

The background of the page is a detail from a painting, likely by Johannes Vermeer. It depicts a woman from the back, wearing a white, off-the-shoulder dress with gold trim. Her hair is styled in a large, ornate bun. To her right, a mirror reflects her face, which is turned slightly to the right. The lighting is soft and focused, highlighting the textures of the fabric and the contours of her face and hair.

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 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 Profa. Dra. Maria Armanda do Nascimento Arruda

FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

VICE-DIRETORA Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CHEFE Alberto Ribeiro Barros

VICE-CHEFE Alex de Campos Moura

COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO 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, Juárez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin, Benito Maeso

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

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

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
ARTIGOS	
SOBRE OS <i>PENSAMENTOS METAFÍSICOS</i> Marilena Chaui	15
OS QUATRO PRECEITOS METODOLÓGICOS DO <i>DISCURSO DO MÉTODO</i> César Augusto Battisti	37
A RECEPÇÃO DOS ENSAIOS CARTESIANOS E ALGUMAS CRÍTICAS À HIPÓTESE DA MATÉRIA SUTIL Paulo Tadeu da Silva	63
SINTOMAS DO PORVIR: O <i>COMPENDIUM MUSICAE</i> DE DESCARTES ENTRE O RENASCIMENTO E O BARROCO Fabrício Pires Fortes	85
COMUNIDAD Y COMUNICACIÓN: UN ENCUENTRO POSIBLE ENTRE PEIRCE Y SPINOZA José Manuel Rodríguez Amieva	113
CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS CAPÍTULOS SOBRE A ETERNIDADE, A UNIDADE A IMENSIDÃO E A IMUTABILIDADE DE DEUS NA SEGUNDA PARTE DOS <i>PENSAMENTOS METAFÍSICOS</i> DE ESPINOSA Dani Barki Minkovicus	145

- 179 A EXISTÊNCIA REAL SÓ PODE SER PROVADA PELA
EXISTÊNCIA REAL? A CRÍTICA DE LOCKE
CONTRA A PROVA *A PRIORI* CARTESIANA
Leandro Alves da Silva
- 209 É POSSÍVEL PENSAR O CAMPO POLÍTICO
A PARTIR DE DESCARTES?
Abel Beserra
- 235 METAFÍSICA E MORALIDADE:
OS FUNDAMENTOS DA AÇÃO SEGUNDO
A *MORALE PAR PROVISION* DE RENÉ DESCARTES
Ezequiel Barros Barbosa de Jesus
- 265 PODEM OS ARGUMENTOS DO APÊNDICE DA *ÉTICA I*
VENCER A SUPERSTIÇÃO?
Lucas André Marques Pereira

BIBLIOGRAFIA

- 291 RELAÇÃO DOS TRABALHOS DE MARILENA CHAUI
SOBRE ESPINOSA (1970-2021)
Homero Silveira Santiago

TRADUÇÃO

- 305 CARTAS DE GOTTFRIED W. LEIBNIZ A
PE. DE BOSSES
Beatriz Cardoso Silveira e Sacha Zilber Kontic
- 339 NOTÍCIAS

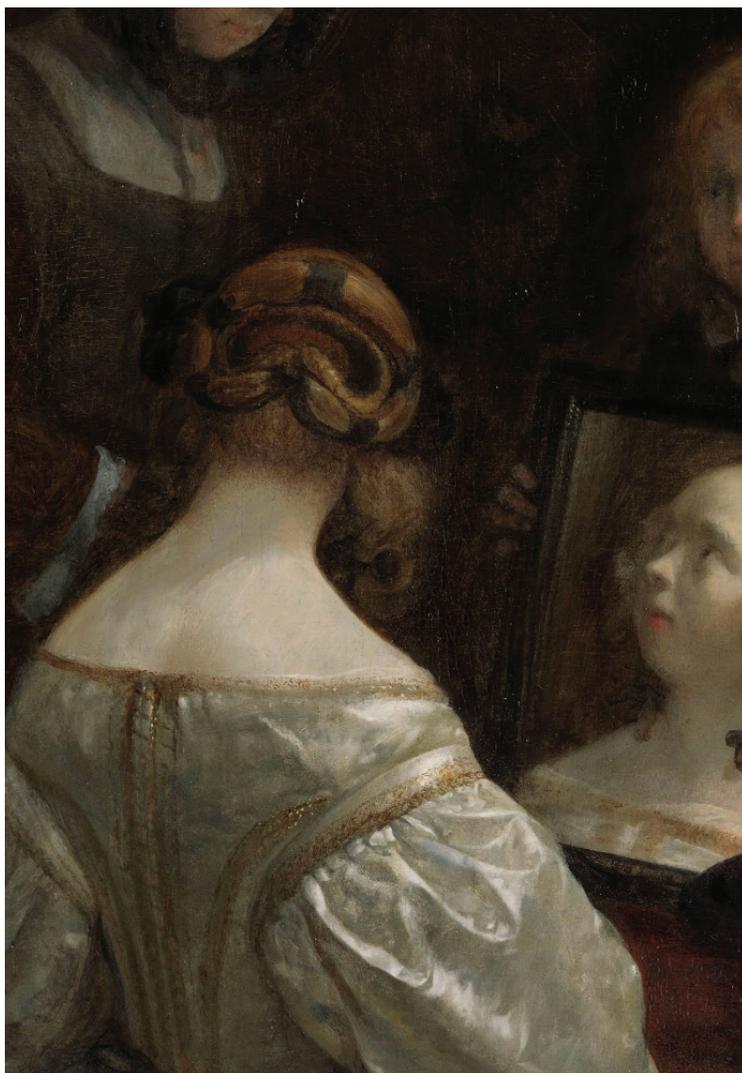
APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* tem na filosofia de René Descartes o seu núcleo principal, com cinco belos artigos que passam por temas tão diversos quanto a análise dos preceitos metodológicos, a hipótese da matéria sutil, o lugar da moral no sistema cartesiano, a possibilidade de um pensamento político em Descartes e até o pouco estudado compêndio de Música. Somese a estes uma profícua discussão sobre a crítica lockeana à prova a priori de Descartes. Além disso, temos quatro artigos sobre Espinosa, incluindo dois preciosos estudos sobre os *Pensamentos metafísicos*, obra pouquíssimo comentada na literatura especializada, um artigo sobre as afinidades entre Espinosa e Peirce e uma discussão sobre a possibilidade efetiva dos argumentos do apêndice da *Ética* vencerem a superstição. Completa-se a contribuição espinosana com uma relação de todos os trabalhos da notória especialista Marilena Chaui sobre o filósofo. Por sua vez, a filosofia de Leibniz aparece na seção de tradução, com três cartas da famosa correspondência com De Bosses.

Boa leitura!

Os Editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do
influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

SOBRE OS *PENSAMENTOS METAFÍSICOS*

Marilena de Souza Chaui¹
Professora Emérita,
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
mchaui@usp.br

RESUMO: Os *Pensamentos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*) raramente são tratados pelos comentadores de Espinosa, exceto em notas de rodapé, possivelmente por terem sido apresentados apenas como um Apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*. Todavia, pretendo mostrar que este opúsculo merece ser estudado mais detidamente, visto que é um prolegômeno às ideias fundamentais de Espinosa, tanto no que se refere à crítica à tradição metafísica escolástica, ainda vigente nas universidades holandesas no século XVII, quanto no que se refere à crítica à metafísica cartesiana.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, metafísica escolástica, transcendentais.

1 Este trabalho teve apoio da FAPESP.

INTRODUÇÃO

Quando examinamos as bibliografias sobre a obra de Espinosa, é possível constatar que raramente há referências aos *Pensamentos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*)², as mais frequentes sendo em notas de rodapé. A causa provável é ser este texto apresentado por Espinosa apenas como um Apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*. No entanto, esse opúsculo é um prolegômeno às ideias mestras de Espinosa em sua crítica da tradição metafísica escolástica, ainda vigente nas universidades holandesas, não só como definição da filosofia, mas também disputando contra Descartes. Por considerar que os CM trazem as ideias que fundamentam o pensamento de Espinosa como ontologia do necessário que recusa a metafísica como ciência do possível, dei a essa obra espinosana um lugar de destaque no Volume I de *A nervura do real* (CHAUI, 1999).

Por esse motivo, acolhi com entusiasmo a decisão do Grupo de Estudos Espinosanos da USP de dedicar aos CM uma série de seminários, no primeiro semestre de 2022, e deles participei com a análise da crítica espinosana à chamada ciência transcendental, feita no capítulo 6 da Parte I dos CM e remetendo, com notas, o texto breve do seminário ao texto mais alentado de *A nervura* I, na expectativa de que desperte o interesse pela importância do papel desse opúsculo na obra fundamental de Espinosa, a *Ética* (ESPINOSA, 2015). O texto que se segue manterá a oralidade do seminário para o qual foi elaborado.

SEMINÁRIO SOBRE OS CM, PARTE I, CAPÍTULOS 4, 5, 6 – 05/04/2022

Vou fazer um percurso que esclareça não só os motivos dos CM, mas também sua sequência e as escolhas (de termos, conceitos, palavras) feitas por Espinosa. E espero conseguir mostrar que as 12 páginas da parte I dos CM são espantosas por sua economia verbal, pois cada termo que nelas aparece carrega uma história de vários séculos. Prometo ser breve.

2 Doravante, CM.

I.

A Escolástica interpretou a filosofia primeira de Aristóteles como a teoria geral do “ser enquanto ser” ou o ser em sua acepção geral antes de qualquer determinação, designando-a com o nome de metafísica geral. A esta, acrescentou a metafísica especial, que examina o ser depois de determinado pelas categorias, portanto, pela divisão entre a substância e o acidente, e pelas divisões entre infinito e finito, incriado e criado, incausado e causado, perfeito e imperfeito, necessário e possível, isto é, a metafísica especial funda-se numa teologia e tematiza a diferença entre Deus e as criaturas.

Ao interpretar a afirmação aristotélica de que o ser se diz de muitas maneiras ou em muitos sentidos, a Escola construiu a arquitetura metafísica da realidade afirmando que o real está disposto e ordenado em três grandes subestruturas ou maneiras pelas quais o ser *se diz*: as dez categorias de Aristóteles, os cinco predicáveis de Porfírio (gênero, espécie, diferença, propriedade, acidente) e os “predicados denominantes”, que nada acrescentam ao ser porque não o determinam. Estes últimos são aquilo que necessariamente convém a um ser, distinguindo-se em transcendentais conjuntos, que dizem o ser enquanto ser – todo ser é algo (*aliquid*), uma coisa (*res*), um ente (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verum*) e bom (*bonum*) – e transcendentais disjuntos, que constituem a metafísica especial – substância / acidente, incausado / causado, perfeito / imperfeito, infinito / finito, necessário / possível.

A ideia da metafísica como uma *scientia transcendentalis* aparece explicitamente com Duns Scotus, que pretende liberar a filosofia do interdito tomista³ – Deus não pode ser chamado de ser – e define o transcendental como um atributo que convém ao ser antes de sua divisão em categorias ou nos dez gêneros. Os transcendentais são predicados que convêm ao ser porque não o particularizam, dividem ou determinam, não o “contraem”, dizem Scotus e

3 Para os interessados no surgimento, desenvolvimento e polêmicas da ciência transcendental, ver Chauí (1999), cap. 3, tópicos 2 e 3, p. 365 a 541; e cap. 4, p. 436 a 440.

Suarez, mas apenas o *denominam*. São universais transcategoriais e transgênicos, ponto máximo e último de inteligibilidade.

Há disputa quanto ao número dos transcendentais conjuntos, variando entre três e seis: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*. Todo ser é ente, coisa, algo, uno, verdadeiro, bom. A tendência escolástica é de substantivar esses termos – entidade, coisidade, unidade, verdade, bondade etc. Também há disputas quanto ao número e à hierarquia dos transcendentais disjuntos, que se organizam aos pares: infinito-finito, causado-incausado, substância-acidente, perfeito-imperfeito, eterno-temporal etc. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa, ao mesmo tempo em que recusa os transcendentais conjuntos e disjuntos, afirma que há duas e apenas duas maneiras de ser: substância e modo.

Para a Escola, à autoenunciação do ser enquanto ser ou o ser *dizendo-se a si mesmo* corresponde um discurso no qual nós dizemos *sobre o ser* por meio da atribuição ou da predicação, atentos aos princípios de identidade e de contradição, às operações das quatro causas, ao princípio de individuação e ao movimento que o ser imprime em nosso intelecto para fazer-se conhecido. O conhecimento é a ponte que liga o discurso *do ser* ao discurso *sobre o ser*, e a verdade só pode oferecer-se como correspondência entre esses dois dizeres, *adaequatio orationis et rerum*, na formulação de Avicena, *adaequatio intellectus rei*, na formulação de Tomás.

