def. 4, itálicos nossos) isto fica mais evidente. A natureza da substância é de ser *constituída* por uma infinidade de atributos infinitos em seu gênero. Já vimos acima que o atributo é a expressão de uma essência eterna e infinita, que não é a sua, mas da própria substância que ao mesmo tempo se exprime em seus infinitos atributos. Essa atividade expressiva do atributo, que Espinosa afirma como sendo constituinte da essência da substância é uma determinação, entendida enquanto *realitas*. Os atributos têm, portanto, um alcance ontológico de “determinantes”, não no sentido predicativo de acrescentar determinações, acrescentar “ser” à substância de maneira extrínseca e negativa, mas, pelo contrário, de constituírem intrinsecamente o ser da substância. Quer dizer, não há um momento puro

ou vazio da substância, para num segundo momento ela ser “preenchida” por determinações. Ela é *sempre-já* determinada, dotada de uma torção primordial que a constitui. *A substância espinosana não é, definitivamente, sujeito de inerência de predicados.*¹⁷ Esse movimento é interno, imediato e necessário. Vimos que é da natureza da substância determinar-se a si mesma a agir, e em consequência, determinar todas as suas infinitas modificações. No limite, é apenas isso que é a substância: o absolutamente infinito em ato, um autoengendramento de si mesma, literalmente, enquanto *causa sui*.

Nesse esquema, no entanto, poder-se-ia objetar algo que corrobora com a interpretação intelectualista, que inclusive é o aporte textual de Hegel. Falamos da Carta 9, onde Espinosa escreve o seguinte: “Por atributo entendo a mesma coisa [que por substância], a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza” (ESPINOSA, 1988, Ep. 9, p. 527). Parece haver aqui um problema. Muito mais claramente que na definição de atributo da *Ética*, essa passagem dá a entender que é o intelecto (um modo) que atribui à substância esses atributos, o que os faria serem um princípio extrínseco de determinação e a substância seria, de fato, esse vazio positivo indeterminado. No entanto, pensamos que ler essa passagem como se o *intelecto* aí presente fosse o humano (finito) seja incorreto. Acreditamos que este intelecto de que fala o filósofo de Haia é o mesmo intelecto da proposição 16: “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitos modos (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito)” (ESPINOSA, 2016, E, I,

17 Como emblematicamente diz Gainza: “O que é, em definitivo, a mesma ‘falência espinosana’ que Bayle denunciava horrorizado: as coisas que são incompatíveis não podem coincidir no mesmo sujeito; mas segundo Espinosa, todas as coisas que existem no mundo são em Deus; quer dizer, Deus reúne nele todas as contrariedades que cindem a existência múltipla das coisas finitas; logo: Deus não pode ser um sujeito! Em outras palavras, Espinosa destrói nossa ideia de Deus” (GAINZA, 2011, p. 85).

prop. 16). Aqui, se trata de um princípio de inteligibilidade, o intelecto enquanto estrutura, enquanto conjunto de todas as ideias verdadeiras. Como dissemos acima, Espinosa compreende a substância como o ente absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Afirmar, portanto, que um intelecto, isto é, aquele gênero de conhecimento que compreende as coisas por sua essência íntima, sem mediação nem operação alguma (ESPINOSA, 2016, E, II, prop. 40, esc. 2), nada mais é do que afirmar a própria inteligibilidade da ordenação e conexão eterna das leis da natureza, de sua constituição e necessidade infinita de ação.

Dessa maneira, o sentido de ser determinado enquanto *realitas* nos parece integralmente coerente com o texto de Espinosa – Deus é determinado pois é *constituído* de infinitos atributos infinitos, os quais se exprimem em infinitos modos, atributos tais que não são predicados externos colocados na substância, mas expressões mesmas de sua essência.

Agora, vejamos este sentido de determinação enquanto *realitas* nos modos. Na proposição 15 da primeira parte da *Ética*, Espinosa afirma que tudo o que existe, existe em Deus. Além disso, na proposição 25 ele afirma que Deus é causa eficiente imanente também da essência de todas as coisas, pois “dada a natureza divina, dela se deve necessariamente deduzir tanto a essência quanto a existência das coisas. E, para dizê-lo em uma palavra, no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas” (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 25, esc.). Deus causa a si mesmo, então, de maneira afirmativa, eficiente e imanente, e essa maneira é idêntica com relação aos modos – a univocidade do ser. O primeiro momento de constituição da essência modal será, então, de ser uma afecção divina infinita.

Toda a sequência produtiva é decorrente, como vimos, da potência absoluta da natureza divina, através da potência de seus atributos modificados por

uma modificação também infinita em partes extensivas. Como sabemos também, nem todo modo é finito. Isto significa, portanto, que nem toda determinação modal é finita, isto é, que não se pode falar em determinação enquanto negação no nível *constitutivo* da essência dos modos, sejam agora infinitos ou finitos, pois todos decorrem da mesma gênese de potência. O que acontece é uma distribuição intensiva entre os modos nas relações de movimento e repouso, ou seja, *da potência dos atributos de Deus afetados por uma modificação eterna e infinita* (suas leis mesmas de produção) *seguem infinitos modos finitos*, é esta relação que é explicada pela proposição 28 da parte I da *Ética*, isto é, Deus é causa, mas seu ser não *pertence* à essência modal, esta é constituída pela potência modificada do atributo em relações determinadas e intensivamente definidas.

Os modos, então, se mantêm tendo Deus como causa, mas são uma *expressão determinada* de certo atributo divino modificado.¹⁸ A ontologia de Espinosa desagua, portanto, em uma concepção de realidade modal como essa relação de imbricação, combinação, composição e decomposição que será constitutiva de sua essência, por isso determinação tem esse sentido. Uma coisa é articulada internamente por um conjunto infinito de coisas que se organizam pela manutenção desta mesma coisa. Entendemos, então, por que Espinosa diz que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (ESPINOSA, 2016, E, III, prop. 7), isto é, perseverar em seu próprio ser será a essência da coisa porque todo o esforço por manter-se no ser é manifestação mesma da essência. O esforço é manifestação afirmativa do ser da coisa. Daí, que possamos concluir que

18 Esta tese é amplamente desenvolvida por Gainza (2011). Entender o modo finito como atravessado por afirmações e negações simultâneas é o esforço maior de seu trabalho. Por isso sua tentativa de explicar o modo finito como uma *determinação expressiva*. Tese com a qual estamos de acordo e aqui seguimos.

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. *Demonstração* (...) pois a definição de uma coisa afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência, ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nada nela que possa destruí-la (ESPINOSA, 2016, E, III, prop. 4, dem.).

Ora, disso se segue que a determinação, nesse sentido constitutivo da essência dos modos finitos, nada mais é que as próprias articulações da coisa enquanto esse esforço por permanecer em seu próprio ser, articulações tais que, pela própria natureza do finito, serão de composições e decomposições com outros modos finitos, também afirmando sua própria essência. Nesse ponto, portanto, os dois primeiros sentidos da determinação, tanto para a substância quanto para os modos é absolutamente afirmativa. A articulação entre a essência e sua reciprocidade com a coisa garante que a determinação seja afirmação, seja ela infinita, seja ela finita. Por isso, podemos compreender que “determinar é reconhecer a determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum*), pelas articulações internas (*realitas*), pelos seus efeitos necessários (*causa efficiens*) e, no caso dos modos, por sua diferenciação singular (*terminari*)” (CHAUI, 1999, p. 274).

Ora, nós apresentamos apenas as acepções de determinar enquanto determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum* e *causa efficiens*) e pelas articulações internas (*realitas*). Propositamente. Pois é justamente aquela concepção de determinação presente na Carta 50 que será a determinação enquanto *terminari*, isto é, externa. E agora aparece a diferença central: tanto Deus como os modos são determinados, mas apenas os modos são *terminados*. Então, o último sentido da determinação diz respeito aos modos e somente a eles. E é nessa acepção que a negação toma um sentido, de fato, importante na economia interna da *Ética*.

Relembremos um trecho-chave da Carta 50: “Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser” (ESPINOSA, 1988, Ep. 50, p. 558). Agora essa passagem se torna clara. Essa determinação enquanto indicação de limite externo da coisa não pode, obviamente, indicar o seu ser que, como vimos, é sempre afirmação da própria essência da coisa, o limite positivo é sempre ação. Por isso, entre a determinação da essência (interna) e a determinação da existência de um modo finito (externa) há uma relação, mas ela é dada em sentidos diferentes:

não são as “mesmas coisas” as que são determinadas em um e em outro caso, ou, ao menos, as mesmas coisas são determinadas de pontos de vista diferentes. Em um caso, uma coisa finita é determinada enquanto sua essência, segundo a qual tende indefinidamente a perseverar em seu ser; enquanto, no outro caso, é determinada enquanto sua existência, em condições que a limitam. Tal é justamente a situação particular das coisas singulares: têm uma essência própria, que está dada nelas, e na qual a substância se exprime “*certo et determinato modo*”, e existem na exterioridade em um encadeamento interminável que as une a todas as outras coisas (MACHEREY, 2014, pp. 214-5).

Compreende-se, então, a função negativa da determinação que Espinosa mencionara na Carta 50. Ela é, ao mesmo tempo, diferenciação de essências singulares e forma de coexistência dos seres particulares. No primeiro sentido, a negação traça um contorno que distingue uma essência de outra (o regime extensivo). Mas, o contorno, como vimos, não diz respeito à essência da coisa, não é ato de produção. Ele se refere apenas ao que a ela não pertence. Ou seja, a negação aqui é aquele limite “exterior”, isto é, a atividade de “contornar a *figura*”, estabelecer, a partir da própria afirmação da essência mesma dessa coisa, o que dela não faz parte e do que dela não se afirma enquanto *conatus* próprio de si, já

que o limite de fato é marcado justamente por esse *conatus* ou potência de ação. Neste sentido, Espinosa está em perfeito acordo com seu sistema. A conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa e a univocidade são objeto de pura afirmação” faz total sentido do ponto de vista da determinação interna da essência da coisa. No entanto, a negação não é um mero abstrato ou uma ficção, ela exerce uma função central na delimitação da coisa finita do ponto de vista de sua *existência*, que permite a distinção entre singulares e não um mundo disforme.

No segundo sentido, “a negação interdita que se possa compreender qualquer um deles sem referi-los a todos os outros com os quais mantém relações internas necessárias” (CHAUI, 1999, p. 275). O exemplo maior desse sentido de negação está presente na Carta 32 a Oldenburg:

Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accommodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*contrariantur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. (...). Por exemplo, enquanto o movimento das partículas da linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo etc., serão considerados como uma parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 545).

Em virtude da natureza dos corpos como uma proporção específica de movimento e repouso e como uma potência de ser afetado, a própria variação infinita da natureza obriga seus membros a se relacionarem, isto é, deixarem

uma marca e serem marcados pelos infinitos encontros a que estão submetidos. Quando há um vínculo ou conexão completamente coerente entre várias partes extensivas, elas mesmas singulares, haverá então a formação de um novo “todo”, isto é, um novo indivíduo mais complexo. Esta é a explicação da natureza do sangue: considerados apenas em si mesmos, a linfa e o quilo possuem certa proporção de movimento e de repouso que é *sua*, que marca sua singularidade extensiva como expressão de uma essência singular. Agora, quando estas duas singularidades entram numa relação tal que elas mantêm certa proporção de movimento e repouso, elas passam a exprimir também outra essência singular, no caso, o sangue. Neste sentido, elas são ditas “todo” enquanto estão em uma relação em que elas formam um só conjunto, e como “parte” enquanto elas formam, junto de outras e na medida do possível, um todo maior que também faz parte de outro conjunto, até o infinito.

Mas, este exemplo fica ainda mais interessante quando Espinosa nos pede o seguinte exercício: “Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida, ou lhe comunica seu movimento etc.” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). O exercício é claro. Nós que víamos apenas “de fora” estas relações, ou seja, que víamos o sangue como uma “totalidade”, somos convidados agora a “adentrar” no sangue para notar como a perspectiva se altera. Assim prossegue o filósofo:

Esse vermezinho vivendo no sangue, *como nós vivemos numa parte do universo*, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos aos quais as partes pudessem trans-

ferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue (...). E assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546, itálicos nossos).

Submerso em sua própria condição de ser parte de algo maior, o vermezinho não poderia compreender todas as conexões que fazem com que aquilo que ele experiencie seja também uma parte imersa em outra ainda maior. Como a experiência do vermezinho está condicionada pelas partes do sangue, para ele todas elas aparecerão como “todos” independentes, isto é, ele não compreenderia as razões de conexão e comunicação das coisas na natureza na qual ele está imbricado.¹⁹ Espinosa, ademais, se refere a nós do mesmo modo: “assim como nós vivemos numa parte do universo”. Ora, o esforço por fazer do humano uma parte da Natureza como qualquer outra é o esforço de fundo da *Ética*. Assim como o vermezinho vê as partes como um todo por sua própria condição de parte, também nós, que somos partes da Natureza, experienciamos coisas como um todo embora estas também sejam partes.

19 Remetemos o leitor às belíssimas páginas de Mariana de Gainza sobre a perspectiva do vermezinho no sangue. Inspirada por uma passagem d’*A Montanha Mágica* de Thomas Mann, ela esclarece como nossa experiência está condicionada por nossas conexões, visto que também somos partes de um todo maior e que passamos por afecções que nos alteram de maneira singular, o que faz com que sejamos essências singulares existentes em ato. Cf. (GAINZA, 2011, pp. 232-5).

Contudo, a parte mais importante deste trecho é a final. O sangue não conta apenas com sua própria relação característica, como se fosse um ser isolado. O sangue conta também com infinitas outras causas eficientes transitivas que o afetam e que são por ele afetadas. Daí que Espinosa conclua que “todos os corpos estão circundados [limitados, determinados, negados] por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). Por isso, todo corpo deverá ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu próprio todo e se vincula (se compõe ou decompõe) com o resto, “e como a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações” (ESPINOSA, 1988, Ep. 32, p. 546). Ou seja, aqui se estabelecem as relações imbricadas da determinação enquanto essa concepção de limite; todas as coisas finitas, no regime de existência na duração, participam dessa relação entre ser ao mesmo tempo todo e parte em infinitas relações possíveis, tanto quanto suas potências suportarem. Embora sejam determinadas intrinsecamente a perseverar, são necessariamente determinadas extrinsecamente a manter relações tanto com coisas que as limitam e negam quanto com outras que as compõem. Daí que o fato de “que as coisas singulares não existam na eternidade, senão no movimento incessante e mutável de relações extrínsecas no curso das quais aparecem e desaparecem, não afeta em nada a eternidade de sua essência, que é seu esforço imanente a perseverar em seu ser” (MACHEREY, 2014, pp. 214-5).

Dito tudo isso, agora temos condições de entender perfeitamente duas passagens centrais de Espinosa que poderiam parecer, a um primeiro olhar, uma confirmação do princípio hegeliano de que *omnis determinatio est negatio*. A primeira, do finito enquanto negação, e a segunda, de Deus como indeterminado:

Na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se,

portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita (ESPINOSA, 2016, E, I, prop. 8, esc. 1, p. 53).

[Deus] deve ser concebido somente como infinito e não como determinado. Com efeito, se a natureza desse ente fosse determinada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites (*terminos*) esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição (ESPINOSA, 1988, Ep. 35, pp. 551-2).

Ora, no primeiro caso Espinosa não diz que ser finito é ser uma “negação completa”, mas sim uma negação *parcial*. Isso significa, então, “que há algo que se afirma e algo que se nega *em simultâneo*” (GAINZA, 2011, p. 186, itálicos nossos) nos modos finitos. E agora podemos muito bem entender o que se afirma e o que se nega em simultâneo. A afirmação diz respeito à constituição mesma da essência, da determinação do modo em sua busca por perseverar em seu ser, por manter aquela latitude que sua essência comporta; e a negação diz respeito ao caráter limitado e necessariamente imbricado entre infinitos modos, em suas relações de composição ou decomposição na existência extensiva.

Assim, “concretamente, a negação compete ao caráter *finito* das coisas singulares, enquanto a afirmação se refere ao fato de que se trata de entes realmente existentes, ou seja, *modos* de uma substância infinita que só é em suas modificações” (GAINZA, 2011, p. 186). Enquanto *modo* é afirmação, e enquanto *finito* possui relações negativas necessárias. Agora, como vimos, a negação em seus dois sentidos possíveis para Espinosa não diz respeito ao ato constitutivo da essência. Por isso a ontologia espinosana se mantém plenamente como uma filosofia da afirmação, mas que dá à negação um lugar necessário na existência mesma dos modos finitos. Rousset, neste sentido, afirma que “não se deve compreender por isso que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo

constituído pelo ser da substância da qual ele é uma parte” (ROUSSET, 2000, p. 21). Ora, a negação é constitutiva da limitação, no campo da existência, dos modos finitos, mas, de modo algum, de sua essência, que é invariavelmente o esforço por permanecer em seu ser. Por isso, podemos dizer que as noções de determinação e expressão não são de modo algum excludentes. Gainza (2011, p. 169) chega a definir o modo finito como uma *determinação expressiva* ou uma *expressão determinada* e nos parece correto, entendendo agora perfeitamente os campos e os momentos em que afirmação e negação são chamados à causa na dimensão real dos modos finitos. Em outras palavras, *é a substância que se exprime, mas ela se exprime de modo certo e determinado, o modo finito é então a expressão determinada, ou seja, uma parte, da potência infinita da substância.*

Da mesma maneira podemos compreender a segunda afirmação, de que Deus não é determinado. Ora, obviamente, Deus, considerado *absolutamente*, não será determinado no sentido de “limitado”. Ser limitado diz respeito apenas ao caráter *finito* da realidade; Deus, o absolutamente infinito, só poderá ser considerado, coerentemente, como “indeterminado”, nesse sentido muito específico. Por isso, a primeira definição da *Ética* de que a “causa de si é aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (ESPINOSA, E, I, def. 1) tem de ser entendida em todas as suas consequências. É por conta desse princípio que podemos entender Deus como *determinado intrinsecamente*: sua essência constituída de infinitos atributos infinitos; e *sem ser limitado por nada*, isto é, ser o ente absolutamente infinito, plano de imanência da existência múltipla da infinidade de modos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos assim ter apresentado o caráter complexo que a noção de determinação possui. Ela não é simplesmente redutível a uma *omnis determinatio*

est negatio, nem a seu contrário *omnis determinatio est affirmatio*, e tampouco uma noção a ser abandonada do sistema espinosano. Para Espinosa, *determinatio est affirmatio* e é também *negatio*. As diferenças entre os sentidos atribuídos à determinação são sutilmente deslocadas pelo filósofo. E tal função, juntamente com a noção de expressão, compõe o núcleo duro do que podemos chamar de “doutrina dos modos finitos” ou da realidade do singular. Longe de ser uma filosofia acosmista, Espinosa confere uma dimensão afirmativa ao modo finito. Mas, longe também de ser uma figura da bela alma, a filosofia de Espinosa comporta uma dimensão conflitiva da existência. Em uma grande reviravolta, parece-nos, na verdade, que a grande recusa de Espinosa diz respeito à teleologia, e não necessariamente a essa entidade chamada “negação”, ou, ao aspecto conflitivo do real: o espinosismo seria então uma explicação de um processo produtivo sem *Aufhebung*?²⁰

Enfim, encerramos nossa polêmica com uma pequena fórmula de Matheron (1988, p. 11) que parece resumir bem nosso esforço: “[Para Espinosa] a contradição lógica (...) devém conflito físico”. Quer dizer, acreditamos que é possível pensar aberturas, rupturas e resistência como condições necessárias de existência mesmo no interior de uma filosofia essencialmente afirmativa. Basta, no caso de Espinosa, que abandonemos uma lógica opositiva e abracemos uma física dos fluxos e dos conflitos.

20 Que, no fim das contas, parece ser também a mesma intenção de Deleuze, através de outros meios, quando resgata também Bergson e Nietzsche no intuito de recusar o modelo teleológico da *Aufhebung*: “a negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge em consequência com a afirmação ou ao lado dela, *mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo* – dessa potência ou dessa “vontade” que engendra a afirmação e a diferença na afirmação (DELEUZE, 2018, p. 85). Não é que a negação não tenha função, essa função simplesmente é secundária. A afirmação sem meta, e não a mediação dialética, é o ato que põe a essência.

THE SENSES OF *DETERMINATION* IN SPINOZA:
AFIRMATION, NEGATION
AND CONSTITUTION OF THE FINITE

ABSTRACT: This study has as main objective an analysis of the concept of determination in Spinoza's philosophy. Historically, Spinoza's thought was assimilated to *an acosmist philosophy*, that is, a philosophy that denies the reality of finite things in a world where only God or substance would be real. This interpretation is consolidated with the Hegelian considerations in his *Lectures on the History of Philosophy* and in the *Science of Logic*, in which Hegel reads the entire Spinozist system through the *omnis determinatio est negatio* principle. First, our study presents the contemporary consequences of this Hegelian reading; then we analyze the Hegelian interpretation and some contributions of Deleuze regarding the concept of determination in Spinoza; and, finally, we analyze in the Spinoza's text the role that the concept of determination plays and how it distances itself from the established Hegelian reading framework that "*omnis determinatio est negatio*".