Organizada pela *divisio entis* (que distribui os seres) e pelas várias teorias das *distinctiones* (que distribuem os significados), essa arquitetura é sustentada por dois pilares: o ser transcendental e o Ser transcendente. O ser transcendental é univocamente predicado de todos os entes – todo ente é um ser –, enquanto o Ser transcendente – Deus – é analogamente participado por todos os entes – as criaturas –, pois o criador e o criado não são ser no mesmo sentido, mas apenas por analogia.⁴ O ser transcendental não tem existência, mas

4 A analogia do ser é recusada por Scotus, que propõe a univocidade (o ser se diz no mesmo sentido em Deus e nas criaturas). Deleuze considera Espinosa um seguidor de

é um mero possível lógico e metafísico, que só pode atualizar-se pela ação do Ser transcendente como causa eficiente primeira e causa final última: o mundo é criado com a passagem do possível ao real pela mediação da *potestas* do Ser transcendente.

A metafísica é *ciência do possível* porque seu objeto são os transcendentais segundo os quais se definem os universais como essências possíveis aptas à existência, que passam a existir por um ato da vontade divina criadora.⁵

Como a filosofia de Espinosa é uma ontologia do necessário e, portanto, uma crítica da metafísica do possível, vale a pena acompanharmos, *muito brevemente*, a posição de Avicena para compreendermos por que a ideia de criação introduz o possível na metafísica.

Como Platão, Avicena concebe a criação segundo o modelo artesanal ou demiúrgico, isto é, como operação da causa eficiente, também denominada causa artesanal ou a “causa que faz” (para usarmos a terminologia estoica), que opera sobre uma matéria pré-existente. O erro de Avicena, dizem seus críticos cristãos, consiste em colocar a forma e a matéria como os instrumentos do artesanato criador e conceber a matéria como anterior à forma porque é pura potência e a potencialidade é anterior à atualidade. Porque é pura potencialidade, a matéria é o possível que, na criação, será atualizado pela forma concebida por Deus. Anterior à forma concebida pelo intelecto divino, a matéria é coeterna a Deus. Qual o erro de Avicena? Não compreender que a criação é *ex nihilo* ou total e que por isso é preciso passar do modelo artesanal ao modelo do senhorio e interpretar o *Fiat* divino (ou, como se lê no livro da Gênese, “E Deus disse: faça-se”) como ordem ou comando e não como operação demiúrgica.

Scotus (não concordo com isso).

5 Aristóteles teria um ataque de fúria com a ideia da metafísica como ciência do possível, pois só há ciência do necessário e a metafísica é ciência fundamento das demais – o cristianismo precisa dessa mudança colossal porque precisa explicar a criação do mundo por Deus.

Avicena dissera que a natureza opera no “modo da servidão” e não no “modo da eleição”. A natureza é serva porque opera com total submissão às exigências da potência e do ato, da matéria e da forma – é o reino do necessário. Deus, porém, age no modo da eleição porque sua ação exprime a liberdade de sua vontade. Entretanto, ainda que esta oposição seja verdadeira, dizem os críticos cristãos, Avicena concebe a criação de acordo com a operação natural, portanto *necessária*, e se torna incapaz de compreendê-la como ato da livre vontade divina, que escolhe os *possíveis*. É preciso, dizem os cristãos, distinguir entre *potencialidade* e *possibilidade* ou entre potência natural e potência racional. A potência natural (como ensina Aristóteles) é aquela impossibilitada de produzir contrários; a potência racional é a possibilidade de produzir contrários, porque é o poder de fazer ou não fazer, querer ou não querer, dar ou não dar existência a alguma coisa. Se a natureza é serva, a vontade é livre e por isso é capaz dos contrários, ou seja, dos possíveis. Em outras palavras, a criação manifesta a liberdade da vontade divina e por isso mesmo não é uma necessidade e sim uma possibilidade.⁶

O paradigma do senhorio ou da eleição significa que, na origem, a realidade está marcada com o selo da *contingência radical* porque o mundo é criação de um poder voluntário absoluto e transitivo, que, sendo voluntário, causa contingentemente (ou, como diz Scotus, uma causa inteligente é voluntária e uma causa voluntária causa contingentemente) e, sendo uma causa eficiente transitiva, separa-se do efeito ao causá-lo. Significa também que a realidade está organizada segundo um modelo jurídico porque o senhor é legislador. A realidade tem a arquitetura de um *kósmos*, isto é, de um mundo dotado de centro e hierarquicamente organizado por leis decretadas pela justiça divina, ou seja, o mundo ou o cosmos é uma ordem jurídica – ou o direito natural objetivo – cujo paradigma é a relação de comando e obediência entre os entes,

6 Já se pode antever a crítica de Espinosa ao possível (e, como veremos mais adiante, ao contingente), não apenas por causa da crítica da criação, mas sobretudo pela crítica ao fato de que o possível e o contingente afirmem a igualdade ontológica dos contrários.

dispostos em redes horizontais de atribuição e redes verticais de dependência e inclusão, ou em *graus de perfeição*, esta entendida tanto como o grau de distância entre um ente e Deus quanto como o grau de distância entre uma essência individual existente e seu arquetipo (na mente de Deus), isto é, a essência inteligível enquanto um universal possível do qual a essência individual existente é uma realização temporal (decretada pela vontade divina).⁷

Há, porém, uma fenda nessa arquitetura, colocando, de um lado, toda a tradição da metafísica geral e especial com suas disputas definidas por um referencial comum, qual seja, a ciência transcendental, e, de outro, a tradição inaugurada por Ockham. Opõem-se uma concepção da realidade como sistema regulado de seres e relações criadas e conservadas pela potência ordenada de Deus, graças às causas segundas, postas pela potência divina absoluta⁸, e uma outra concepção, na qual o mundo não é *kósmos*, mas uma coleção de singularidades discretas, separáveis e aniquiláveis *de jure*, dispostas em séries segundo regularidades empiricamente constantes ou frequentes, que podem ser destruídas a qualquer momento porque diretamente dependentes do querer divino contingente, a potência absoluta de Deus.

Na primeira concepção (cujo expoente é Tomás), os universais e os possíveis, ou as essências inteligíveis concebidas pelo intelecto divino, são os signos de uma onisciência e de uma onipotência que oferecem a si mesmas regras de ação que introduzam alguma necessidade na contingência originária do real; em outras palavras, a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência, porém sua potência ordenada, por meio das causas segundas (ou as leis da Natureza), torna necessário *para nós* o que em si é apenas possível. Em

7 Em resumo: o intelecto de Deus pensa universais e a vontade de Deus cria entes individuais.

8 A potência absoluta cria contingentemente; a potência ordenada legisla, isto é, decreta as leis que conferem necessidade à ordem natural. Essa distinção opera na definição das ideias de ordem, concordância, oposição, diversidade – isto é, o que Espinosa recusa e esvazia em CM I, 5, depois de ter criticado e esvaziado as ideias de possível e contingente em CM I, 3.

contrapartida, na concepção ockhamiana, em que são recusadas a distinção entre intelecto e vontade divinos assim como entre potência absoluta e potência ordenada, a simplicidade do ser onipotente prevalece sobre a ordem do mundo, a causalidade divina ou a potência absoluta não precisa da mediação das causas segundas ou da potência ordenada, mas é sempre imediata e direta, e o poder divino, absolutamente contingente, lança o todo da realidade numa contingência radical: Deus tem igual vontade para criar e aniquilar, conservar e destruir, reunir e separar os singulares, pois não há modelos universais mas somente entes singulares. Aos humanos restam apenas dois amparos precários, quais sejam, que a intuição sensível possui objeto correspondente – as coisas que percebemos existem de fato – e que aquilo que a vontade de Deus quer é em si real e bom, ainda que, para nós, possa parecer irreal e mau.⁹

De toda maneira, porém, as duas concepções têm o mesmo pressuposto, qual seja, uma vontade onipotente que escolhe entre possíveis, e a metafísica (que se torna, na verdade, uma teologia ou, como se dizia, *ancilla theologiae*, serva da teologia) se vê às voltas com três versões da causalidade divina.

Na versão tomista, o possível precisa ser intrinsecamente entidade e bondade (isto é, o possível deve submeter-se a dois transcendentais: o *ens* e o *bonum*) para passar à existência, porque a potência voluntária de Deus é guiada por seu intelecto (que conhece o *ens*) e pela finalidade (que opera em razão do *bonum*), sem a qual Deus não seria um princípio inteligente e voluntário.

9 Na *Primeira Meditação*, ao propor a hipótese do Deus Enganador, Descartes a ela se refere como “uma opinião antiga infusa em sua mente”, mas não esclarece que opinião seria essa. Todavia, os objetores das *Segundas Objeções* afirmam que Descartes parece seguir a opinião de Gabriel Biel e Gregório de Rimini, para os quais, segundo os objetores, Deus mente e nos faz crer que existem coisas que não existem, dando aos homens ideias contrárias aos decretos divinos, e, por fim, se referem à tradição nominalista que, de Abelardo a Ockham, enfatiza a potência absoluta de Deus, o qual, se quisesse, poderia ter-nos dado uma natureza tal que nos enganássemos mesmo no que nos aparece com evidência, pois as ideias, diz Ockham, são conteúdos mentais causados pelo próprio intelecto sem a mediação das coisas exteriores.

Tomás considera a relação do possível com a vontade como uma relação derivada porque concebe os possíveis como consubstanciais à essência de Deus (ou ao intelecto divino) e a ênfase não recai sobre a potência, mas sobre a essência divina: a potência e o possível têm a mesma extensão porque seu fundamento é a essência de Deus. Ao se conhecer a si mesmo, Deus conhece todas as coisas que podem existir e se conhece como apto a lhes dar existência. Assim, os possíveis não são obra da vontade, que intervém apenas no momento em que o intelecto de Deus decide quais dentre os possíveis serão criados ou quando uma possibilidade é apreendida como criável.

Na versão scotista, a ordem lógica dos possíveis é instituída pela potência absoluta de Deus juntamente com sua onisciência, mas a passagem da criatura ao ser atual é um ato essencialmente contingente da potência divina, que escolhe entre possíveis por ter o poder absoluto para simultaneamente querer e não querer os contrários, sem outra consideração senão a de que são igualmente possíveis para ela.

Na versão ockhamista, nenhum dos referenciais anteriores pode determinar ou definir a potência absoluta, que é, em si mesma, indeterminada porque infinita, pode causar tudo (dando a si mesma um princípio de ação, o não contraditório) e pode querer os contraditórios sucessivos porque tem o poder para aniquilar sem deixar restos nem vestígios.

Apesar das divergências quanto à causalidade divina, a tradição lega um quadro causal homogêneo ao distribuir a causalidade em três registros principais: “por natureza” e “por necessidade” era a causa formal¹⁰, responsável pela emanção necessária de um único efeito (corresponderá, na ciência transcendental, ao uno); “por vontade” e “por liberdade” era a causa final (corresponderá na ciência transcendental ao bom), responsável pela ação própria-

¹⁰ Lembrete: na linguagem da Escola, formal significa essência, o ser íntimo de uma coisa entendida como *subjectum*; objetivo/objetiva significa a essência concebida como ideia pelo pensamento, como *objectum*. Ou seja, os dois termos têm o sentido oposto ao que conhecemos a partir de Kant e do Idealismo Alemão até Husserl e a fenomenologia.

mente dita, entendida como possibilidade de vários efeitos; “por coação” era a causa eficiente, responsável tanto pelas operações determinadas externamente por causas naturais (corresponderá na ciência transcendental ao necessário e ao contingente) quanto pelo comando do senhor ao escravo. Esse quadro conceitual, emoldurado pelo contraponto entre senhorio e servidão, está pronto para receber as ideias de *potentia Dei absoluta* e de *potestas Dei*.

De fato, o núcleo da metafísica como ciência do possível é a distinção, em Deus, entre *potentia* e *potestas*, potência e poder, decisiva para marcar a presença da vontade divina como ação contingente que escolhe um possível dentre possíveis contrários. Uma *potestas* é uma *facultas* e como tal pode ou não se exercer; e a vontade, enquanto faculdade, é exatamente uma *potestas*. Por sua *potentia absoluta*, Deus é onipotente; por sua *potestas absoluta*, exerce voluntariamente seu poder. A distinção entre *potentia* e *potestas* sustenta a noção de causa voluntária como causa inteligente que, por ser voluntária, age contingentemente. Por conseguinte, tudo o que se encontra na potência de Deus não é necessariamente tudo o que o poder de Deus quer, ou seja, o possível é mais vasto do que o necessário e este provém de uma escolha contingente pela qual a *potestas Dei* escolhe um possível contido em sua *potentia* e o faz passar à existência. Visto que a *potentia* e a *potestas* de Deus são livres e inteligentes, Tomás e Scotus julgam que sua operação não é cega, mas dirigida por fins postos por elas mesmas (o *bonum* transcendental); em contrapartida, centrando sua argumentação na onipotência mais do que na onisciência, Ockham afirma a identidade entre o que o intelecto divino pensa e o que a vontade divina quer e minimiza não só a distinção entre *potentia* e *potestas*, mas também a referência aos fins, radicalizando a absoluta contingência da ação divina.

II.

Antes de passarmos ao capítulo I,6 sobre os transcendentais, convém situar os *Cogitata* em face da Escolástica e concluir essa exposição inicial com os capítulos I,4 e I,6.

Espinosa se refere à tradição da Escola com a expressão *malum fundamentum*, isto é, a confusão entre o ser e os modos de conhecer. Em outras palavras, a identificação escolástica entre *fundamentum* e *subjectum*, ou a suposição de que o fundamento é um ente (ou o ser) como *hypokeimenon*, suporte de predicados ou de denominações intrínsecas e extrínsecas. *Malum fundamentum* é, pois, imaginar, em primeiro lugar, que o ser enquanto ser seja fundamento do conhecer; e, em segundo lugar, que o *ens* seja o *subjectum* ao qual venham acrescentar-se predicados opostos. Em contraposição, emprega o termo *fundamentum* dando-lhe um sentido preciso: é fundamento aquilo que jamais é exterior ao fundado, se enuncia como um princípio capaz de ordenar as ideias e dirigi-las numa dedução verdadeira, garantindo suas conexões internas, bem como capaz de explicar as operações realizadas por algum ser. O fundamento, assegurando a verdade do fundado, é a razão e o princípio de uma dedução e do conhecimento de uma atividade. É assim que a *idea vera* é fundamento, pois a verdade se dá a conhecer a si mesma, e dela partem os encadeamentos necessários para o conhecimento de outras ideias e a *ideia verdadeira* de Deus, e não *o ser* de Deus, é fundamento do conhecimento verdadeiro. Isso significa que nenhum ente é *fundamentum* e que um ente não é nem pode ser um fundamento, porque este é sempre um princípio do conhecimento e de uma atividade; é a razão suficiente do conhecido e da ação. Eis por que CM I, 1 destrói as distinções definidoras do *ens* como *fundamentum* e CM I, 2 redefine os termos essência, existência e potência. Eis também por que, no capítulo I,5 Espinosa considera que termos como oposição, ordem, concordância, diversidade, sujeito, adjunto etc. não têm fundamento nas próprias coisas, pois são modos de pensar e não afecções das próprias coisas ou referentes às essências delas.¹¹

11 Podemos esclarecer o que Espinosa está pressupondo se lembrarmos o significado dos termos ordem e medida, introduzidos pela matemática euclidiana: ordem é um nexos de causas interconectadas; medida é uma equação para igualar os desiguais permitindo a passagem contínua de um a outro.

A metafísica geral ergue-se sobre um *malum fundamentum* ao fazer de uma abstração, o ser enquanto ser, o fundamento do saber e da realidade, tomando-o como princípio do conhecimento de todos os seres e das divisões entre as espécies de seres. Tal engano compromete a totalidade dessa suposta ciência, pois não poderá oferecer nem o princípio de ordenamento dos conhecimentos nem o da constituição dos seres reais e de suas ações. As disputas sobre a distinção entre entes reais, fictícios e de razão são a melhor prova do erro quanto ao fundamento, engano decorrente da confusão entre investigar a natureza das coisas e as maneiras como as conhecemos.

Eis por que, depois das críticas realizadas nos três primeiros capítulos, Espinosa pode concluir, em I, 3, que o *ens* não se divide em necessário e possível, mas em ente que por sua natureza existe necessariamente, ou cuja essência envolve existência, e ente cuja essência não envolve existência, senão possível. Em outras palavras, *necessário e possível não definem a própria essência de um ente, e sim a articulação entre sua essência e sua existência*. É desta que se afirma que é necessária ou possível. A escolha dessa questão por Espinosa é compreensível, uma vez que a definição-descrição do *ens* e sua divisão segundo a existência necessária ou possível exigem que se saiba o que são o necessário e o possível, pois são estas as afecções relativas à existência. Espinosa é, assim, taxativo: necessário e possível não se referem às essências, não cabendo, portanto, falar, à maneira da Escola, em *essentia possibilis*. Em outras palavras, necessário e possível se referem à maneira como a essência se articula com sua existência própria. E será desta existência que o capítulo I, 4 poderá concluir que a eternidade não comporta “nenhuma afecção de tempo”. A distinção entre eternidade e duração é consequência lógica da distinção entre o ente cuja essência envolve a existência necessária e o ente cuja essência envolve apenas a existência possível. Eternidade, portanto, é “o atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus” (ESPINOSA, 2015b, p. 213).

III.

Em CM I,4, portanto, Espinosa subverte por completo a posição aristotélico-tomista ao separar essencialmente tempo e eternidade e definir esta última não pela inseparabilidade entre tempo e movimento nem pela infinidade potencial, mas pela identidade entre essência e existência necessária, o que, por um lado, explica que a necessidade de essência é uma afecção divina e, por outro lado, implica afirmar como afecções da natureza divina a imutabilidade da potência e a infinitude atual da existência, e deduzir tanto a imutabilidade necessária dos decretos divinos como a existência divina sem “nenhuma afecção de tempo”. Dessa maneira, o não haver “nem antes nem depois”, que faria pensar na eternidade agostiniana, desta se distingue porque não é misteriosa nem tem como contraponto a temporalidade da criação. A eternidade é deduzida da essência daquilo a que pertence a existência necessária: eterna não é uma vida imensa, ilimitada e infundável, mas a necessidade da existência do que só pode ser concebido existindo por si e em si mesmo, numa palavra, do que é causa de si.

Eternidade não é, pois, tempo ilimitado nem duração ilimitada “nos dois sentidos”, não é infinidade potencial do antes e do depois, nem o *tota simul* estoico-boeciano ou unidade de todos os tempos num agora interminável, mas ausência de tempo e de duração: o ser cuja essência envolve existência necessária é eterno e, por sua eternidade, infinito atual; e inversamente, porque infinito atual, eterno. A duração, por conseguinte, “é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua existência atual”, de sorte que, sendo ela uma afecção das coisas criadas, entre estas e ela só há uma distinção de razão.¹² Eterno e duradouro não se referem à essência, como precisa Espinosa (aqui, acompanhando Descartes), mas à exis-

¹² Aparece aqui a diferença entre Espinosa e Descartes: assim como eternidade não é simultaneidade de todos os tempos, duração não é, como julgara Descartes, sucessão temporal discreta que pede criação continuada, mas força contínua para perseverar na existência.

tência. Essa precisão visa, em primeiro lugar, manter a ideia, exposta no capítulo I, 3 sobre o ser eterno das essências das coisas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, juntamente com a afirmação de que as coisas criadas não possuem de si mesmas a força para existir, e, em segundo lugar, visa afastar a ideia de criação *ex nihilo*, que pareceria a consequência inevitável quando se diz que todas as coisas, exceto Deus, não possuem de si e em si mesmas essência e existência necessárias.

Com essa precisão conceitual, que desfaz a confusão entre criar e criar *ex nihilo*, Espinosa esvazia a ordem do tempo: a eternidade exclui tanto a simultaneidade como a sucessão temporais, a duração é o perseverar na existência, e o tempo “não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão” (ESPINOSA, 2015b, p. 213), nascido da comparação entre a existência de uma coisa e a daquelas coisas que possuem “um movimento certo e determinado” – como ente de razão (ou de imaginação), o tempo é a medida do movimento, como queria Aristóteles. Reduzido a ente de razão que quantifica discretamente uma qualidade contínua (a força para perseverar na existência, que não se distingue da existência da própria coisa singular), o tempo perde o papel decisivo que ocupava nas disputas sobre o decreto divino, o possível e o contingente, isto é, se a potência de Deus se estende ou não para o passado, se pode fazer as coisas melhores do que as fez, se pode fazer mais coisas do que fez. Numa palavra, as disputas sobre os futuros contingentes perdem todo e qualquer sentido.¹³

No capítulo CM I,6, ao fazer a crítica da metafísica geral e especial, Espinosa examina e critica três transcendentais – *verum, unum e bonum* – despojando-os da condição de afecções reais dos seres e colocando-os como entes de razão ou auxílios da imaginação. Em outras palavras, recusa e critica a afirmação da Escola de que todo ser é uno, verdadeiro e bom. Por que Espinosa escolhe esses três transcendentais? Porque são os mantidos pela

13 Não vou comentar a passagem sobre a liberdade no final de I,3, mas peço que os interessados vejam Chauí (1999, capítulo 3, p. 435).

metafísica geral do século XVII. Espinosa os examina para concluir que são frivolidade dos que confusamente procuram “nó em junco”.

Vem das *Disputas metafísicas* a última grande elaboração escolástica dos transcendentais, e, ali, Suarez reduz os transcendentais conjuntos a apenas três: *unum, verum, bonum*. Nessa reelaboração, Suarez parte de algumas constatações que orientam a versão escolástica final dos transcendentais: a primeira é a exigência de distinguir os três termos em sua significação física (*unum*), lógica (*verum*) e ética (*bonum*) e em sua significação transcendental ou de perfeições reais. Em outras palavras, é preciso distinguir o que significam formalmente (ou seja, para a essência de uma coisa) os predicados unidade, verdade e bondade, e o que significam fundamentalmente (ou seja, como o que existe num *fundamentum*) como afecções do ser enquanto ser. A segunda exigência, consequentemente, é a obrigação de demonstrar que a diferença entre o significado formal, físico, lógico e moral, e o sentido fundamental transcendental não implica uma contrariedade ou oposição, mas se refere a uma relação de subordinação, isto é, os significados formais ou essenciais dos termos subordinam-se aos seus sentidos transcendentais. A terceira exigência a que se obriga Suarez, mais difícil e que mais longamente o ocupa, é a admissão de que os três transcendentais não acrescentam realidade nova ou entidade nova ao *ens*, pois, se fosse o caso, seria preciso admitir que são coisas e, como tais, separáveis dele, mas não podem sê-lo, porque só podem existir num *fundamentum* ou *subjectum* e a distinção entre eles e o *fundamentum*, isto é, o *ens*, só pode ser de razão. Esses transcendentais são tomados como *conditiones concomitantes entis*, isto é, denominações que acompanham *a priori* o conceito do ser sem que lhe acrescentem uma *natura*, pois são idênticos a ele ou lhe são necessariamente concomitantes. Finalmente, Suarez conserva aquilo que, para muitos, é o traço mais decisivo dos transcendentais, qual seja, oferecem-se numa predicação *per privationem*: o uno será dito indiviso (não divisível), o verdadeiro será dito não fictício e não falso, e o bom será dito *perfectum* (sem carências e sem faltas), cabendo ao metafísico demonstrar que essas privações são de fato afirmações, ou negações da privação, isto é, *negationes negationis*, lembrando que

Scotus dissera que negar a negação é pôr a afirmação.¹⁴

A exposição espinosana reduzirá os três termos a denominações que não pertencem à natureza de ente algum, menos ainda à do ser enquanto ser, isto é, à substância e ao modo. Os transcendentais não são afecções do ser: o uno é um ente de razão; o verdadeiro, qualidade das ideias e não das coisas; o bom, a relação entre coisas segundo a utilidade. Dessa maneira, Espinosa afasta a suposição de que “todo ente é uno, verdadeiro e bom, mesmo que ninguém pense nisso”, ou, em outras palavras e na linguagem da Escola, que sejam “perfeições reais” que os seres possuiriam em si mesmos e não por consideração intelectual. Os *Cogitata*, porém, não se satisfazem simplesmente com o negar a validade das afecções transcendentais, mas ainda oferecem a gênese delas: o uno provém da comparação e do número; o verdadeiro nasce na retórica judiciária; e o bom resulta da separação entre uma coisa e sua natureza. A crítica do uno traz em seu bojo o novo conceito de substância; a do verdadeiro, a teoria da *idea vera*; a do bom, a teoria do *conatus* e uma nova articulação entre *essentia* e *natura*.

O capítulo final da primeira parte dos *Pensamentos metafísicos* constitui a peça mestra do trabalho de desconstrução filosófica da tradição que orienta a construção do edifício espinosano porque nesse capítulo o mau fundamento metafísico encontra-se inteiramente explicitado: a ciência transcendental é o ponto culminante da confusão entre nossas maneiras de conhecer as coisas e o investigar a natureza delas.

Começemos pelo *unum*.

O uno, escreve Espinosa, não significa coisa alguma fora do intelecto, prova disso estando em que aqueles que o tomam por uma alguma coisa real *extra intellectum* são incapazes de dizer o que ele acrescenta ao ente que afetaria. Por isso, “nós, em troca, dizemos que a *unidade* de modo algum

14 Peço desculpas por esse percurso intrincado, mas os estudiosos de Hegel hão de compreender do que estamos falando e o que Espinosa está recusando.

distingue-se da própria coisa, ou que nada acrescenta ao ente, mas é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras que lhe são semelhantes ou que de alguma maneira convêm com ela” (ESPINOSA, 2015b, p. 215).