KEYWORDS: Spinoza, Determination, Affirmation, Negation, Finite Modes.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. (2012). *Sujetos del Deseo*. Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- CHAUI, M. (1999). *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa* – vol. 1 Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELEUZE, G. (2018). *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. (2017). *Espinosa e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34.

- _____. (2002). *Espinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta.
- _____. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- DUFFY, S. (2006). *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltda.
- ESPINOSA, B. (1988). *Correspondencia*: Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2016). *Ética*: demonstrada segundo a ordem geométrica. trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim/português. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2004). *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.
- GAINZA, M. (2011). *Espinoza: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: EDUSP.
- GUEROULT, M. (1968). *Spinoza. I: Dieu*. Paris : Aubier-Montaigne.
- HARDT, M. (1996). *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2014). “Leer a Macherey”, in: MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 7-16.
- HEGEL, G.W.F. (2016). *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser – vol. I*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- _____. (2014). *Fenomenologia do Espírito*. 9ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- _____. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: Tomo Tercero. México D. F. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JACOBI, F. H. I (1996). *Cartas a Mendelssohn; David Hume; Carta a Fichte*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores.

- KOJÈVE, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.
- MACHADO, L. N. (2015). “Determinação e Ceticismo: algumas considerações, a partir do problema do ceticismo, sobre Hegel, suas concepções de determinação e sua interpretação da filosofia de Espinosa”, in: *Cadernos Espinosanos*, (33), pp. 115-159.
- MACHEREY, P. 2014. *Hegel o Spinoza*. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón.
- MATHERON, A. (1988). *Individu et Communauté chez Spinoza*. 2ª Ed. Paris: Minuit.
- MELAMED, Y. (2012). “‘Omnis determinatio est negatio’: Determination, Negation, and Self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel”, in: FÖSTER, E.; MELAMED, Y (eds.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, p.p 175-196.
- MODER, G. (2017). *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*. Illinois: Northwestern University Press.
- MORFINO, V. (2012). “The Misunderstanding of the Mode. Spinoza in Hegel’s Science of Logic (1812-1816)”, in: SHARP, H.; SMITH, J. E. (eds.). *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*. London – New York: Bloomsbury Publishing Plc, pp. 23-41.
- PEDEN, K. (2014). *Spinoza contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press.
- ROUSSET, B. (2000). “Regard Spinoziste sur la Lecture Hegelienne du Spinozisme”, in: *L’Immanence et le Salut: Regards Spinozistes*. Paris: Kimé, pp. 15-28.
- SAFATLE, V. (2016). “A Diferença e a Contradição: A Crítica Deleuzeana à Dialética e as Questões da Dialética a Deleuze”, in: *Discurso*, 46 (2), pp. 123-160.

A QUEDA:
UM ENSAIO SOBRE O *DISCURSO DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA*
A PARTIR DE M. CHAUI E J. SARAMAGO

Newton de Andrade Branda Junior¹
Doutorando em Filosofia, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
branda@usp.br

RESUMO: O presente ensaio apresenta como ponto de partida o conto *Cadeira*, do escritor português José Saramago, para ilustrar a contínua atualidade do estudo *Amizade, recusa do servir* da professora e filósofa Marilena Chaui, publicado em 1982 pela editora Brasiliense como posfácio da obra *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie. Nossa intenção é partir da alegoria saramaguiana da queda da ditadura salazarista em Portugal para mostrar como o pensamento de La Boétie, especialmente quando analisado por Chaui, trespassa incólume séculos inteiros chegando até a contemporaneidade europeia e brasileira e que possíveis caminhos alternativos a este sistema podem se apresentar.

PALAVRAS-CHAVE: Étienne de La Boétie, Marilena Chaui, José Saramago, servidão voluntária, autoritarismo, filosofia política.

1 Bacharel em Comunicação Social (PUC-SP), especialização em Educação (PUC-SP), mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP) e doutorando em Filosofia (USP).

Ainda não se recostou. O seu peso, mais um grama menos um grama, está igualmente distribuído no assento da cadeira. Se não se mexesse, poderia ficar assim a seu alvo até ao pôr do Sol, altura em que o Anobium costuma recobrar forças e roer com vigor novo. Mas vai mexer-se, mexeu-se, recostou-se no espaldar, pendeu mesmo um quase nada para o lado frágil da cadeira. E ela parte-se.

(J. SARAMAGO)

O conto “Cadeira”, do escritor português ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1998 José Saramago (1922-2010), publicado originalmente em 1978, relata em minuciosos detalhes o tempo entre o momento em que um homem começa a se sentar em uma cadeira e sua subsequente queda devido à quebra de um dos pés do móvel em consequência da corrosão feita por carunchos (nominados pelo autor como *Anobium*, espécie originária da Europa e presente na região onde hoje se encontra Portugal²). A narrativa, que se dá como que em câmara

² *Anobium punctatum* (De Geer, 1774). In: Fauna europaea. Berlin: Museum für Naturkunde. Disponível em: <https://fauna-eu.org/cdm_dataportal/taxon/35b617e2-9e14-4989-9cf0-1b2a0addede2>. Acesso em: 24 jul 2021.

lenta dada a quantidade de informações, comparações e referências que acompanham a queda, remete, de forma alegórica, ao fim da ditadura de António de Oliveira Salazar³, que foi chefe de governo em Portugal de forma autoritária e com inspirações marcadamente fascistas entre 1932 e 1968, ou seja, por 36 anos. A sensação de um acontecimento visto em câmara lenta, gerada pela detalhada e, por vezes, prolixa descrição do movimento de queda da personagem (“um homem velho”), remete imediatamente ao longo período do governo salazarista e ao alívio por seu término.

Os motivos que levaram Salazar ao poder e, principalmente, que o mantiveram lá por tanto tempo são muitos e não cabe aqui neste ensaio entrarmos no campo político-histórico português especificamente. Mas podemos, sim, a partir de uma leitura do *Discurso da servidão voluntária*, escrito em cerca de 1548 pelo filósofo francês Étienne de la Boétie (1530-1563), e em chave crítica de interpretação do artigo de 1982 *Amizade, recusa do servir*, da filósofa e professora Marilena Chaui (nascida em 1941), sobre e a partir da citada obra francesa, desenvolver um entendimento não apenas das razões do prolongado jogo ditatorial em Portugal no século XX, mas também de vários movimentos tirânicos que se manifestam nos dias atuais.

3 “O conto remete a um fato ocorrido em 1968, quando o ditador António de Oliveira Salazar sofreu uma queda acidental de uma cadeira de lona, bateu a cabeça no chão e sofreu, dias depois, uma trombose cerebral. O episódio resultou no afastamento de Salazar do governo e em sua morte após dois anos, além de ter desencadeado um processo que culminou com a Revolução dos Cravos que, em 1974, derrubou a ditadura”. DE SOUZA JÚNIOR, L. (2019). *O tempo da queda* - uma análise do conto de José Saramago “Cadeira”. Revista Garrafa, v. 17 n. 50, p. 132-141. Disponível em: <<https://revistas.ufjf.br/index.php/garrafa/article/view/30947>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

A obra de La Boétie traz em seu título a incômoda proposta de que haveria uma “servidão voluntária”, ou seja, de que seria possível alguém se deixar continuamente subjugar por outrem a partir de sua vontade pessoal. O próprio autor “reconhece a estranheza da expressão, pois antes de introduzi-la fala em ‘vício infeliz’, ‘infortúnio’ e ‘mau encontro’ que teriam parido essa monstruosidade, para a qual não encontra ‘um nome bastante feio’ e que ‘a natureza nega ter feito, e a língua se recusa a nomear’” (CHAUI, 2014, p. 12). O oxímoro pode, como é de sua natureza, parecer uma contradição em termos. Um paradoxo. Afinal, qual pessoa voluntariamente renunciaria à sua liberdade para atender aos desígnios de outra na condição de seu servo, suprimindo assim, por opção, seu livre desejo e o exercício de seus direitos ou bens? Por qual razão um indivíduo ou grupo escolheria sofrer qualquer tipo de domínio ou tirania? La Boétie quer afirmar que todos os povos, do passado e do presente, que padeceram e padecem nas mãos de tiranos, o fizeram e o fazem por escolha? Vamos por partes analisar estas questões que são centrais para Chaui, uma vez que a filósofa visa encontrar a “gênese da Servidão Voluntária”, a “gênese do desejo de servir”, algo que, segundo a autora, é central no *Discurso da servidão voluntária*, mas que nunca foi encarado pela vasta e histórica fortuna crítica sobre a obra.

Inicialmente, devemos entender brevemente o contexto em que a obra foi escrita. No século XVI, temos a conformação da ideia de um modelo de governo monárquico a partir do direito divino dos reis, no qual um indivíduo, escolhido por seu povo, por conquista em guerras ou por herança, assume o controle absoluto da população, bens e territórios. Ungido e coroado por Deus a partir da representação divina do reino dos céus na terra, administrada pelas Igrejas Cristãs na Europa Ocidental, o soberano se eleva entre os outros seres e se torna proprietário e senhor

de seus domínios e súditos. É o que La Boétie denomina *todos um*, um indivíduo que representa, julga e determina as ações de todos, em contraposição a *todos uns*, onde todos deveriam ser responsáveis por cada um dos seus. Em seu artigo *Amizade, recusa do servir*, Marilena Chaui apresenta este momento histórico:

A construção cristã da ideia de *Imperium* possui um traço único e inédito. Devendo conciliar a diferença entre o natural e o divino e a presença do divino na figura ungida e coroada do rei, o pensamento político cristão cria “os dois corpos do rei”, figuração inicialmente cristocêntrica, a seguir, teocêntrica e, por fim, juricêntrica. Para dar ao *Imperium* a marca decisiva de sua extranaturalidade, ou seja, perpetuidade, ubiquidade e invisibilidade, uma questão precisa ser resolvida: como dar ao corpo físico, natural, visível, finito e mortal do rei as marcas do *Imperium*? A resposta será a construção do corpo político do rei. (Ibid., p. 55)

Assim, tem-se reconhecido o corpo físico, humano e finito no rei ao mesmo tempo em que também se institui no soberano a figura de um corpo imaterial, divino e imortal. Para que este corpo divino aconteça, é desenvolvido um sistema religioso de crenças e, posteriormente, um sistema de leis que “juridicamente” o legitime. Da mesma forma, para que este corpo se manifeste na sua dimensão transcendente, é desenvolvido, à parte, um “corpo político”, uma estrutura hierárquica de pessoas para exercício do poder. E é aqui que se baseia uma das mais fortes argumentações de La Boétie para explicar a existência de um tirano. Para o filósofo quincentista, em oposição ao modelo teológico-político que se institui, um tirano nada mais é do que um ser humano como qualquer outro. Somos nós que damos a ele todas as extensões de que necessita para poder ampliar sua visão e o alcance de seus braços e pernas para territórios de qualquer amplitude sob seu domínio. Nas palavras de La Boétie:

Entretanto, aquele que vos oprime tem só dois olhos, duas mãos, um corpo, nem mais nem menos que o mais simples dos habitantes do número infinito de vossas cidades. O que ele tem a mais são os meios que lhe destes para destruir-vos. De onde tira tantos olhos que vos espiam, se não os colocais à disposição dele? Como tem tantas mãos para vos bater, se não as empresta de vós? Os pés com que pisoteia vossas cidades não são também os vossos? Tem algum poder sobre vós que não seja de vós mesmos? Como se atreveria a atacar-vos, se não tivesse vossa conivência? Que mal poderia fazer-vos, se não fôsseis os receptadores do ladrão que vos pilha, os cúmplices do assassino que vos mata e os traidores de vós mesmos? (LA BOÉTIE, 2017, p. 38)

É desta forma que o pensador francês mostra como, a partir de nós mesmos, o poder de um soberano se constitui. A *servidão* se apresenta como consequência da ação *voluntária* de nossos próprios olhos, braços e pernas para que alguém tenha poder suficiente para lançar sua vontade individual sobre qualquer extensão de território e número de pessoas. De forma original, ele descarta o papel da força armada institucional (guardas, sentinelas, infantarias etc.) como a causa desta cessão. Ele entende que as armas são em número e poder sempre inferiores à força total de uma população. E, desta forma, só serviriam para conter ações e insurgências de menor importância:

Chego agora a um ponto que é, a meu ver, a mola mestra e o segredo da dominação, o apoio e o fundamento da tirania. Quem pensa que as alabardas dos guardas e a vigilância das sentinelas garantem os tiranos se engana completamente, em meu ponto de vista. Creio que recorrem a eles mais por formalidade e como espantalho que pela confiança que lhes inspiram. Os arqueiros barram a entrada dos palácios aos malvestidos que não têm meios para incomodar, não aos que podem abrir caminho por meio das armas. É fácil contar, entre os imperadores romanos, que aqueles que escaparam ao perigo graças ao auxílio de seus arqueiros foram em número bem menor que os que pereceram pelas mãos de seus próprios guardas. Não são os esquadrões de cavalaria, nem os batalhões de infantaria

ria, nem as armas que defendem um tirano. À primeira vista, será difícil acreditar, embora seja a pura verdade: são sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano, quatro ou cinco que conservam o país inteiro em servidão. (LA BOÉTIE, 2017, p. 63)

Assim, como relata Marilena Chaui, a obra faz uma inversão sem precedentes ao destituir a guarda real de seu posto, fazendo dela “máscara e ilusão”, transferindo a proteção do tirano aos “seis mais próximos, aos seiscentos e ao número infinito” dos que vêm a seguir em uma sucessão de figuras que, a princípio, orbitam os desejos dos tiranos, atendendo-os e transferindo-os, somados aos seus próprios, para um segundo círculo social imediatamente inferior ao seu, ampliando-se sucessivamente e exponencialmente, até chegar aos mais desprovidos (e oprimidos) dos indivíduos. “É a sociedade o grande protetor da tirania” (CHAUI, 2014, p. 63). Então, uma vez que somos nós mesmos a alimentar o poder de um tirano, como se explica este comportamento que acaba, de uma forma ou de outra, por ser danoso a cada um de nós? Na leitura de Chaui, a resposta apresentada por La Boétie é que:

[...] os homens não acreditam estar alienando suas vidas, vontades, pensamentos e bens a um outro (é essa a aparência necessária para a produção das teorias do contrato e do pacto social e político), mas acreditam que, ao fazê-lo, estão conferindo poder a si próprios. Cada um, do mais alto ao mais baixo, do maior ao mais ínfimo, deseja ser obedecido pelos demais e, portanto, ser tirano também. Dá-se tudo ao soberano na esperança de converter-se em soberano também: vontade de servir é o nome da vontade de dominar. A oposição “um” e “muitos” se desfaz porque cada um, no lugar onde se encontra, exerce a seu modo uma parcela de tirania e, num processo fantástico, a vontade de servir engendra uma sociedade tirânica de ponta a ponta. Eis por que, escreve La Boétie, é ilusão supor que são as armas e alabardas, as fortalezas e os exércitos os protetores do tirano. Sua proteção é a sociedade inteira que o deseja porque deseja tiranizar também. (Ibid., p. 14)

Desta forma, a origem da *servidão voluntária* estaria em uma vontade de liberdade distorcida em cada um de nós. É como se entendêssemos que ser livre não é apenas poder fazer nossas escolhas assim como todos os membros de um grupo as fazem, mas *impor* a nossa vontade sobre os outros. Como se em cada um de nós habitasse um “tirano”, ou seja, um espelho do tirano por quem todos oprimem. Servimos porque queremos ser servidos, em um efeito “cascata” onde obedecemos a um senhor e, conseqüentemente, nos colocamos na posição de mando para que outros nos obedeam (situação que, para nós, em muito lembra o que chamamos na quase extremidade da estrutura social brasileira – porque haveria ainda uma camada mais baixa para obedecer - de “pequenas autoridades”). O tirano é espelho da sociedade tirânica.

Para La Boétie, o surgimento desta distorção se daria no momento em que deixamos de reconhecer em outro alguém sua posição “em amizade”, ou seja, quando, de alguma forma, colocamos outra pessoa acima ou abaixo de nós em uma estrutura relacional, gerando assim grandes ou pequenas formas de dominação. Ao quebrar a horizontalidade entre as relações humanas, estaria criado o campo para a *servidão voluntária* aparecer e a liberdade (“desejo de ser livre”) desaparecer: “É incrível ver como o povo, quando é submetido, cai de repente num esquecimento tão profundo de sua liberdade, que não consegue despertar para reconquistá-la. Serve tão bem e de tão bom grado que se diria, ao vê-lo, que não só perdeu a liberdade, mas ganhou a servidão” (LA BOÉTIE, 2017, p. 44).

Fadada ao esquecimento, a igualdade política entre as pessoas seria obliterada, em primeiro lugar, como dissemos acima, pela verticalização das relações humanas que, em seguida, por desconexão com o outro, predisporia o povo às contínuas ações de entorpecimento geradas pelas diferentes camadas do sistema tirânico: “O teatro, os jogos, as farsas, os

espetáculos, os gladiadores, os animais ferozes, as medalhas, os quadros e outras drogas semelhantes eram para os povos antigos a isca da servidão, o preço de sua liberdade, os instrumentos da tirania” (Ibid., p. 56). Contemporaneamente e sem precisar ir tão longe na história, podemos dizer que ainda hoje alguns dos recursos para promover o distanciamento do entendimento entre as pessoas de que elas são diferentes, mas não desiguais, de que podem ser um só corpo em irmandade, são muito parecidos. Poderíamos até mesmo dizer que estariam reforçados pela forma como os meios de comunicação de massa estão ubiquamente presentes na vida de cada indivíduo, em especial a partir da segunda metade do século XX com a disseminação de aparelhos eletrônicos, como rádio, televisão, computadores e, mais tarde, telefones celulares por meio dos quais, como analisou Chauí⁴, a intimidade das pessoas passou a ser o objeto central do espetáculo, afastando-as, assim, da esfera da opinião pública, onde assuntos de interesse coletivo e geral podem ser discutidos e as opiniões podem ser elaboradas de forma independente dos mecanismos midiáticos individualizantes.

Todos estes meios narcotizantes quanto ao reconhecimento da igualdade de si no outro colaboram para que nos deixemos viver pelo hábito, pela repetição alienada, pela satisfação de desejos que não são nossos e se colocam como forma de manutenção de uma tirania, desconectados da memória de que já estivemos *todos uns*, ou seja, alertas ao fato de que não precisávamos de tiranos (*todos um*), de que basta estarmos atentos uns aos outros de forma horizontal e ao nosso desejo autêntico de sermos livres (e não de satisfação de reconhecimento ou das vontades de

4 CHAUI, M. (2006). *Simulacro e poder: uma análise da mídia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

um governante). Marilena Chaui, em uma de suas leituras de La Boétie, ressalta a importância de estarmos conscientes deste fato: “No tempo sem garantia onde se efetuam liberdade e desejo de servir, a história se faz e, desde que não confundamos memória e hábito, o recurso ao passado é maneira de narrar o presente” (CHAUI, 2014, p. 36).

A história aqui se faz como elemento fundamental para esta retomada da memória em detrimento do hábito, tanto para os indivíduos em seu processo de resgate da amizade quanto para os políticos tiranos se manterem no poder. Para Marilena Chaui, o conhecimento passado das experiências políticas, éticas e da história de outros governantes e povos pode ser apresentado como um espelho - para servir como imitação, como exemplo de comportamentos recomendáveis ou não. Porém, importa ressaltar que, para a filósofa, esta lógica da semelhança (ou da imitação) oferece grande potencial para o engendramento da própria tirania, pois acaba por refletir ideais de virtudes externos às constituições presentes das sociedades. Neste sentido, Marilena Chaui esclarece:

Nascido da poesia épica e da retórica, e frequentemente do concurso de ambas, o *espelho dos príncipes*, destinado a oferecer o modelo do homem virtuoso no qual o governante deveria mirar-se para realizar o bom governo, inúmeras vezes reescrito durante a Idade Média, ressurgiu com vigor durante a Renascença. Aqui, porém, uma divisão começa a se cavar. Com o desenvolvimento do humanismo cívico, a defesa do governo republicano translada a virtude do governante para as instituições e substitui o *speculum principum* pelo espelho da história. O passado, nacional ou clássico, torna-se o modelo no qual o presente político deve mirar-se para o estabelecimento da boa república. (CHAUI, 2014, p. 36-37)

Percebe-se que o resgate da memória para romper com hábitos pode servir igualmente para reforçar os processos de *servidão voluntária*

por meio do desenvolvimento no governante de atitudes que o tornem mais duradouro em seu domínio, como também como possibilidade de os seres humanos servis saírem de seu torpor, gerado pela desconexão com o autêntico desejo de cada um em se reconhecer como pares e não como potenciais tiranos. A identificação da repetição dos processos de dominação como contextos que se reiteram na história poderia servir como alavanca para o rompimento do padrão, uma vez que “O costume é contrafação da natureza; o adestramento, contrafação da educação; o hábito, contrafação da memória, sendo suas marcas repetição e a assimilação” (Ibid., p. 47). Porém, para La Boétie, essa possibilidade de mudança teria ficado muito tempo para trás na história: “Os médicos aconselham a não pôr a mão em feridas incuráveis, e eu talvez não seja ponderado em querer exortar um povo que parece ter perdido há muito tempo o conhecimento de seu mal, o que mostra de sobra que sua doença é mortal” (LA BOÉTIE, 2017, p. 39). Assim, nos restaria apenas procurar compreender como essa vontade obstinada de servir criou raízes tão profundas a ponto de julgarmos que o próprio amor à liberdade não é tão natural.