Aceitando a tese da metafísica geral de que o uno e o ente são conversíveis e não se distinguem de maneira nenhuma, Espinosa não conclui que por isso ele seria uma afecção transcendental do ser, mas, ao contrário, que exatamente por isso é um modo de pensar, porque é o ato de comparar coisas externamente, sem referência à essência de nenhuma delas, pois do ponto de vista da natureza da própria coisa não há como distingui-la de si mesma. Espinosa prossegue indicando que “todos os metafísicos” passam do uno à unidade, conceituada por oposição à multiplicidade. Isso, porém, não nos faz ganhar clareza e distinção nenhuma, pois unidade e multiplicidade são modos de pensar com que efetuamos comparações extrínsecas entre as coisas sem que nada acrescentem para o conhecimento da natureza delas. “E não vejo o que mais resta a ser dito acerca de uma coisa clara” (ESPINOSA, 2015b, p. 215).¹⁵

Passemos ao *verum*. Escreve Espinosa:

Para que se percebam corretamente esses dois termos, *verdadeiro e falso*, iniciemos pela significação das palavras [*verborum significatione*], a partir do que transparecerá que não são senão denominações extrínsecas das coisas e não lhes são atribuídas senão retoricamente [*rhetorice*]. Mas porque o vulgo primeiramente encontra os vocábulos [*vulgus vocabula primum invenit*], que depois passam a ser usados pelos filósofos [*philosophis usurpantur*], por isso compete àquele que procura a primeira significação [*primam significationem*] de um vocábulo inquirir o que ele

15 Vale a pena observar que, enquanto Espinosa dedica ao uno apenas dois pequenos parágrafos, Suarez lhe dedica quatro longas de suas disputas (da IV à VII), nelas incluindo a questão da individuação e dos universais, que levam à teoria das distinções real, modal e de razão, que aparecerão, por exemplo, em Descartes e Leibniz. Para os interessados nas longas discussões da Escola sobre o *unum* ver Chaui (1999, cap. 4, pp.441 a 456). Essa discussão será retomada por Espinosa na Parte II dos CM ao tratar da unidade de Deus.

primeiro denotou para o vulgo; principalmente na falta de outras causas que, para investigá-la, pudessem ser retiradas da natureza da língua [*ex linguae naturae*] (ESPINOSA, 2015b, p. 215).

A argumentação se realiza em quatro movimentos. No primeiro, examinando a significação originária da palavra *verdadeiro*, Espinosa afirma que, primitivamente, em seu uso vulgar, o vocábulo se referia a narrativas: uma narrativa é verdadeira quando o fato narrado ocorreu efetivamente; falsa, quando nunca aconteceu em parte alguma. No segundo, indica que a palavra foi apropriada pelos filósofos, que a transferiram para o acordo entre a ideia e seu ideal, a ideia sendo tomada como narrativa das coisas ou da Natureza na mente. No terceiro, assinala que a transferência anterior se translada metaforicamente das ideias para as coisas, e o verdadeiro torna-se, então, propriedade delas, que, por isso, passam a ser chamadas de verdadeiras (ou falsas), como, por exemplo, quando se fala em ouro verdadeiro. No quarto, mostra que a translação metafórica se reifica e o verdadeiro torna-se transcendental, afecção universal do ser. A esse contínuo deslizamento semântico, Espinosa contrapõe a afirmação da identidade entre verdade e ideia verdadeira, como aquela existente entre a brancura e a coisa branca – pois onde poderia haver brancura senão na própria coisa branca? O percurso é concluído com a descrição da ideia verdadeira como clara, distinta e certa, que permite apontar o engano dos que falam em “*coisa incerta*” ou em “*coisa duvidosa*”, e com a declaração: “Não é mister demorar mais tempo em torno dessas coisas” (ESPINOSA, 2015b, p. 217).¹⁶

16 A discussão sobre o *verum* não contrapõe apenas Espinosa à Escola, mas abre duas ordens importantes de discussões espinosanas: 1. a da teoria tradicional da verdade como a correspondência entre ideia e coisa (*adaequatio intellectus rei*) e sobre o erro (temas do TIE e da *Ética II*, que inovam os conceitos de adequação e inadequação, tomados exatamente a partir de seu sentido linguístico primeiro, isto é, a ideia (e a ação) inteiramente determinada por sua causa e a ideia (e a ação) só parcialmente determinada por sua causa), criticam a teoria da adequação como correspondência entre ideia e coisa e se distanciam de Descartes, particularmente a respeito da causa do erro); e 2. a das discussões

O *ens* não é transcendentemente *verum*. Não só porque a verdade é propriedade da ideia e não da coisa, mas também por não precisarmos desse *malum fundamentum* para alcançarmos o conhecimento verdadeiro. Em Deus e em nós, a ciência não é determinada por algo exterior que precisaria ser verdadeiro em si para que pudesse determinar o verdadeiro para Ele e para nós.

Passemos ao *bonum*.

Enquanto a discussão sobre o ente real, fictício e de razão pertence ao que a Escola designa como *teoria das distinções*, a discussão sobre o *unum*, o *verum* e o *bonum* pertence ao que a Escola designa como *teoria das relações* – o *respectivum ad aliam*, a relação com outro bem como a comparação com outro. E assim como a teoria das distinções pressupunha a entificação de *realis, fictum, rationis*, isto é, como tipos distintos de seres, a teoria das relações essencializa *unum, verum, bonum*. Se o *unum* era fundamental para a metafísica/teologia da Trindade (o uno trino), o *verum* para a metafísica/teologia da Encarnação (um deus-homem ou um homem-deus), o *bonum* é decisivo para dar conta do livro do Gênesis: no penúltimo dia da criação, olhando as coisas que fizera, Deus “viu que eram boas”.

Agostinho, Tomás, Scotus e Suarez dizem que o *bonum* é a medida conforme ao grau da realização de uma essência – o seu *quantum* de ser – e o lugar por ela ocupado na ordem da criação. Em contrapartida, Ockham, ao recusar a realidade dos universais e afirmar a existência apenas de seres singulares, considera que a atribuição de bom ou mau a eles nasce de comparações e não de uma escala cósmica de essências. Como Ockham, Espinosa também leva a sério a ideia de relação e por isso mesmo desessencializa o *bonum*:

espinosanas sobre a linguagem, nas quais ele se aproxima e se distancia de Aristóteles e de Cícero, assim como se distancia de Agostinho e de Suarez, bem como se aproxima de seu amigo Koerbagh e se afasta de seu amigo Meijer. Essas discussões, iniciadas nos CM, são interessantes porque nelas encontramos os elementos que orientarão as análises da Bíblia no TTP, a crítica da linguagem no TIE e a abertura do prefácio da *Ética IV*. Para os interessados, ver Chauí (1999, Cap 4. pp. 456 a 508).

Uma coisa considerada sozinha [*res sola considerata*] não é dita nem *boa* nem *má* [*neque bona, neque mala*], mas apenas relativamente a outra [*respective ad aliam*], a qual conduz à aquisição daquilo que ela ama, ou o contrário; e por isso cada coisa [*unaquaeque res*], em relações diversas [*diverso respectu*], pode ao mesmo tempo [*eodemque tempore*] ser dita boa e má (ESPINOSA, 2015b, p. 217).

Decidindo-se, ao que tudo indica, pela posição nominalista, Espinosa considera que, exatamente por ser uma relação, o *bonum* não pode ser essencializado como uma denominação intrínseca de um ser. Consequentemente, retira-lhe o estatuto de afecção transcendental do ser. Essa decisão determina outras: a explicação do que seja a bondade de Deus, qual a razão de não haver bem metafísico, quais os sentidos de perfeição. Deus é dito bom porque é útil às coisas, uma vez que por Seu concurso as conserva no ser e, portanto, é descabida a pergunta se Deus seria bom antes da criação; o bem metafísico, “fora de toda relação”, resulta simplesmente da separação indevida entre uma coisa e seu esforço para perseverar no ser (seu *conatus*); perfeição se diz apenas em sentido relativo, exceto quando identificada com a própria essência da coisa. A bondade divina é relação com outro; a separação entre a coisa e seu *conatus* conduz à ficção finalista ou ao “bem metafísico”; a perfeição é idêntica à realidade da própria coisa e não um grau numa escala de essências.¹⁷

De maneira breve, Espinosa transforma o *bonum* transcendental numa fantasmagoria em que se afirmam de Deus muitos atributos que não lhe podem convir, como “criador, juiz, misericordioso etc.” E conclui: “por isso semelhan-

17 No TIE, mas sobretudo no prefácio da *Ética IV*, Espinosa retoma a etimologia ou a *prima significatio* de *perfectus* como uma obra considerada por seu autor como acabada, completa, terminada, e critica sua transformação num universal abstrato pelo seu emprego metafísico (ou comparativo) como grau de realidade numa escala de seres, escala que permitiria falar em seres mais perfeitos, menos perfeitos e imperfeitos.

tes argumentos não nos devem suscitar demoras” (ESPINOSA, 2015b, p. 219).¹⁸

ON METAPHYSICAL THOUGHTS

ABSTRACT: *Metaphysical Thoughts (Cogitata metaphysica)* are rarely treated by Spinoza’s commentators, except in footnotes, possibly because they were presented only as an Appendix to the *Principles of Cartesian philosophy*. However, I intend to show that this work deserves to be studied more closely, since it is a prolegomenon to Spinoza’s fundamental ideas, both in terms of criticism of the scholastic metaphysical tradition, still in force in Dutch universities in the 17th century, and in terms of criticism of Cartesian metaphysics.

KEYWORDS: Spinoza; scholastic metaphysics; transcendentals.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. (1999) *A nervura do real*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. São Paulo: Edusp.

_____. (2015b) *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2015c) *Tratado da emenda do Intelecto*. Campinas: Edunicamp.

18 Os interessados na questão do *bonum*, podem ver Chauí (1999, cap. 4. pp. 508 a 536).

OS QUATRO PRECEITOS METODOLÓGICOS DO *DISCURSO DO MÉTODO*

César Augusto Battisti

Professor,

Universidade Estadual do Oeste do Paraná,

Toledo, Brasil,

cesar.battisti@hotmail.com

RESUMO: O artigo se propõe a cumprir dois objetivos: a) avaliar em que sentido podemos atribuir autossuficiência aos famosos quatro preceitos metodológicos da Segunda Parte do *Discurso do Método*; b) propor uma leitura destes preceitos que considere seu entorno, as outras obras metodológicas e o pensamento cartesiano como um todo, mas, principalmente, que reavalie elementos metodológicos tanto pouco quanto excessivamente valorizados. As conclusões correspondentes mais importantes são: 1) os quatro preceitos do *Discurso* contêm a totalidade do método, mas apenas de uma forma condensada; e, como tais, eles não são autocompreensíveis; 2) uma boa compreensão do método deve englobar outros textos (a começar pelos que compuseram a publicação de 1637), mas principalmente deve calibrar o peso de cada preceito em razão de sua função e do que lhe é atribuído executar, sendo o segundo o mais depreciado dentre eles.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, *Discurso do Método*, Autossuficiência do Método, Procura da Verdade, Dificuldade, Ordem.

I. INTRODUÇÃO

A temática do método é um dos traços distintivos do pensamento cartesiano. É também uma das marcas da ampla popularidade da figura de Descartes. Tendo se tornado o texto mais célebre do filósofo, o *Discurso do Método*¹ trouxe consigo a popularização do método, como assunto central expresso em seu título.² O tema do método adquiriu fama, mas também incorporou elementos que certamente receberiam desaprovação de seu autor. Duas marcas negativas da história da publicação dos textos de 1637 são dignas de nota: a publicação e compreensão do *Discurso* em separado dos *Ensaio*s³; uma interpretação

1 Utilizaremos alternativamente os nomes das obras de Descartes por extenso e de forma abreviada. As citações dos textos do filósofo serão feitas a partir de edições em língua portuguesa (quando possível), acompanhadas das referências da edição publicada por Charles Adam e Paul Tannery (DESCARTES, 1996, AT). Não havendo indicação de edição em português – e isso vale para os demais autores –, a tradução é nossa.

2 *Discurso do Método & Ensaio*s (*Dióptrica, Meteoros e Geometria*) constituem a primeira publicação de Descartes, ocorrida em 1637: escrita em francês, foi ela quem apresentou Descartes-escritor ao mundo, lhe deu notoriedade e permitiu que fosse conhecido por suas preocupações metodológicas. Se, por um lado, como diz Grimaldi (1978, p. 89), “a respeito disso a longa tradição de seus comentadores não se enganou: a primeira e principal originalidade de Descartes é seguramente seu método”, por outro lado, Descartes já era impiedosamente chamado por Beaugrand, em 1638, em carta a Mersenne, de “metódico impertinente” (DESCARTES, 1996, AT V, p. 506, p. 507, p. 510, p. 512), como alusão “aos efeitos miraculosos”, dizia ele, do “admirável método” por meio do qual Descartes “se vangloria[va], desde vários anos, de aprender e de inventar [...] tudo o que podemos conhecer deste mundo” (DESCARTES, 1996, AT V, p. 505).

3 O *Discurso do Método* é um ensaio sobre o método concebido como prefácio aos demais (DESCARTES, 1996, AT I, p. 349). Estes, por sua vez, trazem resultados do método, sem serem diretamente uma ilustração de sua atuação. A prática editorial dominante nos últimos séculos foi a de publicá-los separadamente; o *Discurso*, particularmente, ao se tornar amplamente autônomo e independente, sofreu impactos consideráveis no âmbito de sua compreensão, seja em sua totalidade seja em sua heterogeneidade interna. A dissociação começou mesmo quando Descartes ainda vivia: na tradução latina de 1644, a *Geometria* não foi incluída na publicação, tendo sido publicada mais tarde, em 1649.

do método a partir de leituras simplistas e, por vezes, caricaturais dos quatro preceitos metodológicos.