Como dissemos, e é importante aqui ressaltar, para La Boétie, a única ação que poderia acabar com a tirania de uma vez por todas seria deixarmos de servir voluntariamente, uma vez que “Não é preciso combater nem derrubar esse tirano. Ele se destrói sozinho, se o país não consentir com sua servidão. Nem é preciso tirar-lhe algo, mas só não lhe dar nada. O país não precisa esforçar-se para fazer algo em seu próprio benefício, basta que não faça nada contra si mesmo” (LA BOÉTIE, 2017, p. 36). Para ele, são os próprios povos que “se deixam, ou melhor, que se fazem maltratar”, pois que poderíamos ser livres se apenas parássemos de servir. “É o próprio povo que se escraviza e se suicida quando, podendo escolher entre ser submisso ou ser livre, renuncia à liberdade e aceita o

jugo; quando consente com seu sofrimento, ou melhor, o procura” (Ibid., p. 36). Desta forma, para o filósofo, o simples ato de parar de atender às demandas de um tirano seria suficiente para extinguirmos a tirania.

É claro que, para nós, este tipo de afirmação pode parecer ingênua, porque demasiada simples, ou mesmo cruel, já que acusa e responsabiliza os próprios tiranizados pelo seu infortúnio. Porém, devemos lembrar que, para o autor, o início da *servidão voluntária* se dá por um “mau encontro”, por um acaso, quando fizemos a equivocada escolha de elevar alguém acima das relações de igualdade e amizade para que fosse representante ou assumisse formas de governar que nos trouxessem mais segurança contra invasores ou outras ameaças à nossa vida cotidiana, seja como pessoa ou como povo. É esta ruptura com os processos de liberdade, que apenas a convivência igualitária poderia nos dar, que La Boétie critica. Para ele, a liberdade é algo tão natural e espontâneo, tanto em nós seres humanos, quanto nos animais, que, por sua facilidade de conquista (“basta um simples desejo”), é deixada de lado em detrimento de falsas noções que, em maior complexidade, incluiriam a posse de bens materiais ou serviços de outrem.

Portanto, não deveríamos ter dúvida de que, por natureza, “somos todos companheiros, ou melhor, todos irmãos” (Ibid., p. 40). Para demonstrar como nascemos com estes desejos de liberdade, assim como “Deus nos criou da mesma forma e fôrma” (Ibid., p. 40), ele se pergunta como podemos duvidar de que sejamos todos naturalmente livres: “A liberdade é, portanto, natural. Por isso, a meu ver, não só nascemos com ela, mas também com a paixão para defendê-la” (Ibid., p. 41). Para reforçar seu ponto, o pensador quinhentista traz o exemplo dos animais que, ao serem capturados, lutam com todas as suas forças contra o jugo e, se

mesmo assim não conseguem se libertar ou se não morrem no processo de tentativa de fuga, vivem totalmente debilitados.

A partir das imagens da liberdade como elemento natural, tanto nos seres humanos quanto entre os animais, e do recurso ao passado como maneira de se narrar o presente, trazemos de volta a figura dos carunchos que devoram o pé de uma cadeira no conto de Saramago, os coleópteros *Anobium*. Em um exercício de extrapolação dos pensamentos de La Boétie e Chauí para a alegoria de José Saramago em referência ao tirano português António Salazar, podemos associar os elementos desenvolvidos pelos filósofos aos fatos ocorridos em Portugal no século XX (e mesmo, se assim o quisermos, a outros acontecimentos na política global dos séculos XX e XXI, incluindo ações correntes no Brasil). A figura é muito ilustrativa. Temos um “homem velho”, um tirano, que se encontra prestes a sentar em uma cadeira de madeira. Esta cadeira pode ser entendida simbolicamente como o trono do governante, espaço no qual foi colocado *acima* de seu povo (no caso, a partir de um golpe militar, pois não se trata aqui de herança ou eleição de governante), instituindo o que foi chamado de Estado Novo, “uma ditadura antiliberal, anticomunista, e antidemocrática que se orienta segundo os princípios conservadores autoritários: ‘Deus, Pátria e Família’”, trilogia que Salazar apresentava como base de sua política⁵. Alçado em sua cadeira/trono, estrutura mobiliária socialmente construída, o tirano está em posição destacada dos demais, ou seja, perderam-se aqui os traços de igualdade, de companheirismo e irmandade identificados por La Boétie. Ele se põe (ou é posto) “para além dos limites da amizade” (CHAUI, 2014, p. 70). Também verificam-se os círculos subsequentes de pequenos tiranos

5 TENGARRINHA, J (org.) (2000). *História de Portugal*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC).

que se compõem à volta do governante formando um cone de tiranetes, tendo Salazar no vértice. A estrutura, baseada na corrupção do desejo de liberdade dos indivíduos, se mantém relativamente estável por mais de 35 anos. Até que algo faz com que ela comece a ruir.

Quase que imperceptivelmente, uma força coletiva - representada simbolicamente pelos *Anobium* - entra em movimento ao cavar pequenos, silenciosos e invisíveis túneis por sob a estrutura de madeira que sustenta o tirano. Estes pequenos insetos são animais que costumam viver independentemente uns dos outros, mas que se encontram agrupados à volta de suas presas (troncos e pedaços de madeira secos) quando precisam se alimentar⁶. São como ideias que orbitam um mesmo objetivo e, ao encontrar terreno fértil, se catalisam e precipitam para uma ação comum de forma integrada, mesmo que, expressas em cada indivíduo, desconheçam o mapa do todo que executam (o rompimento da sustentação de uma cadeira, por exemplo). Assim, os coleópteros de Saramago podem ser entendidos como a representação dos movimentos do pensamento que, a partir de seres humanos irmanados em amizade, conseguem romper uma estrutura construída para elevar alguém acima dos outros ao destruir uma das mais fortes simbologias dos governantes: a cadeira ou trono.

Desta forma, a elaborada narrativa em câmera lenta da queda de um tirano, relatada por José Saramago, nos faz identificar conceitos expressos no século XVI que, a partir da leitura de uma filósofa contemporânea brasileira, Marilena Chaui, se apresentam plenamente vigentes na realidade em que vivemos, seja na Europa do século passado,

6 *Anobium punctatum* (De Geer, 1774). In: Fauna europaea. Berlin: Museum für Naturkunde. Disponível em: <https://fauna-eu.org/cdm_dataportal/taxon/35b617e2-9e14-4989-9cf0-1b2a0addede2>. Acesso em: 24 jul 2021.

seja na atualidade da América do Sul. Assim, a história se faz e, para reconhecer sua força, podemos recorrer à memória deixada pela nossa espécie para identificarmos as possíveis razões da recorrência uma mesma circunstância. A dinâmica proposta por La Boétie há quase cinco séculos pode ser percebida em vários momentos das relações sociais humanas no Ocidente. Tanto no passado, quanto no presente. Para quebrarmos este círculo vicioso, este hábito, podemos aprender com La Boétie a dimensão política que a amizade abriga e, assim, nos recusarmos a servir. “*Isótes philótes*”, a liberdade não nos custa nada, basta desejá-la para tê-la porque fomos feitos companheiros. Por isso, nem coragem e força do tirano, nem covardia e falta de fibra dos tiranizados engendram a servidão voluntária, mas apenas o esquecimento da liberdade pelo abandono da amizade” (CHAUI, 2014, p. 74).

Para finalizar, resgatamos a ideia de que a volta às relações de irmandade e companheirismo deixadas de lado ao se escolher alguém para se destacar em um grupo ao, hipoteticamente, continuarmos a sequência da queda do “homem velho” pelo rompimento de sua cadeira (estrutura socialmente construída para simbolicamente lhe conferir destaque dos demais) e imaginarmos que, depois de levarem o ditador para algum tratamento médico, restam no chão os pedaços do móvel. Estes já não têm mais o nome de “cadeira”, pois agora são elementos que outrora constituíram um assento. Ao se libertarem das junções, pregos e vernizes aplicados pelo trabalho humano, os fragmentos que se encontram atirados

7 “*Isótes philótes*, o tratado de paz entre homens e grupos que sanciona a prestação de contas recíprocas. Significa estar quites. É *isótes philótes* quem não deve coisa alguma a ninguém, nada tirou de ninguém e não deu ou recebeu mais do que o devido. É esse sentido da amizade que tacitamente orienta a quebra da servidão voluntária [...]” CHAUI, 2014, p. 74.

ao solo podem novamente voltar a ser chamados pelo seu nome original. Assim, o que se constituiu como origem para a estrutura de uma cadeira volta a ser novamente “madeira”, termo que tem origem no mesmo vocábulo latino que designa “matéria” e em cuja raiz se encontra, também escondida, a palavra “mãe”: *materiã*⁸.

8 *Matéria*. In: Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Etim.: lat. *materiã,ae* no sentido de ‘aquilo de que algo é feito, pau, rebento de uma árvore, tronco de árvore, madeira’, der. de *mater,tris* no sentido de ‘mãe’; divg. erud. de *madeira*; ver *matr-*; f.hist. sXIV *materia*, sXV *matereas*, sXIV *materya*.

THE FALL:
AN ESSAY ON THE *DISCOURSE OF VOLUNTARY SERVITUDE*
BASED ON THE WORKS OF M. CHAUI AND J. SARAMAGO

ABSTRACT: This essay presents as a starting point the short story *Chair*, by the Portuguese writer José Saramago, to illustrate the continuous relevance of the study *Amizade, recusa do servir (Friendship, refusal to serve)* by the professor and philosopher Marilena Chaui, published in 1982 by the Brasiliense publishing house as a postface to the treatise *Discourse on voluntary servitude*, by Étienne de La Boétie. Our intention is to start from the Saramago's allegory of the fall of the Salazar dictatorship in Portugal to show how La Boétie's thought, especially when analyzed by Chaui, pierces whole centuries unscathed, reaching European and Brazilian contemporaneity and that possible alternative paths to this system can be found.

KEYWORDS: Étienne de La Boétie, Marilena Chaui, José Saramago, voluntary servitude, authoritarianism, political philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUI, M. (2006). *Simulacro e poder: uma análise da mídia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- CHAUI, M. (2014). *Contra a servidão voluntária*. Org. Homero Santiago. 2 ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- DE SOUZA JÚNIOR, L. (2019). *O tempo da queda - uma análise do conto de José Saramago "Cadeira"*. Revista Garrafa, v. 17 n. 50, p. 132-141.

Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/garrafa/article/view/30947>>.

LA BOÉTIE, E. (2017). *Discurso da servidão voluntária*. 4 reimpressão, São Paulo: Martin Claret.

SARAMAGO, J. (1998). *Objecto quase*. São Paulo: Companhia das Letras.

TENGARRINHA, J (org.) (2000). *História de Portugal*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC).

A GÊNESE IMAGINATIVA DA IDEIA DE
FUTUROS CONTINGENTES EM ESPINOSA
E O ARGUMENTO DA BATALHA NAVAL¹

Artur Farias Batista

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

arturfarias@usp.br

RESUMO: Este trabalho opõe o sistema espinosano tal como expresso nas partes I e II da *Ética* ao argumento da batalha naval. Faz-se isso primeiro enquanto preservadas todas as premissas, e em seguida enquanto extraída de seu sistema a explicação de Espinosa da gênese imaginativa da ideia de futuros contingentes. Examinar as implicações dessa explicação sobre o argumento da batalha naval — cuja conclusão é a realidade de futuros contingentes— é o principal objetivo do artigo. Propõe-se como resultado desse exame um enfraquecimento da relevância ontológica e ética do argumento aristotélico e, mais amplamente, a manifestação de um problema a argumentos que têm a concepção vulgar de tempo como parte de suas premissas.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Aristóteles. Futuros contingentes. Batalha naval. Imaginação. Tempo.

¹ Este artigo foi escrito inicialmente como um trabalho de conclusão da disciplina FLFo238, no primeiro semestre de 2021. A versão atual, revisada, não teria sido possível sem os apontamentos e o incentivo do professor Luís César Guimarães Oliva e da comissão editorial dos *Cadernos Espinosanos*, pelo que agradeço.

I. INTRODUÇÃO

Aristóteles (384-322 A.C.) e Espinosa (1632-1677), entre tantas outras questões, trataram de quais coisas são por necessidade e quais, em oposição, são por contingência. Para fazer essa distinção Aristóteles apresenta no capítulo 9 de *De interpretatione* (ARISTÓTELES, 1963, pp. 50-53) um argumento pela tese fatalista, segundo a qual todo evento, seja ele no passado, no presente ou no futuro, se dá necessariamente, e não há qualquer contingência no mundo. É por ver contradição entre essa tese e a liberdade de ação e deliberação que Aristóteles procura limitá-la, enfraquecendo uma das premissas do argumento e ilustrando a plausibilidade da posição resultante pelo famoso exemplo de uma batalha naval. O que ele sustenta por esse movimento se alinha à noção vulgar do tempo: embora o presente e o passado sejam necessários, os singulares futuros são contingentes.² Indo contra essa posição, Espinosa demonstra na proposição 29 da parte I da *Ética* que “[n]a natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (ESPINOSA, 2015, p. 95).

2 É relevante fazer aqui uma ressalva a essa breve reconstrução da exposição de Aristóteles. Conforme explica J. L. Ackrill (ACKRILL, 1963, pp. 132-142), a dificuldade do capítulo em questão provocou uma disputa interpretativa com duas posições principais: a de que Aristóteles reconhece a ambiguidade do princípio de bivalência tal como o enunciou e sustenta que se rejeitarmos a versão forte dessa premissa evitamos a conclusão fatalista; e a de que ele falha em reconhecê-la, sustentando o fatalismo invalidamente a partir da versão fraca da bivalência e ajustando-a para evitar essa tese, que sequer estava implicada. Embora, seguindo Haack (HAACK, 1996, pp. 73-81), eu considere essa segunda interpretação mais adequada, assumirei a primeira neste trabalho. Farei isso simplesmente porque trabalhar com um argumento válido pelo fatalismo será mais proveitoso para ilustrar meu ponto — ponto este que, creio, não se afeta em seu cerne pela adequação de uma ou outra interpretação das pretensões de Aristóteles com o texto.

Mesmo assim, reconhece que a percepção comum aponta o contrário, e se compromete a explicar no segundo escólio da *11p44* (proposição 44 da parte II da *Ética*, ESPINOSA, 2015, pp. 207 e 209) por que isso ocorre. Com essa finalidade, retoma proposições previamente demonstradas e emprega o famoso exemplo do menino, esclarecendo que percebemos as coisas assim erroneamente por causa da natureza da memória e da imaginação.

Diante dessas posições, manifestam-se algumas questões. Em primeiro lugar, embora pareça de início improvável, não é evidente se o sistema filosófico espinosano comporta o argumento pelo fatalismo. Em segundo, parece interessante avaliar como esse sistema rejeita o argumento da batalha naval, cuja conclusão é a contingência do futuro e a necessidade do passado e do presente. Mas se destaca uma terceira questão: enquanto tomada fora de seu sistema filosófico, que implicações a causa da ideia de futuros contingentes apontada por Espinosa tem sobre tal argumento?

Procurarei mostrar neste trabalho que as primeiras duas questões se deixam facilmente resolver quando contrastadas as premissas dos filósofos. Embora a filosofia de Espinosa tal como apresentada nas duas primeiras partes da *Ética* envolva a rejeição de toda contingência, ela não pode comportar o argumento apresentado por Aristóteles pela tese fatalista, pois este supõe a realidade do tempo e a teoria da verdade por correspondência, enquanto em Espinosa o tempo não passa de um fruto da imaginação e a correspondência com o ideado não é mais do que uma propriedade extrínseca da ideia verdadeira, sendo outra a causa de sua verdade. Contrastadas essas premissas, fica evidente também por que Espinosa não poderia aceitar o argumento da batalha naval. Amparado por esses esclarecimentos almejarei sustentar que, apesar da dificuldade na comparação dos dois sistemas conflitantes, é possível extrair de seu sistema a explicação de Espinosa da gênese da ideia de futuros contingentes e

avaliar seus efeitos sobre o argumento da batalha naval. Indicarei como resultado disso certa conciliação entre a explicação e o argumento, a custo de uma perda significativa de relevância ontológica e ética deste. Concluirei ainda por essa avaliação que os conceitos de necessidade e contingência na linha temporal dificilmente se mostram verdadeiros no mundo externo à mente humana.

Para apoiar essas teses, suporei certa posição interpretativa do capítulo 9 de *De Interpretatione* para reconstruir e esclarecer o argumento pelo fatalismo exposto por Aristóteles, assim como o modo em que ele evita sua conclusão. Realizarei em seguida um movimento similar em relação ao segundo escólio da $\text{I}\text{I}\text{P}44$, almejando elucidar para tanto os mais relevantes dos elos relacionados a este. Passando enfim à abordagem do problema levantado, avaliarei as três questões que o constituem na ordem em que as apresentei. Para esclarecer meu tratamento da terceira, implicarei da explicação espinosana um princípio que afeta tanto a ideia de futuros contingentes como o conceito aristotélico de liberdade — conceito este que levantarei almejando explicar a decisão de Aristóteles diante da conclusão fatalista.

2. FUTUROS CONTINGENTES EM ARISTÓTELES

2.1. UM ARGUMENTO PELO FATALISMO

Pode-se definir fatalismo simplesmente como a posição filosófica segundo a qual tudo que é, é necessariamente e não poderia ser de outro modo, seja no passado e no presente, seja no futuro (RICE, 2018). Aceita essa posição, rejeita-se toda contingência, ou todo par de possibilidades “ou P, ou não-P”, e parece restar que não há liberdade real e não é possível

alterar o futuro pela ação ou pela deliberação. Ou seja, tudo que ocorreu na história foi inevitável, e é igualmente inevitável o que ainda ocorrerá — mesmo quando pensamos escolher entre agir de modo ético e de modo antiético, nada fazemos senão aquilo que estávamos determinados a fazer, o que pode implicar que não podemos ser considerados responsáveis por nossas ações. É porque considera que essas consequências tornam sem sentido a deliberação sobre a ação boa e contrariam nossa percepção comum do mundo que Aristóteles se empenhará em evitá-las e oferecer razões para sustentar que existem futuros contingentes.

Para tanto, apresentará antes um argumento razoável pela tese fatalista (18a34-19a7). É possível identificar duas premissas nele. A primeira é o princípio da bivalência, a saber, que necessariamente toda proposição é ou verdadeira, ou falsa (RICE, 2018). Então a afirmação “está chovendo em Paris” só pode ser verdadeira ou falsa; não há uma terceira possibilidade, e isso vale para afirmações ou negações sobre o passado, o presente e o futuro. A segunda premissa é a teoria da verdade por correspondência, segundo a qual proposições são verdadeiras de acordo com o que é o caso (19a23-19a39). Ou seja, para a negação “não está chovendo em Paris” ser verdadeira, é preciso que, de fato, não esteja chovendo em Paris. “Ser o caso” pode ser entendido, então, como ser de certo modo “no mundo”, e é a correspondência entre o conteúdo ou predicado de uma proposição e o estado de coisas no mundo que determina se essa proposição é verdadeira ou falsa. Pode-se constatar que tanto o princípio da bivalência quanto a teoria da verdade por correspondência são de senso comum, embora raramente de modo formalizado. Essas premissas podem ser ditas, então, como ao menos plausíveis.

Esclarecidas essas premissas, passo à reconstrução do argumento fatalista. Pode-se inferir a partir delas que tudo ou é o caso, ou não é o

caso — já que se uma proposição for verdadeira, então seu predicado será o caso, e se for falsa, não o será, e não parece haver uma terceira alternativa. Então ou choveu em Paris em 29/12/2020, ou não. Segue-se disso que se uma pessoa afirmar que choveu nessas circunstâncias e outra negar isso, só uma delas pode estar dizendo a verdade. Necessariamente ou a afirmação da chuva é verdadeira, ou sua negação é verdadeira. A essa altura do argumento não parece surgir nada de contraintuitivo, mas está implicado que, do mesmo modo, se um parisiense em 29/12/2020 afirmou que choveria em São Paulo em 29/12/2021 e um outro negou essa mesma coisa, então só um dos dois disse a verdade. E se um paulistano em 29/12/2021 constatar que choveu em sua cidade, estará claro qual dos parisienses tinha razão. Portanto, um ano antes da chuva ocorrer já era verdade que ela ocorreria; era necessário que choveria, e impossível que não chovesse. Pois se fosse possível tanto que chovesse quanto que não chovesse, então nenhum dos parisienses disse a verdade — mas viu-se que ou um, ou outro certamente disse a verdade. Além disso, essa necessidade não depende de que alguém tenha de fato feito tal afirmação e outro alguém tal negação, nem que isso tenha ocorrido em algum momento específico da linha temporal. Evidentemente, isso pode ser generalizado: basta que, na totalidade do tempo, o estado de coisas do mundo seja tal que ou P, ou não-P seja o caso (18b26-19a7). Segue-se então que tudo que foi, é ou será é por necessidade, e o fatalismo é verdadeiro.