Denis Kambouchner, em seu livro *Descartes n'a pas dit [...]*, tem-nos desafiado a retornar à leitura atenta dos textos de Descartes.⁴ Ao nos apresentar reflexões concernentes a distorções e incompreensões havidas ao longo dos tempos, seu objetivo é nos sensibilizar para a necessidade do respeito à letra do filósofo e a um retorno à leitura de cada um de seus textos. O tema do método e o do lugar que ocupam os quatro preceitos da Segunda Parte do *Discurso* são tratados no capítulo quarto do livro. Motivados e desafiados por ele, nos propomos, no presente texto, a trazer elementos constituintes do método, do seu contexto e entorno, a partir deste *locus* clássico de sua apresentação, com o intuito de contribuir com a propulsão de um movimento de desconstrução de ideias preconcebidas e de mal-entendidos e, com isso, de distinguir, como diz Kambouchner, “o que Descartes disse do que ele não disse”.⁵ Nosso propósito não é examinar o método em sua totalidade, mas dar realce a alguns de seus aspectos, seja porque negligenciados, mal compreendidos ou supervalorizados.

Descartes é um autor mais mencionado do que lido: suas teses e ideias centrais parece que todos as “conhecem”.⁶ Como uma grande encruzilhada, ele é mais passagem que parada! E incompreensões se nutrem disso! Uma acusação infundada feita ao filósofo é a que o responsabiliza por ter promovido a separação entre os saberes ou disciplinas (e, com isso, ter promovido a

4 Há outras obras elaboradas com objetivos semelhantes. Este é o caso do livro de B. Jolibert (2020).

5 Com o objetivo de examinar o coeficiente de adulteração, de simplificação ou de distorção que tem sofrido o pensamento cartesiano ao longo dos tempos, de evidenciar a necessidade da volta aos textos do filósofo e, assim, distinguir o que ele disse do que não disse, Kambouchner trata de vinte e um temas, dentre os quais o do método.

6 Afirma Jolibert (2020, p. 7): “Aconteceu com Descartes o que advém por vezes aos pensadores ilustres. Eles são frequentemente mais citados, e mal, do que lidos. Sua celebridade, reduzida a algumas fórmulas truncadas ou isoladas de seu contexto, conduz a uma simplificação desastrosa de sua doutrina”.

exacerbada especialização científica atual), por supostamente apregoar a divisão de uma “coisa” (segundo o que diria o segundo preceito metodológico do *Discurso*) para melhor inquiri-la.⁷ Exemplo de leituras inadequadas (comuns na filosofia) é a de associar a admiração cartesiana pela matemática com determinadas características (em geral, demonstrativas) que realçam a rigidez do pensamento, o formalismo e a dedução em sentido estritamente lógico.⁸

2. DA AUTOSSUFICIÊNCIA DOS QUATRO PRECEITOS

Ao mesmo tempo que o *Discurso do Método* trouxe celebridade ao tema do método, seu modo de apresentação sintético e aparentemente simples contribuiu para que fosse compreendido de forma imediata e direta pelos quatro preceitos. O próprio Descartes, involuntariamente, teria contribuído para isso, quando fala da suficiência dos quatro preceitos. Vejamos:

assim, em vez desse grande número de preceitos de que a lógica é constituída, creio que me bastariam os quatro seguintes, desde que tomasse uma firme e constante resolução de não deixar uma só vez de os seguir (DESCARTES, 2018, p. 80; 1996, AT VI, p. 18).⁹

Avaliar o caráter autônomo e autossuficiente dos quatro preceitos é nossa primeira questão. Atribuir-lhes autonomia e autossuficiência sem uma determinação precisa pode nos conduzir a que sejam avaliados como tendo nascido prontos, na forma como divulgados, e que sejam compreendidos diretamente em si mesmos.

7 Ver mais adiante.

8 O tema do lugar da matemática e das razões cartesianas pela sua admiração (e crítica) mereceria um estudo detalhado, com o intuito de desfazer mal-entendidos. Se agruparmos as características epistêmicas das ciências matemáticas em três setores: o da descoberta, invenção e conquista do saber, o da sua evidência e certeza, e o da sua demonstração, o último é de longe o menos considerado por Descartes.

9 Mais adiante Descartes reafirma, indiretamente, o mesmo ponto: “a exata observação desses preceitos que escolhi deu-me tal facilidade para desenredar todas as questões [...]” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 20; 2018, p. 82).

Seria possível compreender o método diretamente a partir do que os quatro preceitos afirmam? Distinguiremos o tema da autonomia dos quatro preceitos em cinco perspectivas distintas: em termos de *origem* (eles nasceram prontos?), quanto à sua *compreensão* (eles são autocompreensíveis?), no que diz respeito à sua *atuação* (eles são inflexíveis ou sofrem modulações, desdobramentos e adaptação?), no que se refere à sua *fundamentação* (eles foram concebidos a partir do quê ou derivados do quê?) e quanto a representarem a *totalidade* do método (eles são o método todo em que sentido?).

É preciso reconhecer algum tipo de suficiência dos quatro preceitos, em razão do que Descartes tem afirmado e em razão das reflexões que fazem parte do contexto do *Discurso*: eles contêm ou representam a totalidade do método. Não só eles formam um conjunto com início, meio e fim (uma unidade conceptual e operatória), mas, como afirmou Descartes, eles cumprem a função atribuída ao método, desde que seguidos firme e resolutamente ou desde que cumpridos, como diz Kambouchner (2015, pp. 45-6; p. 48), escrupulosamente e sob a vigilância constante de todo tipo de circunspeção. Eles, contudo, não podem ser tomados senão como o essencial ou como o que é nuclear ao método: eles são a totalidade do método em sua forma comprimida; o método se encontra neles como que abreviado e encapsulado.

Poderíamos dizer que haveria uma forma ainda mais compacta de se conceber o método? Parece que sim! A definição de método dada nas *Regras* (DESCARTES, 1996, Regra IV, AT X, p. 372; 1985, p. 24) estipula que as regras que o compõem tenham que ser capazes de evitar que se tome por verdadeiro algo de falso e de estender o conhecimento verdadeiro o mais amplamente possível; e, de modo semelhante aos cuidados indicados no *Discurso*, tais regras deveriam ser seguidas com a devida precaução para que evitassem desperdiçar esforços e para avançar sempre gradualmente. Numa suposta ausência de regras explicitamente elaboradas, poder-se-ia dizer que o método nada mais é que a razão em atuação, que ele é um desdobramento do bom senso em sua

ação de conhecer.¹⁰ Isso nos permite afirmar que o método está todo “contido” em nossa racionalidade atuante – embora não saibamos de imediato em que ela consista ou como atue efetivamente – ou, então, nos quatro preceitos, mas ainda de modo condensado: podemos afirmar que o método está contido seja na razão em operação seja nos quatro preceitos, por mais que ele aí não se deixe compreender suficientemente, ou, então, mais desenvolvido, em textos como o das *Regras para a Direção do Espírito* ou no *Discurso*, quando lido em sua totalidade e em comunhão com os demais *Ensaio*s.

A forma sintética dos quatro preceitos tem essa dimensão: o método todo encontra-se neles, mas de tal forma comprimido que esta marca não pode ser confundida com sua suposta autossuficiência e autocompreensibilidade (da mesma forma que a palavra “razão” não permite, por ela mesma, que compreendamos o conceito de razão): os quatro preceitos recolheram e condensaram um conjunto muito mais amplo de procedimentos, mas não possibilitam, tomados neles mesmos, o retorno automático àqueles procedimentos. Parece-nos que é nesse sentido que os quatro preceitos bastam aos propósitos metodológicos de Descartes: eles são a totalidade do método, mas apenas no âmbito do que lhe é nuclear ou essencial.

Com isso, nos encaminhamos à resposta das outras questões relacionadas à autonomia e autossuficiência do método. Se o método (e consequentemente os quatro preceitos) é um desdobramento da razão, ele não carece de fundamentação propriamente dita; ou então, toda a reflexão cartesiana relativa à busca da verdade é uma autofundamentação da razão e, com isso, também do método.¹¹ Essa é a razão pela qual os preceitos não são provenientes de uma

10 Tanto o *Discurso* quanto as *Regras* reconhecem a capacidade de a razão atuar autonomamente, de aprender a cada passo e de avaliar as suas conquistas. Sob este aspecto, ela não necessitaria de regras, pois ela é também suas regras.

11 Veja-se já no título do *Discurso* que o objetivo da obra é “bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” (DESCARTES, 2018, p. 69; 1996, AT VI, p. 1), para poder “chegar ao conhecimento de todas as coisas das quais meu [nosso] espírito fosse capaz” (DESCARTES, 2018, p. 80; 1996, AT VI, p. 17).

derivação, não precisam de uma justificação: não há no *Discurso* uma preocupação explícita em relação a isso.¹² Eles também são autossuficientes, dado que não há fundamentação para além da razão ela mesma.

Evidentemente, a coisa não é tão simples assim.¹³ O método não é um simples prolongamento da razão, e tampouco a autojustificação da razão é automaticamente uma justificação para quaisquer dos procedimentos metodológicos. Imaginemos a introdução de uma hipótese ou de uma falsa alternativa resolutive, a análise de uma certa configuração em exame, a suposição de certo ordenamento: esses procedimentos não têm uma validação automática imediata. De todo modo, sendo a razão sua fundamentação última, o método não precisaria de uma fundamentação específica. Os quatro preceitos são autossuficientes por prolongamento, no sentido de serem um “produto” do bom senso.

E, do ponto de vista da origem, como poderíamos avaliar os quatro preceitos? Existem registros suficientes que subsidiam a afirmação de que os quatro preceitos condensam um longo desenvolvimento metodológico, desde o período dos sonhos de Descartes (1619) até o período de publicação do *Discurso*. As *Regras* (certamente escritas nessa época) são ilustração tanto da riqueza metodológica quanto da diversidade de procedimentos e da dificuldade de elaboração de uma perspectiva unitária. O *Discurso* também traz depoimentos relativos a isso: Descartes fala de sua admiração pela matemática, por ter se inspirado nela e na lógica, e nos apresenta sua história intelectual, que é também uma narrativa metodológica. A história de composição dos *Ensaio*s, anterior à composição do *Discurso*, também nos permite avaliar o desenvolvimento histórico do método, dada também a riqueza e a fecundidade dos resultados trazidos por eles.

12 Teriam sido eles revelados magicamente ou por meio de uma força superior? Não! A falta de justificação explícita evidencia a necessidade de o vincularmos à nossa racionalidade operante.

13 O tema da autofundamentação da razão precisa enfrentar a hipótese de um “autoengano” ou de uma força superior enganadora.

Os quatro preceitos não nasceram prontos; sua origem está nas reflexões metodológicas realizadas por Descartes até então. Eles representam uma síntese do método, e devem ser entendidos como tais: sendo cada um deles a convergência de uma reflexão metodológica anterior (da mesma forma que estarão abertos a um desenvolvimento posterior), eles trazem consigo uma carga de elementos que se mantêm vinculados a este passado e precisam dessa vinculação para serem recuperados e rearticulados.

Isso significa também que os quatro preceitos não são autocompreensíveis. Para compreendermos adequadamente o método, é preciso alargar o seu estudo para além deles e da Segunda Parte do *Discurso*. Evidentemente, há textos com teor metodológico distinto: Descartes tem obras e textos estrita ou predominantemente metodológicos, tem ilustrações ou exemplificações metodológicas, tem ensaios metodológicos, tem reflexões metodológicas esparsas de teor diverso e tem uma filosofia que é, em algum sentido, uma ampla reflexão sobre racionalidade e sobre sua forma de atuar metodologicamente. O próprio *Discurso* tem orientações e reflexões de natureza metodológica em todo lugar. E, se a razão é única, o método deve ser único e se mostrar em todo lugar onde a razão se faz presente. Logo, aprendemos algo sobre o método em praticamente todos os textos de Descartes, e em cada nova verdade adquirida nos tornamos não só mais sábios, mas também mais hábeis metodologicamente¹⁴. Os quatro preceitos não são passíveis de uma boa compreensão sem a consideração desse conteúdo todo: eles não são autocompreensíveis.

Os quatro preceitos tampouco são autossuficientes em termos de sua atuação e desenvolvimento posterior: da mesma forma que são a condensação de uma história de investigações metodológicas, eles se desdobram em um exercício e aperfeiçoamento constante posterior. O programa de pesquisa proposto por Descartes dá mostras disso.

14 Como insiste Descartes, a aquisição de uma verdade não ofusca a de outra, mas a auxilia: “sendo cada verdade que encontrava uma regra que me servia a seguir para encontrar outras” (DESCARTES, 2018, p. 83; 1996, AT VI, pp. 20-1).