2.2. UM ARGUMENTO POR FUTUROS CONTINGENTES

Entendendo que a conclusão fatalista contraria nossa percepção comum da liberdade e do futuro e torna sem sentido a ação e a deliberação, Aristóteles procura evitá-la (19a7-19a39). Ele faz isso identificando a ambiguidade do princípio da bivalência tal como enunciado e rejeitando

seu sentido mais forte — sentido que, ao contrário do mais fraco, sustenta validamente a conclusão. Afirmar vagamente que “necessariamente toda proposição é ou verdadeira, ou falsa” pode significar mais precisamente tanto “necessariamente ou P, ou não-P” como “ou necessariamente P, ou necessariamente não-P”. Partindo desse primeiro e mais fraco sentido e da teoria da verdade por correspondência, podemos inferir “necessariamente tudo ou é o caso, ou não o é”; partindo do segundo e dessa teoria, inferimos “tudo ou é necessariamente o caso, ou é necessariamente não-o-caso”. Começa a manifestar-se a relevância da diferença entre os sentidos. De acordo com o primeiro, não é possível que as proposições “choverá em Paris em 29/12/2021” e “não choverá em Paris em 29/12/2021” sejam verdadeiras ao mesmo tempo, mas nada é dito sobre a verdade de cada proposição tomada isoladamente. Ou seja, não é necessário que especificamente *choverá*, assim como não é necessário que especificamente *não choverá*. Agora, de acordo com o segundo sentido, além de não ser possível que tais proposições sejam verdadeiras ao mesmo tempo, o predicado de uma delas é necessário isoladamente: ou necessariamente choverá, ou necessariamente não choverá. Então o que quer que aconteça, acontecerá por necessidade e não por contingência, e tudo é por necessidade — a conclusão fatalista. Mas se simplesmente “necessariamente ou choverá, ou não choverá”, não temos que a chuva ou a não-chuva ocorrerá por necessidade, mas somente que o ser o caso de uma implica o não ser o caso de outra. A necessidade aqui é da implicação lógica de “estará chovendo” por “não estará não chovendo”, e não da própria chuva ou não-chuva. Então o sentido fraco do princípio da bivalência não implica fatalismo.

Sendo assim, Aristóteles decide enfraquecer a bivalência para evitar a necessidade do futuro e as implicações disso sobre seu entendimento de liberdade de deliberação. Como resultado dessa decisão, ele mantém que

“o que é, necessariamente é, quando é; e o que não é, necessariamente não é, quando não é. Mas nem tudo que é, necessariamente é; e nem tudo que não é, necessariamente não é” (19a23). Podemos entender disso que, se é o caso que está chovendo em São Paulo, então isso é verdade necessariamente; igualmente, se em 29/12/2020 de fato choveu em São Paulo, a afirmação disso também necessariamente é verdadeira e a negação, necessariamente falsa. A necessidade aqui continua sendo da implicação lógica: não é isoladamente necessário que chove ou que choveu, mas é necessário que, se chove, então chove, e que, se choveu, então choveu. E como nesses casos se trata do presente e do passado, o antecedente da condicional (o “se chove” ou “se choveu”) por definição já está dado, então por necessidade seu conseqüente (o “então chove” ou “então choveu”) deve estar também. Portanto, o presente e o passado são necessários. Com singulares futuros, no entanto, “é diferente” (18a28-18a34). É pelo exemplo de uma batalha naval que Aristóteles explica essa diferença. É necessário que ou ocorra, ou não ocorra uma batalha naval amanhã, mas não é necessário que ocorra uma batalha naval amanhã, nem que não ocorra — o antecedente não está dado *ainda*, então a determinação do conseqüente está como que pendente. Tal como no exemplo da chuva de 29/12/2021 e em todo outro caso futuro, só *quando* P for verdadeiro é que P será necessariamente verdadeiro; antes disso, é apenas *possivelmente* verdadeiro. Sendo assim, só existe contingência no futuro — é preciso esperar o desenrolar do dia 29/12/2021 para saber qual parisiense dizia a verdade, embora sempre fosse verdade que ou um, ou o outro estava certo.³

3 Orientando-me por Ackrill e Haack, formalizo o argumento pelo fatalismo como a seguir: $\blacksquare [c]V \vee \blacksquare [c]F$ (uma proposição é ou necessariamente verdadeira, ou necessariamente falsa); $([c]V \leftrightarrow c) \ \& \ ([c]F \leftrightarrow \neg c)$ (uma proposição é verdadeira se e

3. GÊNESE DA IDEIA DE FUTUROS CONTINGENTES EM ESPINOSA

3.1 O ENUNCIADO DA IIP44, E OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

Espinosa propõe nesse elo que “[n]ão é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias” (ESPINOSA, 2015, p. 207). Para entender o significado disso, é preciso apresentar em linhas gerais a teoria espinosana dos gêneros de conhecimento, pois essa “Razão” constitui um deles. Após percorrer um caminho que se encerra na IIP40, Espinosa enumera no escólio 2 desta proposição três gêneros de conhecimento. Sob o 1º recaem os conhecimentos por opinião ou signos e por imaginação ou experiência vaga. Por exemplo, se contam a uma criança que quando caem gotas de água do céu está “chovendo”, ela passará a conhecer que aquilo é “chuva”, ou que o som e a imagem desta palavra são a queda de gotas de água do céu. Quando pensar em chuva, pensará nessa

somente se seu predicado for o caso, e é falsa se e somente se ele não for o caso); $\therefore \blacksquare c \vee \blacksquare \neg c$ (logo, um predicado ou é necessariamente o caso, ou necessariamente não o é). Considero válida essa inferência porque se a conclusão não se segue, então um predicado pode ser apenas possivelmente o caso, então seu inverso é também possível, e a verdade ou falsidade da proposição desse predicado não é necessária, o que contradiz as premissas. Essa conclusão é fatalista porque dada ela, nenhum predicado é apenas possivelmente o caso, o que exclui toda contingência. O argumento pela necessidade do passado e do presente e por futuros contingentes formalizo assim: $\blacksquare ([c]V \vee [c]F)$ (necessariamente uma proposição é ou verdadeira, ou falsa); $([c]V \Leftrightarrow c) \ \& \ ([c]F \Leftrightarrow \neg c)$ (como antes); $\therefore \blacksquare (c \vee \neg c)$ (logo, necessariamente um predicado ou é o caso, ou não é o caso). Considero válida essa inferência porque se a conclusão não se segue, então há algum predicado que é e não é o caso simultaneamente, e sua proposição é verdadeira e falsa simultaneamente, o que contradiz as premissas. Essa conclusão preserva a necessidade do passado e do presente e exclui a do futuro porque, dada ela, temos somente que predicados não podem ser e não ser o caso simultaneamente; afirma-se apenas sobre o ser o caso ou não de um predicado dado o ser o caso ou não de seu inverso, então a necessidade do ser o caso ou não de um predicado só se aplica enquanto seu inverso é dado, o que só ocorre no passado e no presente.

queda imediatamente, e isso é um conhecimento por opinião ou signos. Agora, se a mesma criança constata pela experiência que o que entende por chuva sempre é simultâneo ao que entende por nuvens, imaginará que chuva e nuvens ocorrem simultaneamente, ou pelo menos que chuva não ocorre sem nuvens. Então pensar em chuva a levará a pensar em nuvens, o que constitui o conhecimento por imaginação ou experiência vaga. Esse 1º gênero de conhecimento se diferencia do 2º e do 3º por ser “a única causa da falsidade”, enquanto esses outros são “necessariamente” verdadeiros, conforme a *IIp41* (ESPINOSA, 2015, pp. 201 e 203). Isso não significa, no entanto, que toda imaginação induz em erro: só pela imaginação se pode errar, mas é possível imaginar um corpo inexistente e, no entanto, compreender que ele não existe, por dispor de uma ideia que exclui sua existência. Vemos e podemos imaginar o Sol como menor do que a Terra, mas só erramos se além disso afirmarmos que é, de fato, menor, por falta do conhecimento adequado de seu tamanho.

Quanto aos gêneros de conhecimento necessariamente verdadeiros, um é o 2º, a Razão, e o outro é o 3º, a Ciência Intuitiva. A Razão é o conhecimento adequado das propriedades das coisas, e é o que está em ação quando se deduzem umas proposições de outras. Por exemplo, é possível deduzir da Proposição 19 do Livro 7 do *geômetra* Euclides que o próximo número proporcional na sequência “1, 2, 3” é 6, e o conhecimento disso se enquadra no 2º gênero. A Ciência Intuitiva “procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (escólio 2 da *IIp40*, ESPINOSA, 2015, p. 201), e se enquadra sob esse gênero o conhecimento de que 6 é o quarto número proporcional da sequência não por causa da proposição de Euclides, mas porque pela só intuição se percebe a proporção entre 1 e 2.

Pode-se entender do enunciado da II p44, então, que a Razão — ou o 2º gênero de conhecimento, ou o conhecimento adequado das propriedades das coisas — contempla as coisas como necessárias; não é de sua natureza contemplar as coisas como contingentes. Por exemplo, é pela Razão que conhecemos a extensão como propriedade comum de todos os corpos, e esse conhecimento é necessário: os corpos são extensos necessariamente, é impossível que não o sejam.

3.2. A DEMONSTRAÇÃO DA IIP44, E O COROLÁRIO IMPLICADO

A IIP44 se demonstra de modo simples. Como visto, pela IIP4I só o conhecimento do 1º gênero é causa da falsidade. Além disso, pelo axioma 6 da parte I, para uma ideia ser verdadeira é necessário que ela convenha com seu ideado. Isso, em conjunto com a IP29, segundo a qual “[n]a natureza das coisas nada é dado de contingente”, implica que a ideia de algo como contingente é necessariamente falsa. Como só o conhecimento do 1º gênero pode causar ideias falsas, a ideia de contingência necessariamente é causada por ele, ou seja, por opinião ou imaginação. É precisamente isso que Espinosa explicitará no corolário 1: depende “da só imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes” (ESPINOSA, 2015, p. 207). De outro modo, se não há contingência, contemplar algo como contingente é errar, e só se erra pela imaginação, então toda contingência é imaginada.

3.3. PREMISSAS DO ESCÓLIO DA IIP44: A MEMÓRIA, E A GÊNESE IMAGINATIVA DA IDEIA DE TEMPO

Passemos ao elo privilegiado neste trabalho. No escólio da IIP44, Espinosa não pretende demonstrar que não existe contingência, nem que toda contingência conhecida é imaginada — isso já foi demonstrado. O que fará em vez disso é oferecer uma explicação, apontar a causa pela qual tão frequentemente as pessoas contemplam as coisas como contingentes ao invés de necessárias. Para isso, partirá de três premissas para, por meio de um exemplo, esclarecer como as pessoas cometem esse engano. As primeiras duas premissas são as proposições 17 e 18 da parte II, que mostram o que Espinosa entende por memória. Grosso modo, pelo enunciado da IIP17, por sua demonstração e por seu corolário (ESPINOSA, 2015, pp. 165 e 167) sabemos que quando um corpo externo afeta o Corpo humano, a Mente humana percebe esse corpo externo (pela IIP12, ESPINOSA, 2015, p. 147), e além disso passa a contemplá-lo como *existente em ato* (ou como algo que dura, ou, em termos triviais, como algo que existe no mundo) e *presente a ela* (ou seja, como presente em geral, embora já não esteja mais presente “ao Corpo”, como estava quando o afetou). E continua contemplando-o assim até contemplar algo “que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo” externo (ESPINOSA, 2015, p. 165). Ou seja, se uma criança vê pela primeira vez a Lua, seu Corpo será afetado por esse corpo externo de modo que sua Mente passa a contemplar a Lua como existente e presente a si, talvez mesmo após amanhecer. E essa criança só deixará de contemplar a Lua desse modo quando, por exemplo, assistir à sua explosão, ou ouvir dizer de seus pais que ela na verdade é uma ilusão, ou que a cada noite uma Lua diferente nasce e morre. A IIP18 (ESPINOSA, 2015, pp. 169 e 171) completa esse mecanismo de recordação. Por ela sabemos que após o Corpo humano ser afetado por mais de um corpo externo simultaneamente, sua

Mente, ao imaginar (contemplar como presente) um, “imediatamente se recordará dos outros” (ESPINOSA, 2015, p. 169). Então aquela criança, ao ter seu Corpo afetado pela Lua ao mesmo tempo que pela escuridão do céu, irá se recordar desta sempre que pensar naquela, e vice-versa.

Pela terceira premissa, o tempo é fruto da imaginação, e não do 2º ou do 3º gêneros de conhecimento. Espinosa justifica isso colocando como indubitável que imaginamos “que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez” (ESPINOSA, 2015, p. 207). Conhecemos o tempo, então, quando pela experiência comparamos umas coisas com outras. Especificamente, quando comparamos coisas que parecem constantes, como o movimento dos ponteiros de um relógio, com outras coisas quaisquer. Por exemplo, quando o Corpo é afetado pelo movimento dos ponteiros e simultaneamente pelo cozimento de batatas, sua Mente imaginará que a cada mudança de posição do ponteiro dos segundos as batatas ficarão um pouco mais cozidas, e a partir de muitas experiências desse tipo, imaginará que a passagem do tempo é algo generalizado.

3.4. O EXEMPLO DO MENINO, E A GÊNESE IMAGINATIVA DA IDEIA DE CONTINGÊNCIA

Vistas essas premissas podemos passar ao exemplo do menino (escólio da *IP44*, ESPINOSA, 2015, pp. 207 e 209, aqui modificado ligeiramente), que deixará claro o que leva as pessoas a imaginarem algumas coisas como contingentes. Suponhamos um menino que jamais foi afetado por corpos externos — ele acaba de vir ao mundo, e ainda não tem memórias. Ao olhar para a rua em um dia sem nuvens, vê um homem ruivo passando ao mesmo tempo que vê o Sol subindo nos céus.

Quando vê o Sol de meio-dia, vê também um homem moreno passando, e enquanto o Sol se põe vê um homem loiro. Pelas premissas, quando esse menino imaginar o ruivo, recordar-se-á do amanhecer, e vice-versa, e o mesmo para os outros dois casos. Além disso, ao imaginar o ruivo como presente, imaginará o moreno e o loiro como futuros, assim como imaginará o ruivo e o moreno como passados ao imaginar o loiro como presente. Se no dia seguinte, porém, vir passar ao meio-dia não o moreno, mas um homem careca, como isso o afetará? Porque foi afetado uma vez pelo Sol a pino e pelo moreno, e outra pelo Sol a pino e pelo careca, ao imaginar o Sol a pino, ora se recordará do moreno, ora do careca, mas nunca dos dois simultaneamente, pois nunca viu os dois passarem juntos ao meio-dia. Porque não contempla algo que exclua que um dos dois passe ao meio-dia, não imaginará com certeza um dos dois passando em vez do outro. Imaginará, em lugar disso, que os dois podem passar e, portanto, que isso não está determinado e é contingente. Imaginando o ruivo, imaginará os dois como um futuro contingente, e o mesmo com o passado e o presente. É por essas causas que as pessoas contemplam algumas coisas como contingentes apesar de, pela 1p29, tudo ser necessário.

4. FUTUROS CONTINGENTES IMAGINADOS EM ARISTÓTELES

4.1. O SISTEMA ESPINOSANO E O ARGUMENTO PELO FATALISMO EM *DE INTERPRETATIONE*

Pela 1p29 e pela definição de fatalismo apresentada, parece necessário caracterizar a filosofia de Espinosa como fatalista. No entanto, o conceito de fatalismo é mais amplo do que como aqui apresentado (RICE, 2018), então será mais preciso afirmar simplesmente que no sistema espinosano as coisas não são contingentes, mas necessárias, assim como conclui o

argumento apresentado por Aristóteles antes do enfraquecimento da bivalência.

O sistema de Espinosa aceitaria, porém, os passos pelos quais esse argumento chega à mesma conclusão que comporta? Um rápido exame mostra que não, e começa a distanciar esses dois filósofos. Esse sistema rejeita duas ideias basilares para esse argumento: e a realidade do tempo, como mostrado, e a teoria da verdade como correspondência, sustentando em lugar dela que a conveniência entre ideia e ideado é somente uma propriedade extrínseca da ideia verdadeira (pelo axioma 6 da parte I, ESPINOSA, 2015, p. 49), e o que causa sua verdade é sua adequação, ou ter “todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira” (definição 4 da parte II, ESPINOSA, 2015, p. 127). Sem essas premissas, não seria possível afirmar que se um parisiense negasse que choverá amanhã e outro afirmasse a mesma coisa, então qualquer que fosse o caso, seria o caso necessariamente. Pois a correspondência do estado de coisas futuro com a proposição passada nada diz sobre a verdade desta proposição, e não parece razoável argumentar sobre o que é ou não necessário no mundo a partir de uma concepção criada pela imaginação, o tempo. O que Espinosa faz no exemplo do menino é diferente: parte do funcionamento de uma criação da imaginação para descrever o funcionamento de outra criação da imaginação, e nada afirma sobre a Natureza.

4.2. O SISTEMA ESPINOSANO E O ARGUMENTO DA BATALHA NAVAL

As divergências em premissas apresentadas nessa comparação bastam para deixar evidente por que Espinosa rejeita o argumento aristotélico por futuros contingentes. Para ele, se uma pessoa afirmar que no futuro pode ou chover, ou não chover, ela está tomando como adequado

um conhecimento que a princípio é um mero fruto da imaginação⁴, e além disso está em erro, pois nada é dado de contingente. Se se almejasse melhor compreender a divergência, as próprias premissas deveriam ser examinadas, o que levantaria as questões da natureza do tempo e da verdade nos dois autores e quão plausível é a sustentação de cada uma de suas teses. Isso, contudo, excede o escopo deste trabalho.

4.3. A GÊNESE IMAGINATIVA DA IDEIA DE FUTUROS CONTINGENTES E O ARGUMENTO DA BATALHA NAVAL

Resta investigar como a explicação de Espinosa para a gênese das ideias de tempo e contingência afeta o argumento da batalha naval. Porque rejeita tanto parte das premissas quanto a conclusão desse argumento, é patente que considerar essa explicação não altera a posição de Espinosa diante da aristotélica. Para ele, embora Aristóteles tenha pelo menos almejado empregar as faculdades da razão e da intuição para demonstrar a realidade da futuros contingentes, sua conclusão é tão verdadeira quanto a proposição de que tanto o careca quanto o moreno podem passar ao meio-dia.

4 É interessante atentar-se aqui a que Espinosa não mantém que uma tal afirmação é não mais que um fruto da imaginação. Como explica Nastassja Pugliese (PUGLIESE, 2017, pp. 114-127), os três gêneros de conhecimento têm entre si uma relação de *simultaneidade*: a duração de um não implica a não duração dos demais, como quando, ao imaginar (um ato correspondente ao 1º gênero), a mente sabe que imagina (um ato não imaginativo, e portanto correspondente a outro gênero) (CHAUI, 2016, p. 246). Essa relação nos permite manter que, embora conhecer o tempo como real e o futuro como contingente sejam casos de conhecimento de 1º gênero, entender que amanhã ou choverá, ou não choverá pode ser simultaneamente um ato inferencial, e assim um caso de conhecimento de 2º gênero. Sendo assim, aquela afirmação consiste em imaginar em geral a realidade de futuros contingentes e ao mesmo tempo implicar disso a contingência de um evento futuro em particular, e portanto é fruto não só da imaginação, mas também da razão, apesar de não se qualificar como um conhecimento adequado.

Entretanto, quando retirada de seu sistema, a explicação de Espinosa continua parecendo plausível. Isso porque não é preciso aceitar que na natureza das coisas nada é dado de contingente para sustentar que a memória e a imaginação operam de tal modo que criam as ideias de tempo e de contingência. E essa explicação, tomada assim, não parece conflitar com a conclusão de Aristóteles: pelo contrário, ele reconhece que as pessoas em geral acreditam que o futuro é contingente, mesmo se não dispuserem de argumentos em sustento dessa tese. Mas Aristóteles rejeita que o tempo e a contingência sejam *somente* produto da imaginação; mantém que são reais para além da mente humana. Todavia, parece possível uma conciliação entre a explicação espinosana tomada fora de seu sistema e o argumento aristotélico, embora com uma perda. Caso aceitemos a teoria da verdade como correspondência e o sentido fraco do princípio da bivalência, mas orientados por Espinosa coloquemos em suspenso a suposição aristotélica da realidade do tempo, aceitando em vez disso que essa concepção é a princípio não mais que um produto da imaginação, temos uma conclusão mais fraca do que a do argumento original: é verdade não que no mundo o passado e o presente são necessários e que há futuros contingentes, mas sim que assim tendemos a concluir viesados pela natureza de nossa imaginação quando aceitamos certos princípios plausíveis da lógica.

Essa inferência pode ser melhor compreendida considerado um de seus passos intermediários. O efeito que a explicação espinosana teve sobre o argumento da batalha naval não é exclusivo a este. Pelo contrário, por sua causa qualquer argumento que parta da concepção vulgar de tempo se limita a afirmar sobre o mundo *tal como tendemos a pensá-lo* — o argumento de Aristóteles é apenas um caso desse princípio implicado pela explicação espinosana. Se estamos considerando esta enquanto retirada de seu sistema, no entanto, não temos que todos esses argumentos erram ao

pretender afirmar sobre um mundo independente de nossas tendências imaginativas. Temos somente que, se acertarem, fá-lo-ão por acidente, pois a princípio não há qualquer razão para afirmar a realidade do tempo, tanto menos de futuros contingentes. Isso mostra que as concepções de tempo e necessidade ou contingência na linha temporal podem ser ditas como fundamentos argumentativos irracionais, por serem produtos da imaginação, faculdade que não se limita a operar em conformidade a razões. E isso, por sua vez, indica a fragilidade de argumentos assim fundados — não podem ser ditos sólidos se partem de premissas não legitimadas.

Podemos aplicar esse mesmo princípio a outra noção aristotélica presente no texto examinado. Como exposto, foi por ver contradição entre o fatalismo e a liberdade de ação e deliberação que Aristóteles procurou evitar a necessidade do futuro. Mas por que, exatamente, seriam incompatíveis a liberdade e um futuro necessário? Parece óbvio: como posso deliberar se almoçarei antes ou depois de meio-dia amanhã se desde já isso está determinado? Isso não é autoevidente, porém — não são raros pensadores para quem necessidade e liberdade não são noções contraditórias. Mesmo em Espinosa podemos encontrar uma posição desse tipo, embora nesse caso se trate de uma concepção de liberdade bastante particular. (Resumidamente, para ele “[é] dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” (ESPINOSA, 2015, p. 47), então se um agente é causa adequada de sua ação, pode-se dizer que essa ação é livre, embora determinada. Livre não é a ação sem causa, mas a ação causada por nada externo ao agente.) Mas fica claro por que Aristóteles vê tal incompatibilidade quando conhecemos uma das condições necessárias para se dizer que um ato é livre em sua teoria ética. Sob esta, “naquelas coisas em que o agir

está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim” (ARISTÓTELES, 2008, p. 70). Ou seja, em toda deliberação livre, a decisão por algo poderia ter sido por seu contrário — mesmo se decidi almoçar ao meio-dia, poderia ter escolhido qualquer outro horário, e eu não seria livre se isso não estivesse no poder de minha faculdade racional. Então ultimamente a decisão é indeterminada ou contingente, e isso é parte do que a torna livre. Mas se o futuro é necessário, segue-se que ou necessariamente almoçarei ao meio-dia, ou necessariamente não o farei, e qualquer que seja o caso, eu nunca pude decidir pelo contrário. Evidentemente, também aqui a realidade do tempo e de futuros contingentes é basilar para os conceitos de Aristóteles. E isso, mais uma vez, limita estes a descrever as coisas tal como tendemos a pensá-las dado o funcionamento da imaginação — se visarem em vez disso descrever as coisas tal como são, podem se mostrar inseguros, estabelecida a fragilidade da premissa da contingência futura.

À luz dessas considerações, manifestam-se mais claramente os efeitos da explicação espinosana sobre o argumento da batalha naval. Se preservado com suas pretensões iniciais de descrição da realidade, ele se mostra frágil, por supor a realidade de produtos da imaginação. Por outro lado, se para escapar dessa fragilidade limita suas pretensões, limita-se ao mesmo tempo a afirmar somente que tendemos a concluir pela contingência do futuro⁵. Também a motivação do caminho expositivo de

5 Cabe mencionar aqui que, feito esse enfraquecimento, pode-se encontrar um novo ponto de contato entre essa posição e a de Espinosa. Pela 11p31 e por seu corolário (ESPINOSA, 2015, pp. 187 e 189), só podemos conhecer inadequadamente a duração de coisas singulares externas às nossas mentes, e elas sempre nos parecem ser contingentes. Sendo assim, singulares futuros, como uma batalha naval de amanhã, também só podem ter sua duração (ou sua existência em ato) conhecida inadequadamente, e aparecem como contingências. Então tanto o sistema espinosano quanto a versão enfraquecida do

Aristóteles se afeta: foi precisamente para evitar contradição a seu conceito de liberdade que ele enfraqueceu o princípio da bivalência, quando na verdade a necessidade implicada não era tão impactante quanto parecia, e só poderia contradizer o conceito de liberdade por causa da parte irracional dos fundamentos deste. Portanto, a gênese imaginativa das ideias de tempo e contingência ou necessidade na linha temporal parece minar a relevância ontológica e ética do argumento da batalha naval: ele deixa de solidamente descrever um mundo independente da percepção humana, e deixa de proteger a liberdade contra um fatalismo que ao fim não era real, e que não necessariamente a deveria contradizer se o fosse. Resta, da relevância enfraquecida do argumento, uma bivalência de força restaurada e o silêncio sobre a realidade de futuros contingentes e mesmo de qualquer contingência ou necessidade no tempo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por este trabalho procurei mostrar paralelamente às teses anunciadas a dificuldade em realizar comparações filosoficamente frutuosas de sistemas filosóficos. Mesmo por si só, a reconstrução de uma parte de um sistema se arrisca a ser insuficientemente rigorosa e abrangente, tanto mais se não considerar as polêmicas interpretativas ao redor da obra. A apresentação aqui feita do argumento da batalha naval, por exemplo, não examina as duas principais e divergentes leituras possíveis dele (ACKRILL, 1963, pp. 132-142), limitando-se a mencioná-las em rodapé, e a explicação que fiz de algumas proposições da *Ética* não se ampara por comentadores. Não

argumento da batalha naval sustentam que nossa mente opera de tal modo que conhece futuros como contingentes.

obstante, a só leitura de textos clássicos oferece caminhos para resolver problemas filosóficos que surgem neles e além deles, e empregar os modos de pensar de um sistema na interpretação das questões de outro é pelo menos instigante, senão também proveitoso.

Motivado por isso me empenhei em avaliar em especial que implicações uma explicação “psicológica” da noção vulgar de tempo pode ter sobre argumentos que partem dessa noção para afirmar sobre a realidade além da mente, examinando o argumento da batalha naval como um caso delas. Vimos implicações significativas: parece restar a tais argumentos o dilema entre manter suas pretensões originais a custo de sua solidez, ou sacrificá-las a custo da redução de suas conclusões a meras descrições das tendências do pensamento humano. Para levantar um distante caso dessas implicações, podemos considerar o problema da identidade pessoal ao longo do tempo (GALLOIS, 2016). Pensamos ser egoisticamente racional a decisão de uma criança de não comer um biscoito à sua frente se sabe que, se esperar um pouco, ganhará dois. Mas que razão temos para afirmar que a criança de um instante é a mesma que a do instante seguinte? Se não pudermos afirmar isso, a decisão egoisticamente racional se inverte: não há por que considerar o próprio bem-estar futuro se uma pessoa não é a mesma ao longo do tempo. Esse é um problema filosófico relevante por si só, mesmo se em seu enfrentamento não se puser em questão a natureza do tempo. No entanto, como vimos, a simples afirmação de que há uma criança futura já supõe como real uma concepção a princípio irracionalmente fundada de tempo. Considerar a explicação de Espinosa nos leva, aqui, a privilegiar uma faceta que de outro modo poderia ser deixada de lado: o que significa afirmar que a criança considera seu bem-estar *futuro*, ou que uma criança pode ou não ser idêntica a ela mesma *depois*? E parece nos levar, ademais, àquele mesmo dilema: o problema

da identidade pessoal ao longo do tempo se refere somente ao modo em que tendemos a pensar o mundo, questiona somente como conciliar a racionalidade da ação que considera consequências imaginativamente futuras com a inicial falta de critérios para sustentar identidade pessoal ao longo do tempo imaginado; ou se refere mesmo ao mundo, mas baseado em uma premissa frágil?

Procurei ainda estabelecer no decorrer da exposição como frágeis as concepções de tempo e futuros contingentes assumidas no argumento da batalha naval, e como acertada a explicação espinosana da gênese dessas ideias. As potenciais implicações enfraquecedoras que essa explicação tem sobre diversos argumentos não parecem ferir sua plausibilidade enquanto retirada de seu sistema. Como um resultado menos estabelecido e mais abrangente do que esses, vejo a manifestação de uma outra questão. Se aceitamos que tempo e futuros contingentes não devem ser as únicas ideias imaginativamente produzidas em que depositamos confiança, parece restar-nos um ceticismo ou ao menos uma elevada desconfiança não só diante de opiniões vulgares em geral, mas de quaisquer noções que nos parecem autoevidentes: devemos lhes dar crédito, por aparentemente serem dadas pelo que se entende vulgarmente por intuição, ou criticá-las, por possivelmente serem frutos de nossa natureza imaginativa, sem fundamento racional ou mesmo intuitivo? Enfrentar esse problema pode nos levar a indagar pelo significado epistemológico preciso de afirmar uma proposição como “dada pela intuição” em oposição a “gerada pela imaginação”. E isso, por sua vez, pode nos levar de volta à *Ética* de Espinosa — também aqui o modo de pensar de um autor clássico pode ser uma chave para responder a um problema filosófico.

THE IMAGINATIVE GENESIS OF THE IDEA
OF FUTURE CONTINGENTS IN SPINOZA
AND THE SEA-BATTLE ARGUMENT

ABSTRACT: This work opposes Spinoza's system, as expressed in parts I and II of *Ethics*, to the sea-battle argument. This is done firstly exposing all premisses, and then showing how Spinoza's explanation of the imaginative genesis of the idea of future contingents is extracted from his system. The main objective of this article is to examine the implications of this explanation on the sea-battle argument — of which the conclusion is the statement of the reality of future contingents. It is proposed as a result of this examination the weakening of the ontological and ethical relevance of Aristotle's argument and, more broadly, the manifestation of the problematic nature of the arguments that include the vulgar conception of time in their premisses.

KEYWORDS: Spinoza, Aristotle, Future contingents, Sea-battle, Imagination, Time

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. (1963). *Categories and De Interpretatione*. Tradução e notas de J. L. Ackrill. Nova Iorque: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (2008). *Ethica Nicomachea II3-III8*: tratado da virtude moral. Tradução, notas e comentário de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus.

- CHAUÍ, M. (2016). *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, A. (2016). *Identity over time*, [Online]. Edição de Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/> [02/12/2021].
- HAACK, S. (1996). *Deviant logic, fuzzy logic: beyond the formalism*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- PUGLIESE, N. (2017). *Os três gêneros de conhecimento e a natureza de suas relações*. In *Spinoza e nós, volume 2: Spinoza atual/inatual*. Organização por Rafael Caetano Becker et al. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio.
- RICE, H. (2018). *Fatalism*, [Online]. Edição de Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/fatalism/> [31/07/2021].

TRADUÇÃO

DESCARTES, ELISABETH E A MELANCOLIA
(TRADUÇÃO DE CARTAS ESCOLHIDAS)

Rafael Teruel Coelho

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

teruel@usp.br

APRESENTAÇÃO

Muitas evidências textuais, imortalizadas em meio à interessante correspondência de Descartes e Elisabeth da Boêmia, sugerem que a filósofa do Palatinado¹ estabeleceu contato com o autor das *Meditações Metafísicas* a

1 Lili Alanen, em *Descartes and Elisabeth: a philosophical dialogue?*, reconstrói um debate ocorrido entre Daniel Garber e Lisa Shapiro por ocasião da *Conference seventeenth century women philosophers* em novembro de 1997. De acordo com Alanen, na perspectiva de Daniel Garber, embora “haja uma quantidade considerável de filosofia na correspondência de Elisabeth com Descartes [...], isso por si só não é o suficiente para torná-la uma filósofa. Ela simplesmente não se encaixa nos moldes de uma filósofa e deve ser considerada, ao invés disso, uma ‘Donzela erudita’ [*Maid Learned*] [...]” (ALANEN, 2005, p. 195). Lisa Shapiro, por sua vez, defendeu que Elisabeth da Boêmia é uma filósofa de considerável envergadura, sobretudo pelo fato de que, ao longo de sua correspondência com Descartes, ela foi capaz de propor uma espécie de “metafísica alternativa” ao dualismo cartesiano. O cerne de tal metafísica alternativa repousa sobre o fato de que, para Elisabeth, a alma (embora possa ser considerada uma substância imaterial) deve possuir uma “função extensa não menos essencial”, justamente para viabilizar sua relação com o corpo (DESCARTES, 1973, AT IV 2). Obviamente, ao chamarmos Elisabeth de “filósofa do Palatinado”, revelamos claramente nossa posição com relação ao referido debate, uma vez que cremos fortemente nas habilidades filosóficas natas

fim de buscar um tratamento para a sua melancolia. Na primavera de 1643, em sua primeira carta endereçada a Descartes, Elisabeth iniciou um longo diálogo eminentemente filosófico expressando o seu contentamento diante do fato de Descartes querer comunicar-se com uma mulher ignorante e indócil, cuja *tristeza* impediria um diálogo assaz proveitoso (DESCARTES, 1973, AT III, p. 660). Ao final dessa mesma carta, Elisabeth é ainda mais clara ao expressar uma de suas reais intenções, qual seja, a de conceber a sua relação com Descartes aos moldes de um tratamento médico-filosófico: “reconhecendo-vos como o melhor médico para a minha [alma], [...] espero que, observando o juramento de Hipócrates, trareis remédios sem publicar vossas especulações” (DESCARTES, 1973, AT III, p. 662).

Muito embora o conteúdo dessa primeira carta gravite ao redor de um problema ontológico², o desenrolar das discussões nos anos seguintes (sobretudo a partir de 1645) revela que Elisabeth parece ter tido um motivo específico para tentar compreender como a vontade poderia mover o corpo. Na visão de Delphine Coquard, por exemplo, a princesa propôs um problema metafísico a Descartes, mas essa proposta “[...] está ligada a uma questão mais prática, a de saber como ser feliz e como curar o corpo por meio da alma” (COQUARD, 2010, p. 110). De fato, parece-nos que Elisabeth almejava esclarecer o modo obscuro pelo qual o pensamento poderia determinar os movimentos corpóreos voluntários; entretanto, isso não é tudo, embora não seja pouco... Pois, uma vez compreendido como a alma e o corpo interagiriam mutuamente, Elisabeth poderia servir-se de uma

da princesa da Boêmia: além de uma donzela erudita, estamos diante de uma mulher, princesa e filósofa do século XVII.

2 Qual seja: “[...] me digais como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a realizar ações voluntárias, (sendo apenas uma substância pensante)” (DESCARTES, 1973, AT III, 661).

espécie de *medicina mentis*, isto é, de uma forma de curar *voluntariamente* os males do corpo por intermédio da relação deste com o espírito.

* * *

Filha de Frederico v (rei da Boêmia, conde de Palatino e príncipe eleitor do Império) e Elisabeth da Grã-Bretanha (filha de James I da Inglaterra), aos dois anos de idade, a princesa Elisabeth fora confiada aos cuidados de sua avó paterna, Juliana de Nassau³. Isso se deu pela necessidade de seu pai, um monarca protestante convicto, deixar sua cidade, radicando-se em Praga durante a Guerra dos Trinta Anos⁴. Em Praga, com o desenrolar do conflito, Frederico v perde a Batalha da Montanha Branca, sendo obrigado a rumar primeiramente a Brandemburgo e, posteriormente, para Haia. É para esta cidade holandesa (que nessa época servia de morada provisória para sua família) que Elisabeth é enviada para viver junto aos seus pais. Contudo, em 1632, o pai de Elisabeth vem a falecer, deixando a princesa filósofa, sua mãe e seus demais irmãos órfãos e refugiados na Holanda.

Embora exilados, apátridas e com escassos recursos financeiros, a família de Elisabeth permanece ligada à dinastia Stuart, maculada pelas instabilidades políticas oriundas do conflito entre os príncipes católicos e protestantes (CARDOSO & FERREIRA, 2001, p. 6). Além disso, a desdita da

3 Os dados biográficos de Elisabeth, muitos dos quais inseridos nesta breve apresentação, foram descritos por Adrien Baillet (*La vie de Monsieur Descartes*), Charles Adam (DESCARTES, 1973, AT XII 401-31) e por Lisa Shapiro (2007, p. 7-16), de cujos trabalhos somos plenamente devedores.

4 Em poucas palavras, a guerra dos trinta anos foi um conflito confessional deflagrado na Alemanha no ano de 1618, findado em 1648, cujos motivos se diversificam: rivalidades religiosas (cultivadas entre católicos e protestantes), territoriais e econômicas. Estima-se que, por se tratar de uma querela de grandes proporções, envolvendo os principais países europeus, a guerra legou à humanidade um saldo de mais de oito milhões de mortos.

casa real de Elisabeth é, uma vez mais, agravada por crimes passionais, por assassinatos políticos e pelo pleno abandono da fé protestante por parte de um de seus irmãos (DONATELLI, 2008, p. 250). Esses acontecimentos fizeram da princesa protestante uma nobre doente, triste, tomada pela melancolia e por transtornos psicossomáticos, como indisposições febris, distúrbios, tosses secas e duradouras. Quanto à saúde frágil de Elisabeth, como veremos a seguir ao consultar as suas próprias cartas, os relatos de curas e de adoecimentos da princesa permeiam toda a sua correspondência com o filósofo.

* * *

Descartes, em 1645, após receber por intermédio de Pollot as notícias bastante desagradáveis acerca do estado de saúde de Elisabeth⁵, escreve à princesa afirmando com perspicácia que “a causa mais corriqueira da febre lenta é a tristeza” (DESCARTES, 1973, AT IV, 201). E, para sanar esse mal, ele propôs à palatina alguns “remédios da alma”, de modo que ela pudesse, valendo-se deles (especialmente da “força de sua virtude”), restituir a felicidade à sua alma, não obstante as desgraças da fortuna (DESCARTES, 1973, AT IV, 201). Nas próprias palavras do autor: “encontro para isso somente um único remédio, que é distrair sua imaginação e seus sentidos tanto quanto for possível, e considerá-los [os desprazeres] pelo entendimento somente quando formos obrigados pela prudência”

5 Infelizmente, não chegou até nós a carta em que Pollot informara Descartes sobre a doença de Elisabeth. Entretanto, a carta de Descartes a Elisabeth de 18 de maio de 1645 (a primeira das cinco que compõem a presente seleção) revela que o filósofo, em maio desse mesmo ano, já tinha conhecimento, sobretudo a partir dos relatos de Pollot, acerca de quais eram os males que afligiam a princesa.

(DESCARTES, 1973, AT IV, 218). Em outros termos, Descartes sugere a Elisabeth que abandone os maus pensamentos, e, no lugar deles, dedique-se à distração dos sentidos e da imaginação, o que pode ser feito passando-se algum tempo contemplando o verdor dos bosques, as cores das flores, o voo dos pássaros e evitando pensar em coisas sérias (DESCARTES, 1973, AT IV, 220)⁶.

Na visão de Jacques Darruilat, Descartes sabia que é na “[...] na moral, e não na metafísica, que se deve buscar um remédio para a melancolia. [...] A metafísica, de fato, longe de nos salvar da melancolia, faria-nos correr o risco de nos aprisionar nela” (DARRIULAT, 1996, p. 475). Justamente por isso, o “melhor médico” de Elisabeth parece propor que o “ethos” é capaz de controlar o “patos”, de modo que, cultivando bons pensamentos na alma, abstendo-nos de meditar seriamente sobre nossos problemas ou, até mesmo, sobre as questões da ciência, traríamos benefícios para corpo (DESCARTES, 1973, AT IV, 220). Era preciso, advogava Descartes, valer-se do poder salutar que a alma teria sobre seus próprios pensamentos, de modo que eles pudessem ser “direcionados” ao benefício e à saúde corporais. Em poucas palavras, aos olhos do filósofo, um corpo são parece ser a consequência de uma mente sadia, sendo esta altamente capaz de o influenciar diretamente.

Elisabeth, por sua vez, confirma o diagnóstico de Descartes: “e eu vos asseguro que os médicos que me viram todos os dias e examinaram todos os sintomas do meu mal não encontraram a sua causa, tampouco receitaram remédios tão salutareos como o fizestes de longe” (DESCARTES,

6 Jacques Darruilat (1996) mostra que Descartes (ao escrever as *Meditações* e evocar, na primeira delas, os “negros vapores da bile” e os “homens que se imaginam cântaros” ou que tem um “corpo de vidro”) era um profundo conhecedor da sintomatologia própria às “extravagâncias dos melancólicos”.

1973, AT IV, 207-208). Isso se dá, sobretudo, pelo fato de que, para Elisabeth, corpo e mente estão em um *perene* funcionamento conjunto, de modo que a alma é dependente do corpo, pois ela compartilha algumas de suas propriedades⁷. Dito de outro modo, aos olhos da princesa da Boêmia, as operações da alma (como o raciocínio, por exemplo) dependem de alguma maneira dos fenômenos fisiológicos, como se vê claramente na seguinte passagem: “[...] é ainda muito difícil compreender que uma alma, como a tendes descrito, depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão regida por ele” (DESCARTES, 2017, p. 199; AT III 685).