Assim, podemos concluir que, sob estes diferentes aspectos, os quatro preceitos metodológicos são autossuficientes apenas quanto à sua fundamentação, na medida em que, indiretamente, se beneficiam do caráter autofundante da razão. Por sua vez, pode-se dizer que eles contêm a totalidade do método, mas apenas no sentido de o condensarem, de serem uma exposição sintética daquilo em que ele consiste, enfim, de apresentarem o seu núcleo. Por serem dependentes, entretanto, de uma história, de um desenvolvimento e de um contexto, eles não têm autonomia quanto à sua compreensão. A origem do método, seus desdobramentos e incorporações, as considerações que o fazem se deixar medir pela razão única, os elementos que constituem a relação entre o sujeito que conduz o método e as coisas abarcadas por ele, tudo isso indica que os quatro preceitos não nasceram por si mesmos e não podem ser compreendidos isoladamente.

Não é possível entendermos o método diretamente por meio dos quatro preceitos. Não há como lê-los por eles mesmos. Como seria possível entendermos o que significa algo ser apreendido como claro e distinto numa perspectiva restrita ao que diz o primeiro preceito? Como entender o que é uma dificuldade e o que é resolvê-la a partir do segundo? O que é ordem e simplicidade segundo o que nos traz o terceiro? E o que seria a enumeração, em qual momento deveria ser feita e como medimos a omissão ou não de algo segundo o quarto preceito? Os quatro preceitos não dão conta do que eles contêm: eles são o método encapsulado, mas não permitem por eles mesmos que o compreendamos suficiente e adequadamente.

3. OS QUATRO PRECEITOS

Dentre os vários fatores a serem considerados em relação à avaliação, compreensão e amplitude dos quatro preceitos, o primeiro deles diz respeito ao contexto e teor das obras de 1637: trata-se do estilo e da temporalidade da publicação dos textos, da forma como foram concebidos e escritos, do caráter de prefácio do *Discurso* em relação aos *Ensaios*, de sua heterogeneidade interna

e da existência de orientações metodológicas em todas as partes. Nesse sentido, os quatro preceitos precisam ser constantemente medidos, avaliados e supervisionados pela obra toda de 1637. Isso não significa destituir o poder do método ou desconsiderar a tese de que o método se encontra nos quatro preceitos, mas determinar a relação orgânica e unitária da obra toda. Nesse sentido, são determinantes a compreensão do método no interior do *Discurso*, mas também em relação à *Geometria*¹⁵ e ao Discurso VIII¹⁶ dos *Meteoros*, dado o lugar de destaque atribuído por Descartes a estes textos.

Um segundo conjunto de fatores se refere às relações entre os textos metodológicos propriamente ditos, em especial o *Discurso* e as *Regras*. As *Regras* não apenas são mais ricas metodologicamente, mais desenvolvidas, mas também mais complexas. Por outro lado, são muito fragmentárias, e o texto encontra-se incompleto. Mesmo assim, são os textos metodológicos centrais e devem ser constantemente cotejados.

O terceiro conjunto de fatores se refere a como o método se insere no contexto geral do pensamento cartesiano. Como já afirmamos, ele, por um lado, pode ser compreendido como prolongamento de nossa capacidade racional de conhecer, mas efetivamente precisa ir além disso. Outra questão é como ele se relaciona com as diferentes áreas do saber. Finalmente, embora o método seja um desdobramento da razão, ele precisa dar conta de algo alheio, as coisas

15 Afirma Descartes, em uma carta a Mersenne, de dezembro de 1637: “eu somente me propus pela *Dióptrica* e pelos *Meteoros* a persuadir que meu método é melhor que o ordinário, mas eu pretendo tê-lo demonstrado por minha *Geometria*” (DESCARTES, 1996, AT I, p. 478).

16 Descartes afirma explicitamente, em uma carta ao Pe. Vatier, que o exame do arco-íris, feito no Discurso VIII, é uma legítima ilustração da atuação do método: “Eu não pude tampouco mostrar o uso deste método nos três tratados que publiquei, porque ele prescreve uma ordem para procurar as coisas que é muito diferente daquela que acreditei dever utilizar para explicá-las. Eu, entretanto, forneci uma ilustração dele ao descrever o arco-íris; e, se você se der ao trabalho de relê-lo, eu espero que ele lhe satisfará mais do que poderia tê-lo feito na primeira vez; pois o assunto é em si muito difícil” (DESCARTES, 1996, AT I, p. 559).

a serem conhecidas, as quais de antemão não têm obrigação¹⁷ de se adequarem às suas exigências. Isso tudo só serve para compreendermos a complexidade da questão e não para desacreditarmos na força do método ou de nossa capacidade de conhecer.

Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer que o método se configura a partir de diferentes lugares. Os textos podem ser divididos em três classes: os que expõem o método propriamente dito do ponto de vista teórico (destacando-se aqui as *Regras* e o *Discurso*, mas também as *Segundas Respostas*); as obras que ilustram a sua atuação (destacando-se os *Ensaio*s e as *Meditações*, mas também outros textos, como o *Mundo*¹⁸); aqueles que apenas fazem menção ao método: prefácios, correspondência e passagens dispersas. Do ponto de vista mais geral, pode-se afirmar que, onde há razão em atuação, há método, e, se a razão é única e universal, ele também o será. Além disso, pode-se dizer que onde há coisas a conhecer e procura da verdade, há método, pois o objetivo de Descartes é o de buscar o “conhecimento de todas as coisas que somos capazes de conhecer”.

3.1. O PRIMEIRO PRECEITO

Segue o texto do primeiro preceito:

O primeiro era o de jamais admitir alguma coisa como verdadeira que eu não a conhecesse evidentemente como tal, isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada mais compreender em meus julgamentos senão aquilo que se apresentasse tão clara e distinta-

17 Tendo recebido nossa capacidade racional do criador, parece razoável pensarmos que ela esteja em consonância e em adequação às coisas a conhecer; por outro lado, permanece certa incomensurabilidade entre nossa razão e determinados campos do saber, particularmente o âmbito da res extensa (e também o da infinitude).

18 Embora o *Mundo* não seja mencionado por Descartes, ele é também um bom exemplo metodológico (cf. BATTISTI, 2002, p. 269-311).

mente ao meu espírito que eu não teria ocasião alguma de colocá-lo em dúvida (DESCARTES, 2018, p. 81; 1996, AT VI, p. 18).

O primeiro preceito do método estabelece as condições gerais a serem cumpridas para que a conquista do conhecimento verdadeiro seja não apenas satisfatória, mas plenamente aceitável. Tais condições são de natureza mais epistêmica do que metodológica¹⁹, e não aceitam modulações, embora o que elas determinam possa variar em razão do contexto, da área do saber e de outros fatores. O preceito pode ser compreendido em duas partes. A primeira determina que só podemos acolher como verdadeiro o que for, absoluta e totalmente, reconhecido como tal. O verdadeiro deve apresentar-se em sua plenitude como verdadeiro, deve ser reconhecido como tal com todas as forças de nossa mente, sem mácula, sem hesitação ou oscilação. A segunda parte se refere às condições da percepção do verdadeiro, ou seja, do claro e distinto, e elas podem ser classificadas em condições negativas e em condições positivas.

Um critério para o reconhecimento do verdadeiro é a plena satisfação de nossa mente: quando percebemos algo com total clareza e distinção, afirmam os *Princípios* I, art. 43 (DESCARTES, 1996, AT VIII-1, p. 21; IX-2, p. 43), lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e não resistimos à sua verdade. Plena adesão e necessidade são a coincidência entre liberdade e obrigação em um juízo verdadeiro. A dificuldade é distinguirmos esta plena satisfação de outras movidas por razões diversas. Nesse sentido, a percepção do verdadeiro deve se apoiar em um conjunto de ações de natureza negativa, alocadas por Descartes no âmbito da precipitação e da prevenção. Aqui, como também salienta Gilson (1987, p. 197), apoiado no texto do *Discurso* e das *Regras*, deve-se evitar o conjectural, o provável e o verossímil, o que os outros pensaram, o que suspeitamos. Não podemos ser presunçosos, excessivamente confiantes, exageradamente humildes; devemos evitar explicações miraculosas e excessi-

19 Em razão disso, o primeiro preceito recebeu críticas por não ser operatório, por não determinar o que se deva fazer. Sobre a rejeição de Leibniz a este preceito, cf. Belaval (1960, pp. 138-ss).

vamente atraentes à imaginação, elaboradas aleatoriamente, aparentemente profundas ou as mais difíceis. Deve-se desconfiar da memória e evitar presumir saber em vez de confessar a ignorância. Tudo isso, embora negativo (algo a ser evitado), permite que o claro e distinto se ofereça como tal, sem que haja algo escondido que pudesse levantar dúvidas. As Regras II e III das *Regras* têm reflexões desenvolvidas paralelas às ideias condensadas aqui neste preceito.

A precipitação é a ação de julgar antes que o entendimento tenha atingido uma completa evidência e nos conduz a emitir juízos “temerários e sem fundamento”. O remédio é a circunspeção, cultivar a atenção e avançar com cuidado e passo a passo, tendo a firme resolução de nunca afirmar o que não conhecemos evidentemente com verdadeiro. A prevenção, primeira e principal fonte de nossos erros, como afirmam os *Princípios* (DESCARTES, 1996, I, art. 71; AT VIII-1, p. 35; IX-2, p. 58), se alimenta de nossa educação recebida desde a infância e nos leva a formar juízos oriundos e calcados na confiança dos sentidos, na confusão entre espiritual e corporal e na antropologização das coisas. Ela tem como remédio a dúvida e o exame detalhado dos fundamentos e das noções envolvidas, até as mais simples.

Não se pretende dizer que seja fácil estar seguro de ter atingido o verdadeiro. O claro e distinto, conforme a definição dada por Descartes nos *Princípios* (DESCARTES, 1996, I, art. 45; AT VIII-1, p. 21-2; IX-2, p. 44), não tem um índice externo definitivo que o identifique: ele traz algo do impossível (não pode ser senão assim!), algo do simples (não há nada por detrás disso!) e do ineliminável (isso não tem como não ser admitido!). Com isso, ele se manifesta tão plenamente, e distintamente às demais coisas, que o tomamos totalmente por ele mesmo.

Alguns exemplos, dentre muitos possíveis, nos ajudam a entender e elucidam essa atividade de determinação do claro e distinto como resíduo entre o complexo e descartável e o simples e ineliminável. A assim chamada segunda verdade da Segunda Meditação (DESCARTES, 1983, p. 92-4; 2004, p. 25-8; 1996, AT VII, p. 25-28; IX-1, p. 19-22) diz respeito à seguinte interrogação: O que eu sou, eu que estou certo de que sou? A apreensão da resposta a

esta interrogação pressupõe que se atente para não se tomar imprudentemente outra coisa por mim, e, por isso, é preciso que se considere novamente o que acreditava ser. Após eliminar tudo o que não sou, só resta o pensar, único atributo que não pode ser separado de mim: assim, sou uma coisa pensante. A determinação do que eu sou se deu pela eliminação de tudo o que pode ser dispensado sem que eu deixe de ser o que sou e pela percepção do que é ineliminável.

Outro exemplo interessante e que evidencia a diferença de contexto é a pergunta que Descartes faz no *Mundo* sobre o que é a luz. O que devemos entender por ela? Primeiramente, devemos proceder à distinção entre o sentimento ou ideia de luz e o objeto ou fenômeno físico, nada nos obrigando a crer que o que existe no objeto seja semelhante ao sentimento, por mais que um seja a causa do outro. Descartes conclui a sua análise afirmando que é suficiente, no caso da luz – mas ele estende aos demais fenômenos físicos –, que lhe seja concedido pressupor, depois de ter eliminado tudo o que é dispensável, que haja apenas duas coisas: uma potência movente e partes da matéria por ela movidas, movimento e divisibilidade da matéria²⁰. Por mais que alguém pudesse se perguntar pelas garantias oferecidas por Descartes de que atingiu os elementos indispensáveis à explicação da luz (e também do calor, da queimadura, da coceira e de outros fenômenos físicos não-luminosos, enfim, do mundo) e por mais que seja preciso acrescentar outros elementos às explicações, ele está seguro da conquista desses elementos indispensáveis a tais explicações.

Na matemática, por sua vez, é possível percebermos o claro e distinto quando Descartes afirma, no início do Livro II da *Geometria*, que, por mais complexa que seja, uma curva é geométrica – e, portanto, pode ser conhecida

20 Diz o cap. 2 do *Mundo* (DESCARTES, 2009, p. 23-5; 1996, AT XI, p. 7-8): “Mas, ao contrário, privai-a [a madeira] do fogo, suprimi-lhe o calor, impedi que ela queime; desde que me concedais unicamente que haja alguma potência que mova violentamente as mais sutis de suas partes e que as separe das mais grossas, considero que por si só poderá provocar-lhe todas as mesmas mudanças que se observam quando ela queima”.

com precisão – quando é originada por um movimento contínuo único ou por vários movimentos gerados a partir de um só: origem única e continuidade de movimento, por mais complexa que seja a máquina geradora da curva, permitem a inteligibilidade da curva!²¹

Uma última observação sobre este preceito, mas que vale também para os demais e, portanto, para o método em sua totalidade. Qual a tarefa do método? A busca da verdade! Trata-se de descobrir, conquistar, agarrar e reconhecer a verdade; não se trata de, diretamente, demonstrá-la ou de prová-la. Não há expressões nos quatro preceitos que nos remetam ao âmbito da prova ou de demonstração do verdadeiro. O método de Descartes é um método de busca, de conquista e de reconhecimento da verdade; e, para quem conquista e reconhece estar de posse da verdade, a prova é dispensável.

Compreender o método no âmbito da prova e do agenciamento de argumentos no formato de uma prova é, a nosso ver, uma leitura equivocada. Quem tem como critério a clareza e a distinção não só não precisa do expediente da demonstração, como também não pode assumi-la com essa função, sob pena de duplicar os critérios ou anular o da evidência. Evidência e demonstração são compatíveis, em Descartes, na condição da demonstração ser absorvida ou incorporada pela evidência (BATTISTI, 2017).

3.2. O SEGUNDO PRECEITO

Começemos por citar o texto:

O segundo, de dividir cada uma das dificuldades que examinasse em

21 Diz Descartes (2018, p. 382; 1996, AT VI, p. 389-90): “não se devem excluir as linhas mais compostas nem as mais simples, desde que se possa imaginá-las serem descritas por um movimento contínuo ou por muitos movimentos que se sucedem e dos quais os últimos sejam inteiramente regulados por aqueles que os precedem, pois, por esse meio, pode-se sempre ter um conhecimento exato de sua medida”.

tantas partes quantas possíveis e quantas fossem requeridas para melhor resolvê-las (DESCARTES, 2018, p. 81; 1996, AT VI, p. 18).

O segundo preceito é, de longe, proporcionalmente à sua importância, o menos considerado pela literatura cartesiana: parece ser o mais desprestigiado dentre todos. Vejamos a título ilustrativo: quais estudos há sobre o que seria uma “dificuldade”²² e sobre o que está envolvido na atividade de “resolvê-la”? Este preceito é também, paradoxalmente, o preceito a partir do qual certas interpretações equivocadas mais gerais, feitas por não especialistas, têm sido difundidas, talvez ocupando o espaço deixado pela falta de estudos especializados sobre o tema. Como já afirmamos acima, muitos veem nesse preceito o estabelecimento da separação entre os saberes, entre as ciências, e de um movimento, acentuado na contemporaneidade, rumo à especialização científica e na contramão da interdisciplinaridade: aqui, confunde-se “divisão de uma dificuldade” com divisão de uma disciplina ou entre disciplinas²³.

22 A contar pelo que expressam os títulos, há apenas um texto em português, segundo nosso conhecimento, que se reporta à noção de dificuldade; trata-se do cap. 1 do livro de Loparic (1997).

23 Interdisciplinaridade parece não ter sentido para Descartes: a razão não é a negação de conexões entre as ciências, mas, antes disso, é a inexistência de sua separabilidade. As ciências, para Descartes, são unas (ou uma só) por excelência, e é apenas em etapa histórica posterior que elas sofrem desdobramentos e distinções: a necessidade de conectar disciplinas só surgiu depois de elas terem se separado, algo impensável no pensamento cartesiano. Descartes é um dos filósofos que mais defendem a unidade do saber, algo que pode ser visto tanto pela tese da unidade da razão e do método (e da árvore do saber), mas também pela imbricação efetiva entre os saberes: em seu pensamento, física, fisiologia, medicina, antropologia, filosofia, metafísica, mecânica, ética etc. estão tão intimamente relacionadas que não sabemos de que ciência se trata ou onde começa uma e termina outra. É impressionante como esta ideia equivocada de responsabilizar Descartes pela promoção da divisão entre os saberes se popularizou no âmbito educacional no Brasil: ela se baseia em generalizações e mal-entendidos de toda ordem (cf., por ex., ACCIOLY, 2011, p. 685-ss).

O dado mais fundamental, contudo, para o qual pretendemos chamar a atenção é que, embora forme com o terceiro preceito um par de preceitos que atuem associadamente e como núcleo duro operativo do método, este segundo preceito é o mais importante do ponto de vista metodológico: é ele que é resolutivo e, como tal, é ele quem cumpre a função de revelar novos conhecimentos, cabendo ao terceiro ordená-los. Por outro lado, constatamos um descompasso entre a função e o papel reservado por Descartes a este preceito e o lugar que lhe é dado na literatura cartesiana: os estudos cartesianos não têm dado importância a este preceito.²⁴

Avaliamos que o segundo preceito traz um conjunto de informações e de conceitos que não têm sido assimilados pelos filósofos (e também por muitos cientistas). E, talvez por isso, a atenção tenha sido dada exageradamente ao terceiro preceito. A noção de “dificuldade” – e outras a ela associadas, particularmente as de problema ou de questão – e o que ela põe em operação ou exige que se faça, sua resolução, pertencem a um universo epistêmico pouco pautado no horizonte dos especialistas da filosofia cartesiana e da história da filosofia.

Dificuldade é, contudo, um conceito metodológico central e muito utilizado por Descartes no *Discurso* e nos *Ensaio*s, mas também em outras obras, como as *Regras*.²⁵ As *Regras* têm uma teoria das dificuldades e das ques-

24 As razões desse desprestígio e do seu mau conhecimento são de ordens distintas, e aqui apenas se pretende indicar algumas possíveis. Um dos grandes erros interpretativos do grande público é, como já mencionado, confundir problema ou dificuldade (desconsiderando sua estrutura interna, toda articulada) com objeto ou área de conhecimento. No âmbito filosófico, a desconsideração do segundo preceito parece advir tanto da pouca importância dada à história da matemática quanto de uma leitura excessivamente demonstrativa e “proposicional” dessa ciência em detrimento da dimensão inventiva, heurística ou de descoberta e de sua dimensão resolutiva.

25 O termo “dificuldade” aparece ao redor de 45 vezes nos textos de 1637: mais de 20 vezes no *Discurso*, quase 10 na *Dióptrica*, oito nos *Meteoros* e sete na *Geometria*. Nas *Regras*, ele aparece ao redor de 30 vezes. Embora em muitas destas ocasiões seu sentido não seja metodológico, seu uso é tão ou mais frequente que o do termo “ordem”. O termo

tões, particularmente nas Regras XIII e XIV.²⁶ É importante deixar claro que o termo não é exclusivo da matemática, sendo utilizado até mais frequentemente na *Dióptrica* e nos *Meteoros*; ocorre que na *Geometria* é utilizado o termo “problema”²⁷, com função correspondente ao de “dificuldade”. Não é sem importância o fato de o termo aparecer na tábua das matérias dos *Ensaio de filosofia natural*: sendo apontadas as dificuldades tratadas subsequencialmente em cada discurso, elas organizam a *Dióptrica* e os *Meteoros* (cf. DESCARTES, 2018, p. 477-512; 1996, AT VI, p. 487-510). Outro fato importante é que o termo aparece nos *Meteoros* (principalmente no Discurso VIII, que trata do arco-íris) com o sentido resolutivo presente nesse preceito (DESCARTES, 2018, p. 317; 1996, AT VI, p. 329); e, da mesma forma, na descrição do método da *Geometria*²⁸. Esse é também um indicativo da universalidade do método (dificuldades são constituintes do processo de conhecer em geral), por mais que sua inspiração seja matemática.

Mas o que há de difícil digestão neste preceito e que tem dificultado a sua assimilação? Nossa tese é a seguinte: ele pertence a um campo epistêmico distinto daquele dominante na filosofia, chamado de “campo proposicional”. Neste último, relações são estabelecidas entre proposições, sendo umas derivadas das outras, por meio de um encadeamento ou processo de dedução e de

“ordem”, por sua vez, aparece ao redor de 45 vezes nas obras de 1637, mas apenas uma dúzia de vezes no *Discurso*, sendo mais frequente na *Geometria* (20 vezes); ele é utilizado ao redor de 25 vezes nas *Regras*. Em muitas destas ocasiões, ele é utilizado em sentidos distintos ou fora de um contexto metodológico preciso.

26 Sobre isso, (BATTISTI, 2002, p. 237-260).

27 O termo “problema” é utilizado ao redor de 25 vezes na *Geometria*.

28 Cf.: “Assim, querendo resolver algum problema, deve-se inicialmente considerá-lo como já feito [...]. A seguir, sem considerar qualquer diferença entre essas linhas conhecidas e desconhecidas, deve-se percorrer a dificuldade segundo a ordem, a qual é a mais natural de todas, que mostra de que modo elas dependem mutuamente umas das outras” (DESCARTES, 2018, p. 361-2; 1996, AT VI, p. 372). Vale chamar a atenção para o fato de que a ordem, aqui, é percorrida no interior da dificuldade (ou entre dificuldades) – a qual, por sua vez, se encontra no interior de um problema –, conforme a dependência entre os objetos conhecidos e desconhecidos no interior dela.

organização. Neste horizonte, o conhecimento é feito por relações proposicionais, por relações entre premissas e conclusão, tendo Aristóteles como aquele que idealizou este modelo. No outro horizonte, temos relações resolutivas não-proposicionais, e o desafio é a resolução de uma dificuldade ou de um problema. Não há relações entre premissas e conclusão, mas entre elementos de uma configuração em que objetos ou relações se determinam mutuamente: resolver uma dificuldade é determinar as relações ainda desconhecidas de uma configuração problemática. Dificuldades resolvem-se, ao passo que proposições são derivadas! Se proposição se relaciona a argumento, dedução, validade e prova, dificuldade se relaciona a problema, questão, interdependência entre objetos de uma configuração, resolução ou solução.

Descartes utiliza, em seus textos, o vocabulário das duas tradições. Contudo, em termos metodológicos, a perspectiva resolutiva é mais central do que a outra: os quatro preceitos do *Discurso* não fazem referência a essa outra tradição e aos termos que a caracterizam (proposição, demonstração, como afirmado acima).

3.3. O TERCEIRO PRECEITO

Eis o texto do terceiro preceito:

O terceiro, de conduzir por ordem os meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como que por graus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo mesmo a ordem entre aqueles que não precedem naturalmente uns aos outros (DESCARTES, 2018, p. 81; 1996, AT VI, p. 18-19).

Se o segundo preceito é aquele menos considerado pela literatura cartesiana, o terceiro, por sua vez, talvez mais do que exageradamente considerado, tem sido avaliado dentro de uma perspectiva em que a noção de ordem adquire apenas ou predominantemente um sentido dentre os seus vários possíveis, aquele que apresenta menos relação com o preceito anterior. A noção

de ordem é central no pensamento cartesiano, e particularmente ao método. Contudo, ela tem diferentes sentidos, e nem todos eles estão intimamente relacionados ao segundo preceito. O conceito de ordem é um conceito difícil e de múltiplas significações.

A distinção-chave entre os diferentes conceitos de ordem é a que separa o horizonte investigativo do expositivo e justificativo. Como Descartes deixa claro em vários momentos, o método “prescreve uma ordem para procurar as coisas que é muito diferente daquela que acreditei dever utilizar para explicá-las” (DESCARTES, 1996, AT I, p. 559; AT VI, p. 20-29). A nosso ver, a maioria das interpretações privilegia a noção de ordem expositiva em relação à investigativa e a reinterpreta metodologicamente, sobrepondo-a à investigativa. As razões desse privilégio (contra a letra de Descartes) parecem se ligar seja à pouca consideração do segundo preceito, seja à sobrevalorização de uma visão do saber dentro da perspectiva proposicional e justificacional.

Nas *Regras*, a noção de ordem (metodológica) aparece pela primeira vez (e aí é central) na Regra v.²⁹ Ela incorpora um duplo movimento que pode ser aproximado, e em geral é comparado, com os preceitos dois e três do *Discurso*. Ela é posta em operação pelo exame de uma complexidade e vai em busca dos elementos simples: esse movimento também já estabelece a organização dos elementos envolvidos, sendo o posterior mais arranjo que descoberta desta organização. Aqui, também, o primeiro movimento é o responsável por revelar as relações envolvidas, cabendo ao segundo o seu arranjo ou ordenamento. Este primeiro movimento equivale ao que prescreve o segundo preceito do *Discurso*.

29 Regra v (DESCARTES, 1996, Regra v, AT x, p. 379; 1985, p. 31): “Todo o método consiste na ordem e na disposição das coisas para as quais se deve dirigir a atenção da mente, a fim de descobrirmos alguma verdade. E observá-lo-emos exatamente se reduzirmos as proposições complicadas e obscuras a outras mais simples e se, em seguida, a partir das mais simples de todas, tentarmos nos elevar pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras”.

Além disso, tanto o *Discurso* quanto as *Regras* se referem ao ordenamento de diferentes entidades. O terceiro preceito se refere explicitamente a pensamentos e objetos, mas o texto da Segunda Parte do *Discurso* inclui outras entidades.³⁰ E, com certeza, se tomarmos em consideração o segundo preceito e outras afirmações textuais do filósofo, não é a respeito de objetos que se dá o primeiro ordenamento referido por Descartes. Trata-se de um ordenamento de questões, como deixa claro a advertência de abertura do *Discurso* e a Tabela de Matérias dos *Ensaio*s físicos; trata-se, como diz a *Geometria*, de um ordenamento dos problemas. A primeira coisa a ser ordenada são as questões, os problemas e suas dificuldades: objetos, proposições, pensamentos não adquirem sentido, para Descartes, senão a partir do contexto investigativo em que estas outras entidades são o seu centro. E isso não é difícil de entender, uma vez dada a devida atenção ao segundo preceito, que trata de dificuldades e questões.