Nessa perspectiva, parece não ser possível separar radicalmente o espírito e o corpo tal qual Descartes fizera em suas *Meditações*⁸. Esse posicionamento é, ao que nos parece, um reflexo das críticas que, em maio de 1643, a princesa fizera a Descartes acerca da possibilidade de conciliar a distinção ontológica entre a alma e o corpo e a sua íntima união substancial⁹. Sendo assim, nada mais claro aos olhos da filósofa do

7 “E por isso penso que há propriedades na alma que nos são desconhecidas, que poderão talvez confundir o que vossas *Meditações Metafísicas* me têm persuadido por tão boas razões da inextensão da alma” (DESCARTES, 2017, p. 203; AT IV 2).

8 Vale lembrar que, para Descartes, mesmo durante o tempo em que a alma estiver intimamente unida ao corpo, ainda assim corpo e espírito permaneceriam radicalmente distintos: “e mesmo que Deus tenha juntado tão estreitamente um corpo a uma alma sendo impossível uni-los mais, fazendo um composto dessas substâncias assim unidas, concebemos também que permaneceriam sempre realmente distintas apesar dessa união. Com efeito, independentemente da ligação que Deus estabeleceu entre elas, não conseguiu livrar-se do poder que tinha para as separar, ou para conservar uma sem a outra. Ora, as coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente umas das outras são realmente distintas” (DESCARTES, 1997, p. 49; AT VIII 29).

9 *Cf.*, a esse respeito, nosso trabalho intitulado “*Descartes e Elisabeth: o problema das ações voluntárias*” (COELHO, 2020).

Palatinado do que aceitar que os males psíquicos podem causar doenças no corpo, ou que os fenômenos mentais podem ser regidos pela corporeidade. Ao fim e ao cabo, para Elisabeth, corpo e alma constituem “quase” uma única e mesma coisa, ou seja, a alma é tão dependente do corpo que, em alguns momentos, parece confundir-se com ele¹⁰.

Todavia, não obstante o fato de Elisabeth concordar que seus males físicos têm sua origem na alma, ou melhor, em um estado do espírito (a tristeza), ela se posiciona criticamente frente aos remédios sugeridos pelo filósofo das ideias claras e distintas. Diante de tantas desventuras, ela acreditava firmemente que se consideraria “[...] absolutamente infeliz enquanto não ver a minha casa restituída ou as pessoas que me são próximas fora da miséria” (DESCARTES, 1973, AT IV, 209). Parece-lhe muito claro que, caso os problemas políticos que assolavam sua Casa não fossem resolvidos, sua melancolia e, conseqüentemente, a febre e a tosse seca que a acompanhavam jamais cessariam. Na condição de princesa, era de se esperar que alguém como ela não pudesse conceber determinados problemas com a mesma “leveza” proposta por Descartes.

Isso se dava, sobretudo, porque o dever político exigia de Elisabeth decisões estratégicas e maduramente consideradas, o que só poderia ser feito aplicando-se muito bem o espírito na consideração dos problemas ao invés de dedicar-se ao “repouso dos sentidos”. A política, sendo uma tarefa

10 Obviamente, este não é o lugar em que pretendemos discutir o que denominamos, apoiados nas teses de Lisa Shapiro, o “materialismo não reduutivo” de Elisabeth, ou seja, sua doutrina “quase” materialista da alma humana. Por ora, basta que tenhamos em mente que, desde seus primeiros contatos com Descartes, Elisabeth deixou transparecer traços materialistas em seu pensamento, como o fato de afirmar que, diante de casos patológicos particulares, como aqueles dos vapores (DESCARTES, 1973, AT III 685), por exemplo, a alma deixa necessariamente de pensar, o que sugere que a mente seja, de certo modo, na perspectiva da princesa, dependente do corpo e de seus estados fisiológicos.

árdua que pressupõe frequentemente os esforços do intelecto, impedia Elisabeth de observar tranquilamente o bosques, o colorido das flores ou o voo dos pássaros... Diferentemente de Descartes, tais lazeres não eram possíveis na conjuntura sócio-política em que Elisabeth se encontrava, o que, pelo contrário, pressupunha um intenso uso do entendimento: “se eu não o fosse de todo [racional], encontraria prazeres comuns com aqueles entre os quais me é necessário viver, para tomar essa medicina com proveito. E, no ponto em que vós estais, eu me curaria como vós haveis feito” (DESCARTES, 1973, AT IV, 234).

Em face disso, Elisabeth parece não aceitar que a alma poderia ter um completo poder sobre o corpo. Muito embora a vontade possa contribuir para o melhoramento (ou, em seu próprio caso, para a piora) da saúde física, os acontecimentos terríveis que continuam a marcar sua vida bastavam para inviabilizar essa “medicina da alma”. Tanto os diversos acontecimentos funestos que marcaram frequentemente sua biografia, quanto as “fraquezas de seu sexo”, isto é, sua condição corpórea feminina, e seus deveres políticos parecem atrapalhar fortemente o poder que a alma teria de curar o seu corpo. Ao contrário de Descartes, nas entrelinhas de seu texto, Elisabeth parece sugerir que a alma não teria um poder absoluto sobre o corpo, mas é este que, de alguma maneira, “[...] permite que a mente seja como ela é” (SHAPIRO, 1999, p. 515).

Ao fim e ao cabo, a discussão entre os filósofos se intensifica, sobretudo pelo fato de que ambos não estão dispostos a abrir mão de seus posicionamentos. É interessante sublevar que, desde o início de seu diálogo epistolar com Descartes, Elisabeth jamais prescindiu completamente de suas posições filosóficas, defendendo audaciosamente o seu ponto de vista. Nesse sentido, estamos fortemente inclinados a crer que, não obstante os graus de discordância ou anuência da parte de ambos os interlocutores, o pensamento filosófico de Elisabeth da Boêmia germina fecundo a partir de

uma atitude crítica com relação ao pensamento de Descartes. Justamente por isso, discordâncias à parte, a discussão toma novos rumos, voltando-se sobretudo às análises da obra de Sêneca, especialmente aquela denominada *De vita beata*. Certamente, uma “vida feliz” era o objetivo tanto de René Descartes, quanto de Elisabeth da Boêmia.

* * *

A seguir, apresentamos uma coletânea de cinco cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth que, de certo modo, são capazes de ilustrar tudo aquilo que comentamos até aqui: as discussões obstinadas de uma filósofa melancólica com um pensador gentil, devotado ao serviço e ao bem-estar de sua amiga, a princesa Elisabeth da Boêmia. Eis um claro exemplo, valendo-nos dos termos de Marisa Donatelli (2002), de uma “terapêutica epistolar”.

* * *

CCCLXXV

Descartes à Elisabeth
Egmond, 18 mai 1645

Madame,

J'ai été extrêmement surpris d'apprendre, par les lettres de Monsieur de Pollot, que V. A. a été longtemps malade, et je veux mal à ma solitude, pour ce qu'elle est cause que je ne l'ai point su plus tôt. Il est vrai que, bien que je sois tellement retiré du monde, que je n'apprenne rien du tout de ce qui s'y passe, toute-fois le zèle que j'ai pour le service de Votre Altesse ne m'eût pas permis d'être si longtemps sans savoir l'état de sa santé, quand j'aurais dû aller à La Haye tout exprès pour m'en enquérir, sinon que Monsieur de Pollot, m'ayant écrit fort à la hâte, il y a environ deux mois, m'avait promis de m'écrire derechef par le prochain ordinaire ; et pour ce qu'il ne manque jamais de me mander comment se porte Votre Altesse, pendant que je n'ai point reçu de ses lettres, j'ai supposé que vous étiez toujours en même état. Mais j'ai appris, par ses dernières, que Votre Altesse a eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d'une toux sèche, et qu'après en avoir été délivrée pour cinq ou six jours, le mal est retourné, et que toutefois, au temps qu'il m'a envoyé sa lettre (laquelle a été près de quinze jours par les chemins), Votre Altesse commençait derechef à se porter mieux. En quoi je remarque les signes d'un mal si considérable, et néanmoins auquel il me semble que Votre

CCCLXXV

Descartes a Elisabeth
Egmond, 18 de maio de 1645

[200]¹¹

Senhora,

Fiquei extremamente surpreso ao saber por meio das cartas do Sr. P(ollot)¹² que V. A. esteve adoentada por um longo tempo, e lamento minha solidão pelo fato de que ela é a causa pela qual eu não tenha sabido disso antes. É verdade que, embora eu esteja totalmente afastado do mundo e não saiba nada do que nele se passa, contudo, o zelo que tenho pelo serviço de Vossa Alteza não me teria permitido estar por tão longo tempo sem saber o estado de vossa saúde, de modo que teria o dever de ir a Haia especialmente para perguntar, embora o Senhor P(ollot), tendo-me escrito há mais ou menos dois meses, tenha-me prometido escrever novamente. E, pelo fato de que ele jamais deixou de me informar como Vossa Alteza se encontra, durante o período em que não recebi suas cartas, supus que vós estivésseis sempre [201] no mesmo estado. Mas soube por suas últimas cartas que vossa Alteza teve, durante três ou quatro semanas, uma febre lenta acompanhada de uma tosse seca, que, depois de ter melhorado por cinco ou seis dias, o mal retornou, e, no momento em que ele me enviou a carta (que permaneceu quinze dias pelo caminho), vossa Alteza começava a se sentir melhor. No que observo os sinais de um mal tão considerável, embora me pareça certamente que Vossa Alteza possa remediá-lo, que não

11 Paginação referente às obras completas de Descartes organizadas por Charles Adam & Paul Tannery (AT). No caso da presente tradução, os números das páginas referem-se todos ao tomo IV das referidas obras.

12 Alphonse Pollot (1602-1668) era administrador real da Casa de Orange, amigo comum de Descartes e Elisabeth.

Altesse peut si certainement remédier, que je ne puis m'abstenir de lui en écrire mon sentiment. Car, bien que je ne sois pas médecin, l'honneur que Notre Altesse me fit, l'été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable.

La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse ; et l'opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison, vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition. Et il est à craindre que vous n'en puissiez être du tout délivrée, si ce n'est que, par la force de votre vertu, vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la fortune. Je sais bien que ce serait être imprudent de vouloir persuader la joie à une personne, à qui la fortune envoie tous les jours de nouveaux sujets de déplaisir, et je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible. Je sais aussi que Votre Altesse n'est point tant touchée de ce qui la regarde en son particulier, que de ce qui regarde les intérêts de sa maison et des personnes qu'elle affectionne ; ce que j'estime comme une vertu la plus aimable de toutes. Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes ; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie. Car, d'une part, se considérant comme

posso me abster de lhe escrever minha opinião sobre ele. Pois, embora eu não seja um Médico, a honra que vossa Alteza me deu no verão passado ao querer saber a minha opinião no tocante a uma outra indisposição que ela tinha, me faz esperar que minha liberdade não a desagradasse.

A causa mais corriqueira da febre lenta é a tristeza. A Fortuna que tem perseguido vossa casa vos dá continuamente motivos de irritação que são tão públicos e tão significativos que não há necessidade de forjar mais conjecturas, tampouco conhecer muito bem essas coisas, para saber que isso consiste a principal causa de vossa indisposição. Pode-se temer que vós não possais libertar-vos totalmente disso, a não ser que, pela força de vossa virtude, torneis vossa alma contente, não obstante as desgraças da Fortuna. Sei muito bem que seria imprudente querer persuadir à alegria uma pessoa a quem a fortuna envia todos os dias novos motivos de desprazer, e não sou como aqueles [202] Filósofos cruéis que querem que seu sábio seja alguém insensível. Sei também que vossa Alteza não está tão tocada com aquilo que diz respeito a ela em particular, mas sobretudo com os interesses de sua casa e das pessoas de sua afeição, o que estimo, dentre todas, como a mais amável de todas as virtudes. Mas parece-me que a diferença que existe entre as maiores almas e aquelas que são baixas e vulgares consiste, principalmente, no fato de que as almas vulgares se deixam levar por suas paixões, e não são felizes ou infelizes de acordo com as coisas que lhes ocorrem sejam agradáveis ou desagradáveis; enquanto as almas grandes possuem raciocínios tão fortes e tão potentes que, embora elas também tenham paixões, inclusive mais violentas do que aquelas que ocorrem à maior parte dos homens, sua razão permanece sempre a senhora delas, e faz com que suas próprias aflições lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas já sentem nesta vida. Pois, por um lado, considerando-se como imortais e capazes de receber os maiores contentamentos, e,

immortelles et capables de recevoir de très grands contentements, puis, d'autre part, considérant qu'elles sont jointes à des corps mortels et fragiles, qui sont sujets à beaucoup d'infirmités, et qui ne peuvent manquer de périr dans peu d'années, elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'éternité, qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies. Et comme les histoires tristes et lamentables, que nous voyons représenter sur un théâtre, nous donnent souvent autant de récréation que les gaies, bien qu'elles tirent des larmes de nos yeux ; ainsi ces plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables. Ainsi, ressentant de la douleur en leur corps, elles s'exercent à la supporter patiemment, et cette épreuve qu'elles font de leur force leur est agréable ; ainsi, voyant leurs amis en quelque grande affliction, elles compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin. Mais, cependant, le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu'elles s'acquittent en cela de leur devoir, et font une action louable et vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur donne la compassion, ne les afflige. Et enfin, comme les plus grandes prospérités de la fortune ne les enivrent jamais, et ne les rendent point plus insolentes, aussi les plus grandes adversités ne les peuvent abattre ni rendre si tristes, que le corps, auquel elles sont jointes, en devienne malade.

Je craindrais que ce style ne fût ridicule, si je m'en servais en écrivant à quelqu'autre ; mais, pour ce que je considère Votre Altesse comme ayant l'âme la plus noble et la plus relevée que je connaisse, je crois qu'elle doit aussi être la plus heureuse, et qu'elle le sera véritablement, pourvu qu'il lui plaise jeter les yeux sur ce qui est au-dessous d'elle, et comparer la valeur

por outro, considerando que elas estão unidas a corpos mortais e frágeis que estão sujeitos a muitas enfermidades, e que não deixam de perecer em poucos anos, elas fazem tudo o que está em seu poder para tornar a Fortuna favorável a elas nesta vida, embora elas a estimem muito pouco, e, quando vistas do ponto de vista da eternidade, elas chegam a considerar os eventos que lhes acontecem como fazemos com aqueles das Comédias. E, assim como as Histórias tristes e lamentáveis que vemos representar em um teatro frequentemente nos dão tanto motivo de recreação quanto as alegres, ainda que [203] aquelas nos arranquem lágrimas dos olhos, também as maiores almas de que falo encontram em si mesmas a satisfação com todas as coisas que lhes acontecem, mesmo as mais incômodas e insuportáveis. Assim, sentindo a dor em seus corpos, elas se empenham em suportá-la pacientemente, e essa provação que elas possuem de sua força lhes é agradável. Dessa forma, ao verem seus amigos em qualquer aflição, elas se compadecem de seu mal e fazem tudo o que é possível para livrá-los disso, e não temem inclusive se expor à morte por esse motivo, caso isso seja necessário. Todavia, o testemunho que lhes dá a sua consciência de que elas cumprem com isso o seu dever e desempenham uma ação louvável e virtuosa as torna mais felizes do que toda a tristeza causada pela compaixão que as aflige. Enfim, como as maiores prosperidades da fortuna nunca as inebriam e não as tornam mais insolentes, do mesmo modo as maiores adversidades não podem abatê-las, tampouco deixá-las tristes, a não ser que o corpo ao qual elas estão unidas fique doente.

Temeria que esse estilo fosse ridículo, caso estivesse escrevendo para qualquer outra pessoa; mas, haja vista que considero vossa Alteza como possuidora da alma mais nobre e mais elevada que conheço, creio que ela deva também ser a mais feliz, e que ela o será verdadeiramente, contanto que queira voltar os olhos para o que existe abaixo dela, e comparar o valor

des biens qu'elle possède, et qui ne lui sauraient jamais être ôtés, avec ceux dont la fortune l'a dépouillée, et les disgrâces dont elle la persécute en la personne de ses proches ; car alors elle verra le grand sujet qu'elle a d'être contente de ses propres biens. Le zèle extrême que j'ai pour elle est cause que je me suis laissé emporter à ce discours, que je la supplie très humblement d'excuser, comme venant d'une personne qui est, etc.

CCCLXXVII

Elisabeth à Descartes

[Haia], 24 mai [1645]

Monsieur Descartes,

Je vois que les charmes de la vie solitaire ne vous ôtent point les vertus requises à la société. Ces bontés généreuses que vous avez pour vos amis et me témoignent aux soins que vous avez de ma santé, je serais fâchée qu'ils vous eussent engagé à faire un voyage jusqu'ici, depuis que M. de Palotti m'a dit que vous jugiez le repos nécessaire à votre conservation. Et je vous assure que les médecins, qui me virent tous les jours et examinèrent tous les symptômes de mon mal, n'en ont pas trouvé la cause, ni ordonné de remèdes si salutaires que vous avez fait de loin. Quand ils auraient été assez savants pour se douter de la part que mon esprit avait au désordre du corps, je n'aurais point eu la franchise de le leur avouer. Mais à vous, Monsieur, je le fais sans scrupule, m'assurant qu'un récit si naïf de mes défauts ne m'ôtera point la part que j'ai en votre amitié, mais me la confirmera d'autant plus, puisque vous y verrez qu'elle m'est nécessaire.

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a

dos bens que ela possui, e que não lhes podem jamais ser retirados, com aqueles que a Fortuna lhes retirou e com as desgraças que a perseguem na pessoa [204] de seus próximos; pois, então, ela verá o grande motivo que ela tem para estar contente com seus próprios bens. O zelo extremo que tenho por ela é a causa por que me deixei levar nesse discurso, que lhe suplico muito humildemente perdoá-lo, pois ele vem de uma pessoa que é, etc.

CCCLXXVII

Elisabeth a Descartes

[Haia], 24 de maio de [1645]

[207]

Senhor Descartes,

Vejo que os encantos da vida solitária não vos fizeram perder as virtudes requeridas pela sociedade. As bondades generosas que tendes para com vossos amigos, e que delas tenho o testemunho por meio das preocupações que tendes com minha saúde, me deixariam aborrecida se elas o levassem a realizar uma viagem até aqui, sobretudo depois que o Sr. Palotti me disse que julgais o repouso necessário para vossa conservação. E vos asseguro que os médicos que me viram todos os dias e examinaram todos os sintomas do meu mal não encontraram a [208] sua causa, tampouco receitaram remédios tão salutares como o fizestes de longe. E, embora eles pudessem ser tão doutos para duvidar do papel que tinha meu espírito na desordem de meu corpo, eu não teria a franqueza de admitir-lhes isso. Mas a vós, Senhor, eu o faço sem escrúpulos, assegurando-me que um relato tão ingênuo de meus defeitos não me fará perder o papel que desempenho em vossa amizade, mas a confirmará ainda mais, haja vista que perceberéis que ela me é necessária.

Sabeis que tenho o corpo imbuído de uma grande parte das fraquezas de meu sexo, que ele se ressentem muito facilmente das aflições da alma, e não

point la force de se remettre avec elle, étant d'un tempérament sujet aux obstructions et demeurant en un air qui y contribue fort ; aux personnes qui ne peuvent point faire beaucoup d'exercice, il ne faut point une longue oppression de cœur par la tristesse, pour opiler la rate et infecter le reste du corps par ses vapeurs. Je m'imagine que la fièvre lente et la toux sèche, qui ne me quitte pas encore, quoique la chaleur de la saison et les promenades que je fais rappellent un peu mes forces, vient de là. C'est ce qui me fait consentir à l'avis des médecins, de boire d'ici en un mois les eaux de Spa (qu'on fait venir jusqu'ici sans qu'elles se gâtent), ayant trouvé, par expérience, qu'elles chassent les obstructions. Mais je ne les prendrai point, avant que j'en sache votre opinion, puisque vous avez la bonté de me vouloir guérir le corps avec l'âme.

Je continuerai aussi de vous confesser qu'encore que je ne pose point ma félicité en chose qui dépende de la fortune ou de la volonté des hommes, et que je ne m'estimerai absolument malheureuse, quand je ne verrais jamais ma maison restituée, ou mes proches hors de misère, je ne saurais considérer les accidents nuisibles qui leur arrivent, sous autre notion que celle du mal, ni les efforts inutiles que je fais pour leur service, sans quelque sorte d'inquiétude, qui n'est pas sitôt calmée par le raisonnement, qu'un nouveau désastre n'en produit d'autre. Et je pense que, si ma vie vous était entièrement connue, vous trouveriez plus étrange qu'un esprit sensible, comme le mien, s'est conservé si longtemps, parmi tant de traverses, dans un corps si faible, sans conseil que celui de son propre raisonnement, et sans consolation que celle de sa conscience, que

possui a força de se recompor com ela, sendo de um temperamento sujeito às obstruções e permanecendo em um ar que contribui muito fortemente para isso. Para as pessoas que não podem fazer muito exercício, não é preciso haver uma longa opressão do coração para causar a tristeza, obstruir o baço e infectar o restante do corpo com os seus vapores. Imagino que a febre lenta e a tosse seca, que não me deixaram ainda, se devem a isso, embora o calor da estação e as caminhadas que faço tragam de volta um pouco as minhas forças. Isso me fez aceitar a opinião dos médicos de que devo beber daqui a um mês as águas de Spa¹³ (que trazem até aqui sem que elas percam suas propriedades), tendo visto, por experiência, que elas expelem as obstruções. Mas eu não as beberia antes de saber a vossa opinião, haja vista que tendes a bondade de querer curar-me o corpo por intermédio da alma.

[209]

Continuarei também a vos confessar que, ainda que eu não deposite a minha felicidade naquilo que depende da fortuna ou da vontade dos homens, e que me considerarei absolutamente infeliz enquanto não vir a minha casa restituída ou as pessoas que me são próximas fora da miséria, não saberia considerar os acidentes nocivos que lhes acontecem sob outra noção, senão na do mal, tampouco os esforços inúteis que faço para lhes servir sem alguma espécie de inquietude, não é acalmada pelo raciocínio sem que um novo desastre produza uma outra. E penso que se minha vida vos fosse inteiramente conhecida, acharíeis mais estranho que um espírito sensível como o meu tenha se conservado por tão longo tempo entre tantos obstáculos em um corpo tão frágil, sem outro auxílio senão aquele de seu próprio raciocínio, e sem outra consolação senão a da sua consciência, do que achais estranhas as causas dessa

13 De acordo com Lisa Shapiro (2007, p. 46), as águas de Spa eram provenientes da Bélgica e, por supostamente possuírem faculdades curativas, eram exportadas para toda a Europa desde o século XVI.

vous ne faites les causes de cette présente maladie.

J'ai employé tout l'hiver passé en des affaires si fâcheuses, qu'elles m'empêchèrent de me servir de la liberté que vous m'avez octroyée, de vous proposer les difficultés que je trouverai en mes études, et m'en donnèrent d'autres, dont il me fallait encore plus de stupidité que je n'ai, pour m'en débarrasser. Je ne trouvai qu'un peu devant mon indisposition le loisir de lire la philosophie de M. le chevalier Digby qu'il a faite en anglais, d'où j'espérais prendre des arguments pour réfuter la vôtre, puisque le sommaire des chapitres me montrait deux endroits, où il prétendait l'avoir fait ; mais je fus toute étonnée, quand j'y arrivai, de voir qu'il n'avait rien moins entendu que ce qu'il approuve de votre sentiment de la réflexion, et de ce qu'il nie de celui de la réfraction, ne faisant nulle distinction entre le mouvement d'une balle et sa détermination, et ne considérant pourquoi un corps mou qui cède retarde l'un, et qu'un corps dur ne fait que résister à l'autre. Pour une partie de ce qu'il dit du mouvement du coeur, il en est plus excusable, s'il n'a point lu ce que vous en écrivîtes au médecin de Louvain. Le docteur Jonson m'a dit qu'il vous traduira ces deux chapitres ; et je pense que vous n'aurez pas grande curiosité pour le reste du livre, parce qu'il est du calibre et suit la méthode de ce prêtre Anglais qui se donne le nom d'Albanus, quoiqu'il y ait de très belles méditations, et que difficilement on en peut attendre davantage d'un homme qui a passé le plus

presente doença.

Empreguei todo o inverno passado nessas coisas tão incômodas a ponto de elas me impedirem de me servir da liberdade que me havíeis concedido de vos propor as dificuldades que encontrei em meus estudos, e, dando-me outras que, para me desembaraçar delas, necessitaria ainda mais estupidez além daquela que já possuo. Ante minha indisposição, encontrei somente um pouco de lazer ao ler a filosofia do cavaleiro Digby¹⁴, que a escreveu em inglês, de onde esperaria extrair os argumentos para refutar a vossa, uma vez que o sumário dos capítulos me mostrava duas passagens por meio das quais ele pretendeu tê-lo feito. Contudo, fiquei espantada quando cheguei a elas e vi que ele não havia entendido nada do que aprova em vossa opinião sobre a reflexão, tampouco do que ele nega em vossa opinião sobre a [210] refração, não fazendo nenhuma distinção entre o movimento de uma bola e a sua determinação, tampouco considerando por que um corpo mole que cede retarda o movimento de outro, e que um corpo duro apenas resiste a um outro. No que diz respeito ao que ele afirmou acerca do movimento do coração, é mais perdoável, sobretudo se ele não leu o que vós escrevestes ao médico de Lovaina. O doutor Jonson me disse que traduzirá para vós esses dois capítulos, e penso que vós não teríeis grande curiosidade acerca do resto do livro, porque é do calibre e segue o método daquele padre Inglês que se chama Albanus¹⁵, ainda que ele possuía belíssimas meditações que dificilmente poderíamos esperar de

14 Kenelm Digby (1603 - 1665) foi um diplomata inglês e filósofo. Dentre suas obras mais conhecidas ligadas à filosofia natural, temos: *The Nature of Bodies and On the Immortality of Reasonable Souls*, publicada em 1644.

15 De acordo com Cardoso & Ferreira (2011, p. 59), Elisabeth se referia à Thomas White, padre e filósofo natural, nascido em 1593 e morto em 1676. Segundo os mesmos autores, ele foi o fundador do movimento de contrarreforma na Inglaterra e, além disso, escreveu *De Mundo Dialogi*, obra fortemente censurada por Thomas Hobbes (CARDOSO & FERREIRA, 2011, p. 59).

grand temps de sa vie à poursuivre des desseins d'amour ou d'ambition. Je n'en aurai jamais de plus forts et de plus constants que celui d'être, toute ma vie,

Votre très affectionnée amie à vous servir,
Elisabeth.

Ce 24^{me} de May.

Monsieur Descartes

En relisant ce que je vous mande de moi-même, je m'aperçois que j'oublie une de vos maximes, qui est de ne mettre jamais rien par écrit, qui puisse être mal interprété de lecteurs peu charitables. Mais je me fie tant au soin de M. de Palotti, que je sais que ma lettre vous sera bien rendue, et à votre discrétion, que vous l'ôterez, par le feu, du hasard de tomber en mauvaises mains.

CCCLXXX

Descartes à Elisabeth

[Egmond, mai ou juin 1645]

Madame,

Je n'ai pu lire la lettre que Votre Altesse m'a fait l'honneur de m'écrire, sans avoir des ressentiments extrêmes, de voir qu'une vertu si rare et si accomplie ne soit pas accompagnée de la santé, ni des prospérités qu'elle mérite, et je conçois aisément la multitude des déplaisirs qui se présentent continuellement à elle, et qui sont d'autant plus difficiles à surmonter, que souvent ils sont de telle nature, que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux et qu'on tâche de les chasser. Ce sont des ennemis domestiques, avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent ; et je ne trouve à cela qu'un seul remède, qui est d'en divertir

um homem que passou o maior tempo de sua vida perseguindo desígnios de amor ou de ambição. Jamais terei [desígnios] mais fortes e constantes do que aqueles de ser, toda a minha vida,

Vossa muito afeiçoada amiga a vos servir,

ELISABETH.

Neste vigésimo quarto dia de maio,

Senhor Descartes

Relendo o que vos envio acerca de mim mesma, [211] [vi que] me esqueci de uma de vossas máximas que é aquela de jamais colocar por escrito aquilo que pode ser mal interpretado por leitores pouco caridosos. Mas eu confio tanto no cuidado do Sr. Pallotti e na vossa discrição que sei que minha carta vos será entregue, e que vós a privarás, pelo fogo, do acaso de cair em más mãos.

CCCLXXX

Descartes a Elisabeth

[Egmond, maio ou junho de 1645]

[218]

Senhora,

Não pude ler a carta que vossa Alteza me fez a honra de escrever sem ter ressentimentos extremos, sobretudo ao ver que uma virtude tão rara e tão perfeita não esteja acompanhada pela saúde, tampouco pelas prosperidades que ela merece. Concebo facilmente a multidão de desprazeres que se apresentam continuamente à alma, e que se tornam cada vez mais difíceis de superar, pois frequentemente eles são de tal natureza que a verdadeira razão nos ordena que não nos oponhamos diretamente a eles, tampouco que nos dediquemos a expulsá-los. Eles são inimigos domésticos com os quais somos constrangidos, e somos obrigados a tomar cuidado a fim de impedir que eles nos prejudiquem. Encontro para isso

son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de n'employer que l'entendement seul à les considérer, lorsqu'on y est obligé par la prudence.

On peut, ce me semble, aisément remarquer ici la différence qui est entre l'entendement et l'imagination ou le sens ; car elle est telle, que je crois qu'une personne, qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son imagination, sans toucher son entendement, je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son coeur à se resserrer et à jeter des soupirs ; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s'attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s'embarrassant et s'arrêtant dans ses pores ; et les plus subtiles, retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon, et causer une toux, qui à la longue serait fort à craindre. Et, au contraire, une personne qui aurait une infinité de véritables sujets de déplaisir, mais qui s'étudierait avec tant de soin à en détourner son imagination, qu'elle ne pensât jamais à eux, que lorsque la nécessité des affaires l'y obligerait, et qu'elle employât tout le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie, outre que cela lui serait grandement utile, pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, pour ce qu'elle les regarderait sans passion, je ne doute point que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse. Principalement, si elle se servait aussi des remèdes de la médecine, pour

somente um único remédio, que é distrair sua imaginação e seus sentidos tanto quanto for possível, e de empregar somente o entendimento para considerá-los, quando somos obrigados a isso pela prudência.

[219]

Ao que me parece, podemos facilmente observar aqui a diferença entre o entendimento e a imaginação ou os sentidos. Pois ela é tal que acredito que uma pessoa que ademais teria todos os motivos para estar contente, mas que visse continuamente representar diante de si Tragédias nas quais todos os atos fossem funestos, e que se ocupasse somente em considerar objetos de tristeza e piedade, que ela sabe serem fingidos e fabulosos, de modo que eles nada mais fizessem além de tirar lágrimas dos olhos e comover a imaginação sem afetar seu entendimento, acredito, digo, que isso bastaria para acostumar seu coração a se fechar e a lançar suspiros, e, conseqüentemente, isso fará com que a circulação do sangue seja atardada e lenta, e que as partes mais grosseiras desse sangue, ligando-se umas às outras, possam facilmente obstruir-lhe o baço, embaraçando-se e detendo-se nos seus poros. E as partes mais sutis [do sangue], retendo sua agitação, poderiam alterar-lhe o pulmão e causar uma tosse que a longo prazo seria preocupante. E, ao contrário, uma pessoa que tenha uma infinidade de verdadeiros motivos de desprazer, mas que se dedique com muito cuidado a desviar deles sua imaginação, de modo que ela pensasse neles somente quando a necessidade dos afazeres a obrigasse, e que, empregando todo o resto do seu tempo a considerar apenas objetos que lhe possam trazer contentamento e alegria, além de lhe ser muito útil para julgar de forma mais sã sobre as coisas que lhe são de importância, pois ela as consideraria sem paixão; não duvido que somente isso seja capaz de trazer-lhe de volta a saúde, ainda que seu baço e seus [220] pulmões já estejam muito mal dispostos em virtude do mal temperamento do sangue causado pela tristeza. Principalmente se ela se servisse também

résoudre cette partie du sang qui cause des obstructions ; à quoi je juge que les eaux de Spa sont très propres, surtout si Votre Altesse observe, en les prenant, ce que les médecins ont coutume de recommander, qui est qu'il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer ; car on peut, cependant, se satisfaire par l'espérance que, par ce moyen, on recouvrera une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie.

Je sais bien que je n'écris rien ici que Votre Altesse ne sache mieux que moi, et que ce n'est pas tant la théorie, que la pratique, qui est difficile en ceci ; mais la faveur extrême qu'elle me fait de témoigner qu'elle n'a pas désagréable d'entendre mes sentiments, me fait prendre la liberté de les écrire tels qu'ils sont, et me donne encore celle d'ajouter ici, que j'ai expérimenté en moi-même, qu'un mal presque semblable, et même plus dangereux, s'est guéri par le remède que je viens de dire. Car, étant né d'une mère qui mourut, peu de jours après ma naissance, d'un mal de poumon, causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardée jusques à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là, me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée.

dos remédios da medicina para resolver essa parte do sangue que causa as obstruções; para o que julgo que aquelas águas de Spa são muito próprias, sobretudo se vossa Alteza obedecer ao que os Médicos têm o costume de recomendar, isto é, que se deve livrar inteiramente o espírito de todas as espécies de pensamentos tristes, bem como de todas as espécies de meditações sérias no tocante às ciências, e se ocupar apenas em imitar aqueles que, observando o verdor de um bosque, as cores de uma flor, o voo de um pássaro e essas coisas que não requerem nenhuma atenção, se persuadem que não pensam em nada. Isso não é perder tempo, mas empregá-lo bem; pois podemos nos satisfazer com a esperança de que, por esse meio, recuperaremos uma saúde perfeita, que é o fundamento de todos os outros bens que podemos ter nessa vida.

Bem sei que aqui não escrevo nada que vossa Alteza não saiba melhor do que eu, e que não é tanto a teoria, mas a prática, que é difícil nessas questões. Mas o favor extremo que ela me faz de testemunhar que não é desagradável conhecer minhas opiniões me fez tomar a liberdade de escrevê-las tais como são, e de acrescentar aqui apenas o que já experimentei em mim mesmo, quando um mal quase semelhante, e até mesmo mais danoso, que foi curado pelo remédio de que falo. Pois, tendo nascido de uma mãe que faleceu poucos dias depois de meu nascimento em virtude de um mal de [221] pulmão causado por alguns desprazeres, herdei dela uma tosse seca e uma cor pálida que mantive até a idade de mais de vinte anos; isso fez com que todos os Médicos que me viram naquela época me condenassem a morrer jovem. Mas creio que a inclinação que sempre tive em considerar as coisas que se apresentavam a mim de uma perspectiva na qual eu as pudesse tornar agradáveis, e fazer com que meu principal contentamento dependesse somente de mim, é a causa pela qual essa indisposição, que me era como que natural, foi pouco a pouco passando inteiramente.

J'ai beaucoup d'obligation à Votre Altesse, de ce qu'il lui a plu me mander son sentiment du livre de Monsieur le Chevalier d'Igby, lequel je ne serai point capable de lire, jusqu'à ce qu'on l'ait traduit en latin ; ce que Monsieur Jonson, qui était hier ici, m'a dit que quelques-uns veulent faire. Il m'a dit aussi que je pouvais adresser mes lettres pour Votre Altesse par les messagers ordinaires, ce que je n'eusse osé faire sans lui, et j'avais différé d'écrire celle-ci, pour ce que j'attendais qu'un de mes amis allât à La Haye pour la lui donner. Je regrette infiniment l'absence de Monsieur de Pollot, pour ce que je pouvais apprendre par lui l'état de votre disposition ; mais les lettres qu'on envoie pour moi au messager d'Alkmar ne manquent point de m'être rendues, et comme il n'y a rien au monde que je désire avec tant de passion que de pouvoir rendre service à Votre Altesse, il n'y a rien aussi qui me puisse rendre plus heureux, que d'avoir l'honneur de recevoir ses commandements. Je suis, etc.

CCCLXXXIV

Elisabeth à Descartes

[Haia], 22 juin [1645]

Monsieur Descartes,

Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie. Si je la pouvais encore conformer à vos derniers préceptes, il n'y a point de doute que le me guérirais promptement des maladies du corps et des faiblesses de l'esprit. Mais j'avoue que le trouble de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination

Tenho muitas dívidas para com vossa Alteza pelo fato de me ter enviado sua consideração sobre o livro do Cavaleiro d'Igby, que não serei capaz de ler até que seja traduzido em Latim; e o Senhor Jouson, que esteve ontem aqui, disse-me que alguns querem fazê-lo. Ele disse-me também que eu poderia enviar minhas cartas para vossa Alteza por intermédio dos Mensageiros comuns, o que não teria ousado fazer sem ele, e teria adiado escrever esta carta, esperando que um de meus amigos fosse à Haia para lha entregar. Lamento infinitamente a ausência do Senhor Pollot, justamente porque eu poderia saber por meio dele o estado de vossa disposição. Mas as cartas que as pessoas enviam para mim por intermédio do Mensageiro d'Alkmar não [222] deixam de me ser entregues, e, como não há nada no mundo que eu deseje com maior paixão do que poder servir à vossa Alteza, não há nada também que me possa tornar mais feliz do que ter a honra de receber suas ordens. Eu sou, etc.

CCCLXXXIV

Elisabeth a Descartes

[Haia], 22 de junho de [1645]

[233]

Senhor Descartes,

Vossa cartas me servem sempre de antídoto contra a melancolia, pois, quando elas não me instruem, elas desviam meu espírito dos objetos desagradáveis que se lhe apresentam todos os dias, para fazê-lo contemplar a felicidade que possuo na amizade de uma pessoa de vosso mérito, com o auxílio da qual posso conduzir minha vida. Se eu pudesse ainda conformá-la aos vossos últimos preceitos, não há dúvida de que me curaria prontamente das doenças do corpo e das fraquezas do espírito. Mas admito que encontro dificuldade em separar dos sentidos e da imaginação as coisas que são continuamente

des choses qui y sont continuellement représentées par discours et par lettres, que je ne saurais éviter sans pécher contre mon devoir. Je considère bien qu'en effaçant de l'idée d'une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse (que je crois m'être seulement représenté par l'imagination), j'en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que [je fais avec] l'affection que j'y apporte. Mais je ne l'ai jamais su pratiquer qu'après que la passion avait joué son rôle. Il y a quelque chose de surprenant dans les malheurs, quoique prévus, dont je ne suis maîtresse qu'après un certain temps, auquel mon corps se désordonne si fort, qu'il me faut plusieurs mois pour le remettre, qui ne se passent guère sans quelque nouveau sujet de trouble. Outre que je suis contrainte de gouverner mon esprit avec soin, pour lui donner des objets agréables, la moindre fainéantise le fait retomber sur les sujets qu'il a de s'affliger, et j'apprends que, si je ne l'emploie point, pendant que je prends les eaux de Spa, il ne se rend plus mélancolique. Si je pouvais profiter, comme vous faites, de tout ce qui se présente à mes sens, je me divertirais, sans le peiner. C'est à cette heure que je sens l'incommodité d'être un peu raisonnable. Car, si je ne l'étais point du tout, je trouverais des plaisirs communs avec ceux entre lesquels il me faut vivre, pour prendre cette médecine avec profit. Et [si je l'étais] au point que vous l'êtes, je me guérirais, comme vous avez fait. Avec cela, la malédiction de mon sexe m'empêche le contentement que me donnerait un voyage vers Egmond, pour y apprendre les vérités que vous tirez de votre nouveau jardin. Toutefois, je me console de la liberté que vous me donnez d'en demander quelquefois des nouvelles, en qualité de

Votre très affectionnée amie à vous servir,
Elisabeth.

Ce 12/22 de Juin.

Monsieur Descartes

representadas pelo discurso e pelas cartas, o que eu não poderia evitar sem pecar contra meu dever. Considero que, apagando da ideia de uma coisa tudo o que a torna incômoda (que eu creio não me ser somente representado pela imaginação), eu a julgaria de modo são e encontraria, logo em seguida, os remédios para ela assim como [encontro][234] a afeição que tenho [por vós]. Mas jamais soube como praticar isso antes que a paixão tenha cumprido o seu papel. Há algo de surpreendente nos infortúnios, mesmo nos previstos, e isso prova que não sou senhora deles senão depois de um certo tempo, durante o qual meu corpo se desordena tanto que me são necessários vários meses para restabelecê-lo, o que não acontece amiúde sem um novo motivo de perturbação. Além de ser obrigada a governar meu espírito com cuidado para lhe dar objetos agradáveis, pois a menor indolência o faz recair em motivos capazes de afligi-lo, e temo que, se eu não o emprego enquanto tomo as águas de Spa, ele se torne mais melancólico. Se eu pudesse aproveitar, como vós fazeis, tudo o que se apresenta aos meus sentidos, eu me distrairia sem ter dificuldades. Mas é nessa hora que sinto o incômodo de ser um pouco racional. Pois, se não o fosse de todo, encontraria prazeres comuns com aqueles entre os quais devo viver, para [assim] tomar essa medicina com proveito. E, no ponto em que vós estais, eu me curaria como vós haveis feito. Com isso, a maldição de meu sexo me impede o contentamento que me daria uma viagem a Egmond, para aprender as verdades que tirastes de vosso novo jardim. Todavia, consola-me a liberdade que me dais de vos pedir notícias algumas vezes, na qualidade de

Vossa muito afeiçoada amiga a vos servir,

ELISABETH.

Neste 12/22 de junho.

Senhor Descartes

[235]

J'ai appris avec beaucoup de joie que l'Académie de Groningen vous a fait justice.

CCCLXXXVI

Descartes à Elisabeth

[Egmond, juin 1645]

Madame,

Je supplie très humblement Votre Altesse de me pardonner, si je ne puis plaindre son indisposition, lorsque j'ai l'honneur de recevoir de ses lettres. Car j'y remarque toujours des pensées si nettes et des raisonnements si fermes, qu'il ne m'est pas possible de me persuader qu'un esprit capable de les concevoir soit logé dans un corps faible et malade. Quoi qu'il en soit, la connaissance que Votre Altesse témoigne avoir du mal et des remèdes qui le peuvent surmonter, m'assure qu'elle ne manquera pas d'avoir aussi l'adresse qui est requise pour les employer.

Je sais bien qu'il est presque impossible de résister aux premiers troubles que les nouveaux malheurs excitent en nous, et même que ce sont ordinairement les meilleurs esprits dont les passions sont plus violentes et agissent plus fort sur leurs corps ; mais il me semble que le lendemain, lorsque le sommeil a calmé l'émotion qui arrive dans le sang en telles rencontres, on peut commencer à se remettre l'esprit, et le rendre tranquille ; ce qui se fait en s'étudiant à considérer tous les avantages qu'on peut tirer de la chose qu'on avait prise le jour précédent pour un grand malheur, et à détourner son attention des maux qu'on y avait imaginés.

*Soube com muita alegria que a Academia de Groningen vos fez justiça*¹⁶.

CCCLXXXVI

Descartes a Elisabeth

[Egmond, junho de 1645]

[236]

Senhora,

Suplico muito humildemente a vossa Alteza para me perdoar se não posso lamentar sua indisposição quando tenho a honra de receber suas cartas. Pois nelas sempre observo pensamentos tão nítidos e raciocínios tão firmes que não é possível me persuadir que um espírito capaz de os conceber esteja alojado em um corpo débil e doente. De qualquer maneira, o conhecimento que vossa Alteza testemunha ter do mal e dos remédios que podem superá-lo assegura-me que vós não deixareis de ter a habilidade requerida para empregá-los.

Sei muito bem que é quase impossível resistir às primeiras perturbações que os novos infortúnios excitam em nós, e até mesmo que os melhores espíritos são, ordinariamente, aqueles cujas paixões são mais violentas e agem mais sobre seus corpos. Mas me parece que no dia seguinte, quando o sono acalmou [237] a emoção que chega ao sangue em tais ocasiões, podemos começar a recuperar o espírito e a torná-lo tranquilo. E isso se faz aplicando-se em considerar todas as vantagens que podemos tirar da coisa que, no dia anterior, consideramos como uma grande infelicidade, desviando a atenção dos males que

16 Elisabeth se referia aos desdobramentos da “querela de Utrecht”, disputa filosófico-jurídica que envolveu Descartes, Regius e Voetius.

Car il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables. Et Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune qu'elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu'elle a fait ; c'est un bien qu'elle doit estimer plus qu'un empire. Les grandes prospérités éblouissent et enivrent souvent de telle sorte, qu'elles possèdent plutôt ceux qui les ont, qu'elles ne sont possédées par eux ; et bien que cela n'arrive pas aux esprits de la trempe du vôtre, elles leur fournissent toujours moins d'occasions de s'exercer, que ne font les adversités. Et je crois que, comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aussi aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens.

J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps, en fatiguant l'esprit ; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister ; et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche. Je m'estimerais extrêmement heureux, si je pouvais contribuer à les lui rendre plus faciles ; et j'ai bien plus de désir d'aller apprendre à La Haye quelles sont les vertus des eaux de Spa, que de connaître ici celles des plantes de mon jardin, et bien plus aussi que je n'ai soin de ce qui se passe à Groningue ou à Utrecht, à mon avantage ou désavantage. Cela m'obligera de suivre dans quatre ou cinq jours cette lettre, et je serai tous les jours de ma vie, etc.

tínhamos imaginado. Pois não há acontecimentos tão funestos, tampouco absolutamente maus no juízo do povo, que uma pessoa de espírito não os possa observar de uma tal perspectiva que eles lhe parecerão favoráveis. E vossa Alteza pode tirar essa consolação geral das desgraças da fortuna, pois talvez elas tenham contribuído muito para fazê-la cultivar seu espírito ao ponto que o fez; isso é um bem que se deve estimar mais que um Império. Frequentemente, as grandes prosperidades deslumbram e inebriam de tal modo, que elas possuem completamente aqueles que as têm mais do que elas são possuídas por eles; e por mais que isso não aconteça aos espíritos da têmpera do vosso, elas lhes fornecem sempre menos ocasiões de se exercer do que o fazem as adversidades. E creio que, como não há nenhum bem no mundo, exceto o bom senso, que se possa nomear absolutamente um bem, não existe também nenhum mal do qual não possamos tirar alguma vantagem, tendo o bom senso.

Até aqui dediquei-me em persuadir vossa Alteza à indolência, pensando que as ocupações demasiado sérias enfraquecessem o corpo, fatigando o espírito; mas não gostaria com isso de dissuadi-la dos cuidados que são necessários para desviar o pensamento dos objetos que possam entristecê-la; e não duvido que os [238] divertimentos do estudo, que seriam muito penosos para outros, lhe possam às vezes servir de descanso. Estimar-me-ia extremamente feliz se pudesse contribuir a lhos tornar mais fáceis; e tenho bem mais o desejo de ir a Haia aprender quais são as virtudes das águas de Spa do que conhecer aqui as virtudes das plantas de meu jardim, e mais ainda do que dou atenção àquilo que se passa em Groninga ou em Utrech no que concerne à minha vantagem ou desvantagem. Isso me obrigará a seguir esta carta em quatro ou cinco dias, e serei todos os dias de minha vida, etc.

REFERÊNCIAS

- ALANEN, L. (2005). Descartes and Elisabeth: a philosophical dialogue? In: ALANEN, L. & WITT, C. *Feminist reflections on the history of philosophy*. USA: Springer Science & Business Media.
- BAILLET, A. (1691). *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthmels.
- CARDOSO, A. & FERREIRA, M.L.F. (2001). *Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora.
- COELHO, R. T. (2020). Descartes e Elisabeth: o problema das ações voluntárias. *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII*, São Paulo, v. 1, n. 43 (pp. 399-427).
- _____. (2021). Filosofar no feminino: a primeira carta de Elisabeth da Boêmia a René Descartes (16 de maio de 1643)(tradução e comentário). *Instauratio Magna*, v. 1, n. 1, (pp. 238-48).
- COQUARD, D. (2010). 'Il l'écoute et il parle'. La correspondance entre Descartes et Élisabeth: une rencontre originale. *Psychanalyse*, v. 3, n. 19, (pp. 107-117).
- DARRIULAT, J. (1996). Descartes et la mélancolie. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 186, n. 4 (pp. 465-86).
- DESCARTES, R. (1973). *Oeuvres de Descartes* (AT). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. (1997). *Princípios da Filosofia*. Portugal: Edições 70.
- _____. (2017). Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete: cartas sobre a união substancial. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 2, (pp. 193-203).
- DONATELLI, M. (2002). As Cartas a Elisabeth: uma terapêutica epistolar.

Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII, v. 8, n. 1 (pp. 116-29).

_____. (2008). Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 6, n. 2 (pp. 235-52).

SHAPIRO, L. (1999). Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, England, v. 7, n. 3 (pp. 503-20).

_____. (2007). *Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes: the correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

A MAQUIAVELANAS, DE SÉRGIO CARDOSO

Ricardo Polidoro Mendes¹

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ricardo.polidoro.mendes@usp.br

O livro *Maquiavelianas: lições de política republicana* (Editora 34, 2022) de Sérgio Cardoso, que vem agora à luz, é fruto de um longo período de estudos e reflexões no qual o autor consolidou sua interpretação em diálogo com diferentes intérpretes. Filiando-se à leitura de Claude Lefort, Cardoso passa por questões e conceitos centrais da obra maquiaveliana –, como o conflito, o regime misto, a *virtù* – para mostrar como o florentino se distancia tanto da tradição antiga do pensamento político ocidental quanto de seus contemporâneos e abre uma trilha para a Modernidade do pensamento político por meio da centralidade do conflito político e do papel do povo. Assim, o livro de Cardoso, ao mesmo tempo em que retoma a matriz lefortiana, também consolida uma tradição brasileira de interpretação de Maquiavel.

1 “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001”.

Por um lado, ao reconhecer no povo o sujeito político que produz as leis e promove a vida livre, Cardoso segue os passos da matriz lefortiana e mostra sua importância para se pensar a liberdade e a lei em uma república. Em oposição aos grandes, que desejam dominar, o povo expressa um desejo puramente negativo de não ser dominado, um humor que forma universais políticos que se colocam acima de quaisquer pretensões particularistas e, assim, instituem o lugar vazio do poder. Assim, segundo o filósofo brasileiro, a verdadeira república não é aquela governada por pessoas, mas pelas leis, e estas só têm validade na medida em que expressam o desejo do povo, a recusa da dominação. Na trilha de Lefort, Cardoso mostra, portanto, que lei, liberdade e povo estão intrinsecamente vinculados em uma cidade verdadeiramente livre.

Por outro lado, ao perseguir a via aberta pelo comentário de Lefort, Cardoso adentra águas e terras desconhecidas para inaugurar novas vias de leitura da obra de Maquiavel. Tendo passado pelo *Príncipe* e pelos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* na primeira parte de seu livro, na segunda parte, o autor se dirige às *Histórias de Florença* para investigar a expressão do conflito e do desejo popular na cidade natal de Maquiavel. Esse passo revela as dificuldades da ação política e da construção da liberdade, pois, se no caso de Roma o desejo popular, em sua desunião com os grandes, promoveu leis e ordenações em favor da liberdade, em Florença a corrupção do conflito e a criação de facções degenera a vida civil florentina e impossibilita a conquista da liberdade. Desse modo, Cardoso revela a diferença entre uma cidade que vive sob o governo das leis – aquelas que expressam o desejo do povo – e aquela na qual uma parte luta para governar acima das outras, ou seja, tenta ocupar o lugar do poder.

Assim, filiado à matriz lefortiana, Cardoso dá continuidade à interpretação do filósofo francês ao mesmo tempo que trilha sua própria leitura, como mostra a terceira e última parte do livro, um texto em que o filósofo brasileiro discute a abertura para a Modernidade a partir de Maquiavel e Montaigne, esse último uma outra grande referência em seus estudos. No entanto, o trabalho de Cardoso não se realiza apenas mediante o contato com autores clássicos da tradição do pensamento político ocidental, tampouco apenas com Lefort, mas também com diversos intérpretes da obra maquiaveliana, sobretudo brasileiros e brasileiras. A introdução do professor Newton Bignotto e os textos dos professores José Luiz Ames e Helton Adverse que compõem *Maquiavelianas* dão prova desse diálogo intenso e rico de Cardoso ao longo dos anos que promoveu tanto a publicação do presente livro e fortaleceu a formação de uma tradição de leitura da filosofia de Maquiavel no Brasil. Com efeito, para além dos intérpretes já citados acima, Cardoso também dialoga com Silvana de Souza Ramos, Patrícia Aranovich, Alberto Barros, Flávia Benevenuto, Luís Falcão, José Antônio Martins, dentre outros professores e professoras, pesquisadores e pesquisadoras, o que mostra não apenas a preocupação do filósofo brasileiro em interpretar o texto, mas de fazê-lo em diálogo com seus contemporâneos.

O trabalho da obra maquiaveliana, então, permanece vivo, e *Maquiavelianas* é uma etapa fundamental da tradição de leitura do autor florentino.

A publicação de uma resenha de um livro sobre Maquiavel em uma revista do século XVII pode parecer deslocada. Esse estranhamento, porém, se

dissipa quando consideradas as circunstâncias: Maquiavel abriu um campo de pensamento para a política moderna e contemporânea que ainda não se fechou. Ao contrário, os escritos do autor sempre suscitaram novas leituras e interpretações, como Espinosa assinala ao se referir ao *agudissimo florentino* em seu *Tratado político*. Em um desses momentos, no último parágrafo do capítulo 5, o filósofo seiscentista lembra que Maquiavel foi a favor da liberdade.

Ora, é esse mesmo reconhecimento que se faz aqui, nessa resenha, ao professor Sérgio Cardoso, tanto pelos seus estudos, pelos diálogos com pesquisadores e pesquisadoras, quanto pela docência, pela qual formou tantos de nós. Esta resenha é uma forma de agradecer-lhe e de homenageá-lo pela sua contribuição aos estudos maquiavelianos e por sempre nos lembrar que o povo é o fundamento da liberdade.

DEFESAS DE MESTRADO

DOS FUNDAMENTOS DO DESEJO À CONSTRUÇÃO DA SERVIDÃO:
UM ESTUDO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE ESPINOSA

Matheus Romero de Moraes

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

14/12/2021

RESUMO: Que Espinosa é um filósofo da liberdade, quanto a isso não há dúvidas. Todavia, a liberdade não é um dado natural, muito menos um destino preestabelecido da humanidade. É necessário, portanto, até mesmo para fortalecer um pensamento em prol da liberdade, estudar atentamente os caminhos pelos quais o desejo é conduzido a produzir servidão. Ou, como afirma Espinosa na proposição 17 da *Ética* IV, é necessário conhecer tanto a potência quanto a impotência do homem. Tendo em vista essa tarefa central para a filosofia espinosana, esta dissertação se propõe a uma investigação que vai da natureza humana às afecções da *cupiditas*, à instituição da política. Em outras palavras, nosso percurso abordará como o desejo, movimento cujo horizonte é sempre a conservação do ser, produz a servidão.

A IMPORTÂNCIA DA UNIÃO SUBSTANCIAL
PARA O ESTABELECIMENTO DA ÁRVORE DO SABER CARTESIANA

Beatriz Laporta

Orientadora: Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda

21/01/2022

RESUMO: Trata-se de investigar como Descartes abriu espaço para o conhecimento incerto e confuso em sua filosofia a partir da consideração da *união substancial* entre alma e corpo. Na metáfora da “árvore do saber” apresentada no prefácio de seus *Princípios da filosofia*, a raiz é a metafísica, o tronco é a física e os ramos principais são a mecânica, a medicina e a moral. Busca-se mostrar que é a “raiz” metafísica e o “tronco” físico que fundamentam a questão prática da moral, o plano do conhecimento da experiência e do sentimento, isto é, do conhecimento incerto e confuso. A *Correspondência* com Elisabeth de 1643 traz novas luzes sobre a maneira de pensar essa questão prática na medida em que se debruça sobre *como pode a alma mover o corpo*. Pretende-se ver por que Descartes propõe a Elisabeth que considere a alma como extensa para entender como ela tem a força de mover o corpo, pois a questão possui uma impossibilidade de resposta racional. Acredita-se que é a teoria da distinção das substâncias que permite a Descartes propor uma nova física, diferente da física aristotélica-tomista das formas substanciais, e, principalmente, é a *união substancial* que permite que essa física no ser humano seja a fisiologia do corpo próprio, não hipotética.

O ARREPENDIMENTO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA:

REFLEXÃO PRÁTICA SOBRE A VIDA

Douglas Nunes Vieira

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

28/03/2022

RESUMO: Podemos interpretar a *Ética* como um livro no qual Espinosa nos incita a realizar uma reflexão prática sobre a vida, movimento reflexivo contrário ao domínio das paixões e à ignorância de nós mesmos. Nesta dissertação pretendemos demonstrar que, nessa obra, o arrependimento não é reduzido a uma das tristezas mais amargas que experimentamos, sendo considerado uma das condições necessárias para a realização desse exercício reflexivo. No início da *Ética III*, o arrependimento terá uma importante função: reorientar o leitor no sentido de voltar-se a si mesmo para então reinterpretar sua vida à luz das teses metafísicas desenvolvidas na *Ética I e II*. Voltar-se às coisas das quais nos arrependemos significa, portanto, não julgá-las como um santo ou um sábio que as associa a alguma imperfeição da natureza humana, mas sim compreender que elas se seguem das leis comuns da natureza. Na natureza, existem coisas potentes o suficiente para nos submeter a forças contrárias a nós mesmos, induzindo-nos a realizar atos dos quais nos arrependemos. Mas há também aquelas que desejamos tanto, que acabam por determinar a maneira como julgamos a nós mesmos. Na *Ética*, o arrependimento é a tristeza que constitui em nós um julgamento imaginário pelo qual submetemo-nos ao julgamento de nossos pais e de nossos semelhantes. É nesse sentido que ele é uma tristeza útil para a vida social, por conduzir cada um a julgar-se por seus atos reprováveis sem se deixar levar pelo desejo de vingança, impedindo-nos de viver numa terra sem lei.

LANÇAMENTOS

BREVE TRATADO SOBRE DEUS, O SER HUMANO E SUA FELICIDADE

(Ed. de bolso)

Baruch de Espinosa

Tradução: Flavio Quintale

Editora Vozes

“Que o ser humano tenha a ideia de Deus é claramente verificável pelo fato de ele conhecer seus atributos, atributos que não podem ser produzidos por ele, já que é imperfeito. Mas que ele conhece esses atributos é evidente; na verdade, o ser humano sabe, por exemplo, que o infinito não pode ser formado de diversas partes finitas; que não existem dois infinitos, mas apenas um; que é imperfeito e imutável. Sabe também que nada busca, por si mesmo, a própria destruição e que o infinito não pode se tornar algo melhor, pois é perfeito, e, se mudasse, não o seria; e, finalmente, que não pode ser subordinado a outra coisa, pois é onipotente etc.”.

SOBRE A DOCTRINA DE ESPINOSA

EM CARTAS DIRIGIDAS A MOSES MENDELSSOHN

Friedrich Heinrich Jacobi

Tradução: Juliana Ferraci Martone

Editora Unicamp

“Esta obra se notabilizou não apenas por ser um estudo profundo, rigoroso e inovador acerca da filosofia espinosana e das filosofias do “um e do todo” (hen kai pan), essenciais para a formação de Schelling e Hölderlin, mas

também por sua crítica à rigidez e à pretensão sistemática do Iluminismo (representado por Mendelssohn), assim como por sua abordagem original e hábil dos principais temas metafísicos e morais da história da filosofia. Jacobi, além de grande escritor, é um verdadeiro historiador da filosofia, e trata com cuidado as ideias dos autores que discute. Uma conversa com Lessing em 1780 serve de motivação inicial para a investigação; a partir daí, o livro se transforma num monumento literário-filosófico, envolvendo interlocutores de peso como Herder, Hamann e Goethe, entre outros”.

REVISTA SEISCENTOS

Publicação eletrônica vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a *Seiscentos* é o mais recente periódico dedicado à filosofia do séc. XVII. “Constitui um espaço destinado à publicação de pesquisas sobre filósofas e filósofos seiscentistas bem como de interpretações contemporâneas versando sobre este período da filosofia. A Revista *Seiscentos* incentiva e recebe trabalhos [artigos, resenhas, traduções] que buscam abordar as e os seiscentistas à luz de perspectivas metodologicamente inovadoras, além de promover a divulgação de discussões relativas à revisão do cânone filosófico do séc. XVII”. Para saber mais, acessar: <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/index>.

SUMMARY

ARTICLES

DOSSIER DESCARTES

- THE *RULES* BY DESCARTES: 15
AN INTERRUPTED EPISTEMOLOGY
Alfredo Gatto
- DESCARTES' *REGULAE* AND 31
THE REFORM OF LOGIC IN THE 17TH CENTURY
Cristiano Novaes de Rezende
- THE DISCIPLINARY SUBJECT: 49
AN ANALYSIS OF THE *RULES FOR THE DIRECTION OF THE SPIRIT*
Beatriz Laporta e Érico Andrade
- DESCARTES AND THE REJECTION OF 83
MADNESS AS AN ARGUMENT IN THE *FIRST MEDITATION*
Jonathan Alvarenga
- VARIA
- EVIL AND PRIVATION IN SPINOZA 105
Luís César Guimarães Oliva
- SPINOZA AND ANTI-CARTESIANISM 127
Carlos Wagner Benevides Gomes

- 147 THE REPERCUSSIONS OF PIERRE-DANIEL HUET'S
DEMONSTRATIO EVANGELICA ON THE REPUBLIC OF LETTERS
Ana Claudia Teodoso Sousa
- 175 THE SENSES OF *DETERMINATION* IN SPINOZA:
AFFIRMATION, NEGATION AND CONSTITUTION OF THE FINITE
Arion Keller
- 215 THE FALL: AN ESSAY ON THE *DISCOURSE OF VOLUNTARY SERVITUDE*
BASED ON THE WORKS OF M. CHAUI AND J. SARAMAGO
Newton de Andrade Branda Júnior
- 233 THE IMAGINATIVE GENESIS OF THE IDEA OF FUTURE CONTINGENTS
IN SPINOZA AND THE SEA-BATTLE ARGUMENT
Artur Batista
- TRANSLATION
- 257 DESCARTES, ELISABETH AND MELANCHOLY
Rafael Teruel Coelho
- REVIEW
- 295 REVIEW TO *MAQUIAVELIANAS*, BY SÉRGIO CARDOSO
Ricardo Polidoro Mendes
- 299 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651