Determinar sobre qual entidade recai o requisito da ordem não é uma questão fácil. Descartes fala, na Segunda Parte do *Discurso*, do ordenamento de pensamentos, de objetos, das cadeias de razões, da ordem das coisas e das questões; seus textos nos permitem também tratar da ordem das dificuldades e dos problemas. Não é só a Advertência de abertura do *Discurso* que se refere a uma ordem de questões, mas também a Advertência que antecede a apresentação do sumário dos *Ensaio*s. Aí Descartes fala de uma imbricação entre questões: “a explicação das questões que nele estão marcadas depende quase sempre tão expressamente das questões que as precedem e, muitas vezes, também daquelas que as seguem” (DESCARTES, 2018, p. 476; 1996, AT VI, p. 486). Por

30 Cf., por exemplo: “a exata observação desses poucos preceitos que escolhi deu-me tal facilidade para desenredar todas as questões às quais se estendem essas duas ciências, que nos dois ou três meses que empreguei para examiná-las, tendo começado pelas mais simples e mais gerais, e sendo cada verdade que encontrava uma regra que me servia a seguir para encontrar outras, não somente tive êxito em muitas que anteriormente havia julgado muito difíceis, como me pareceu também, perto do fim, que podia determinar, mesmo naquelas que ignorava, por quais meios e até onde seria possível resolvê-las” (DESCARTES, 2018, p. 82-3; 1996, AT VI, pp. 20-1). Este texto deixa claro o ordenamento das questões a partir das mais simples.

sua vez, a *Geometria* se organiza conforme um ordenamento de problemas, de onde resulta a organização dos objetos (curvas). Assim, “simples e fáceis” podem ser “objetos”, “pensamentos”, “cadeias de razões”, “coisas”, mas, antes de tudo, “dificuldades”, “problemas” e “questões”.

Descartes é um autor clássico; e, como tal, se pauta na ideia clássica de que o conhecimento se organiza a partir de princípios e, portanto, do simples ao complexo. Mas isso é, no início, apenas uma diretriz epistemológica; no final, a mera organização dos resultados do método; esta ordem do simples ao complexo não é a estritamente metodológica, investigativa. Ela é uma pressuposição da atividade de conhecer, e a primazia da intuição sobre a dedução (e a teoria das naturezas simples) evidencia isso. O ordenamento dos objetos e do saber é um resultado da investigação, e a árvore da sabedoria está de pé apenas no final.

Em uma investigação temos diferentes ordenamentos. A ordem dos objetos, do mais simples ao mais complexo, tem, pelo menos, três sentidos: 1) é uma pressuposição da atividade de conhecer: nosso conhecimento classicamente se ordena deste modo (a partir de princípios e do mais simples); 2) a investigação pode nos fornecer ou sugerir (em geral, sugere) um ordenamento de objetos (provisório ou hipotético); 3) a ordem dos objetos e do saber como resultado da investigação. Por outro lado, uma investigação traz também um ordenamento de dificuldades, provisório ou não, e começa efetivamente quando uma dificuldade é examinada em sua estrutura interna: aqui entra diretamente a sua resolução por meio da compreensão (divisão em partes) de seus elementos componentes; é o lugar central da atuação dos preceitos dois e três do *Discurso* e da dupla atuação da Regra V das *Regras*. A resolução das dificuldades é também a descoberta do ordenamento dos objetos envolvidos: são os problemas e sua capacidade resolutiva que determinam finalmente o ordenamento dos objetos. O método apresentado na *Geometria*³¹ deixa claro que o ordenamento dos objetos decorre da resolução dos problemas.

31 O ordenamento das curvas e das equações na *Geometria* nasce do equacionamento dos problemas, também ordenados (planos, sólidos e mais do que sólidos).

Com isso, pretendemos defender que a noção de ordem metodológica fundamental do terceiro preceito (sem negar os demais sentidos, secundários) se liga ao que determina o segundo preceito.

3.4. O QUARTO PRECEITO

Começemos por citar o texto:

E o último, de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu estivesse seguro de nada omitir (DESCARTES, 2018, p. 81; 1996, AT VI, p. 19).

O quarto preceito do *Discurso* trata da enumeração e da revisão dos procedimentos executados com o objetivo de avaliar a investigação realizada. Ele, contudo, não é apenas um preceito que percorre o que já foi feito, com o intuito de averiguar falhas, omissões ou mesmo elementos supérfluos. Ele tem a função também de permitir uma compreensão adequada e completa da dificuldade e dos elementos que lhe são constituintes; e, nesse sentido, a enumeração pode ser útil em qualquer momento da investigação. Além disso, esse preceito assume a função de averiguação ou de verificação, dado que a “demonstração” é dispensável.

Em uma investigação, diz Descartes, devemos evitar pressupor mais do que fornece a questão, pressupor menos ao negligenciar algo, evitar o supérfluo e cuidar para não esquecer o essencial. A própria compreensão da questão exige uma enumeração completa de seus elementos componentes, distinguindo o que já é conhecido do que é desconhecido.

As enumerações podem ser recapitulativas ou resolutivas. Elas podem ajudar a mente a condensar um conjunto de intuições numa só. A Regra VII das *Regras* traz elementos importantes à compreensão do quarto preceito. A enumeração recapitulativa tem a função de rever o que já foi feito e ajuda também a diminuir o papel da memória e a condensar conexões já explicitadas.

Aqui ela parece ser mais vertical, por fazer uma varredura de início ao fim. É chamada de resolutiva quando voltada a examinar e apontar os elementos de uma dificuldade em exame, e tem a função, não de rever, mas de auxiliar na investigação e na compreensão de uma dificuldade. Aqui ela pode ser horizontal, como quando aponta os elementos constituintes de um problema.

Embora seja o quarto preceito, ele não é utilizado apenas depois dos demais, como se pode ver pela sua função de enumerar os elementos de uma configuração em exame.

4. PALAVRAS FINAIS

Os quatro preceitos do *Discurso* contêm a totalidade do método, mas apenas de uma forma condensada; como tais, não são autocompreensíveis. Compreendê-los adequadamente pressupõe lê-los sob a luz do conjunto das obras de 1637, mas também em comparação com outros textos metodológicos e tendo em conta o pensamento cartesiano como um todo. Lê-los adequadamente é também não perder de vista o ponto de vista metodológico de Descartes: a busca e a conquista da verdade.

No balanço comparativo entre eles, o segundo preceito tem sido tratado com bastante indiferença pelos especialistas, algo constatado pela inexistência de estudos sobre suas noções fundamentais. Por outro lado, o terceiro preceito tem sido tanto supervalorizado quanto lido numa perspectiva que considera menos a “ordem para procurar as coisas” do que aquela necessária “para explicá-las”. O primeiro preceito é um aprendizado constante, e deve ser considerado como tal; o quarto tem a função de completar a investigação e é a garantia de um percurso bem-feito, sem necessidade de provas verificativas.

THE FOUR METHODOLOGICAL PRECEPTS OF *DISCOURSE ON METHOD*

ABSTRACT: This paper aims at fulfilling two objectives: a) evaluate in which way we can attribute auto-sufficiency to the famous methodological precepts of the Second Part of the *Discourse on Method*; b) propose an interpretation of these precepts that takes into account its context, the other methodological works and the Cartesian thought as a whole, but, mainly, that reevaluates the methodological elements that were either under or overestimated. The most relevant conclusions are: 1) the four *Discourse's* precepts congregate the totality of the method, but in a condensed way, and, as such, they are not auto-comprehensible; 2) a good comprehension of the method must contemplate other texts (beginning with those that are part of the 1637 publication), but mainly it must calibrate the weight of how each precept is understood based on its function and on what it is attributed to execute, being the second most depreciated among them.

KEYWORDS: Descartes; *Discourse on Method*; Auto-sufficiency of Method; Seeking of Truth; Difficulty; Order.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCIOLY, C. B. C. (2011). Territorialidades e saberes locais: muros e fronteiras na construção do saber acadêmico. In: *Caderno CRH*, v. 24, n. 63, p. 679-691, set./dez.
- BATTISTI, C. A. (2002). *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas ao sistema de conhecimento*. Cascavel: Edunioeste.
- _____. (2017). É possível as Meditações procederem dedutivamente e, ao mesmo tempo, necessitarem da clareza e distinção como critério de verdade? In: *Modernos & Contemporâneos*, v. 1, n. 2, pp. 57-69, jul./dez.
- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

- DESCARTES, R. (1983). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3 ed. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1985). *Regras para a direcção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1996). *Oeuvres*. Publicadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin. 11 vol.
- _____. (2009). *O mundo, O homem*. Trad. C. A. Battisti e M. C. de O. F. Donatelli. Campinas: Unicamp.
- _____. (2018). *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: Ed. UNESP.
- GILSON, É. (1987). *Discours de la méthode: texte et commentaire*. 6 ed. Paris: Vrin.
- GRIMALDI, N. (1978). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin.
- JOLIBERT, B. (2020). *Descartes en Questions: L'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.
- KAMBOUCHNER, D. (2015). *Descartes n'a pas dit [...]*. Paris: Les Belles Lettres.
- LOPARIC, Z. (1997). A procura de Descartes segundo a ordem das dificuldades. In: *Descartes Heurístico*. Campinas: IFCH/UNICAMP. pp. 17-76.

A RECEPÇÃO DOS ENSAIOS CARTESIANOS E ALGUMAS CRÍTICAS À HIPÓTESE DA MATÉRIA SUTIL

Paulo Tadeu da Silva
Professor,
Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, Brasil
paulo.tadeu@ufabc.edu.br

RESUMO: Após a publicação do *Discurso do método* e seus ensaios, Descartes inicia uma campanha de divulgação da obra com o objetivo de introduzir suas ideias no ambiente filosófico e acadêmico. Seu maior interesse era obter a aprovação e o reconhecimento das suposições e explicações presentes em *Os meteoros* e em *A dióptrica*. Esse interesse vincula-se ainda ao seu desejo de ver seus ensaios discutidos e ensinados nos colégios jesuítas. Neste artigo discuto a recepção de algumas ideias contidas nesses ensaios, particularmente entre os estudiosos jesuítas, e analiso algumas críticas de Morin à hipótese da matéria sutil.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Morin; Meteoros; filosofia natural; matéria sutil; hipótese.

Em julho de 1637, após a publicação anônima do *Discurso do método* e os ensaios que o acompanham – *Dióptrica*, *Os meteoros* e *Geometria* –, Descartes redige algumas cartas, que são remetidas juntamente com cópias do texto então publicado. Não obstante a decisão de publicar essa obra anonimamente, não me parece haver dúvida de que Descartes, ao redigir e enviar essas cartas, pretendia introduzir suas ideias no ambiente acadêmico e filosófico do período, notadamente nos colégios jesuítas. Um dos indícios desse desejo está presente na carta remetida em 14 de junho de 1637 ao padre Noël, estudioso e físico francês, que fora seu professor no colégio jesuíta de La Flèche. Nessa carta, além de solicitar a leitura do *Discurso do método* e seus ensaios, Descartes sugere que Noël encoraje a leitura de professores e estudiosos e que recolha e lhe envie os eventuais equívocos que encontrarem (DESCARTES, 2000, AT I, pp. 382-384). O tom bastante comedido e modesto contrasta com o que encontramos em outra carta endereçada a Noël, em 03 de outubro de 1637, na qual Descartes deixa transparecer a sua confiança na superioridade de seus escritos se comparados com aqueles adotados nos colégios jesuítas. Nesta última, Descartes afirma:

[...] não há ninguém que me pareça ter mais interesse em examinar esse livro do que aqueles de vossa Companhia: pois já vejo que muitas pessoas sustentam acreditar naquilo que ele contém, de modo que (particularmente no caso de *Os meteoros*) não sei de que maneira eles poderão, de agora em diante, ensiná-los, como foram todos esses anos na maior parte de vossos colégios, se eles não refutarem o que eu escrevi ou se eles não o seguirem (DESCARTES, 2000, AT I, p. 455).

Denissoff e Gilson sustentam que Descartes desejava lançar um desafio aos filósofos da Escola por meio de *Os meteoros* (cf. DENISSOFF, 1956, p. 257; GILSON, 1920, p. 360). Os temas concernidos com esse ensaio eram tradicionalmente estudados, comentados e ensinados por meio da *Meteorologia* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 1952)¹, mas também a partir de textos de Agosti-

1 Para uma abordagem histórica sobre a meteorologia renascentista, cf. Martin (2011).

no Nifo, Pietro Pomponazzi, Cesare Cremonini, Giacomo Zabarella e Marcus Frytsche (cf. DA SILVA 2019, p. 156). Ao lado desses autores, vale acrescentar Libert Froidmont, contemporâneo de Descartes e crítico das teses cartesianas no contexto da meteorologia, cujo tratado *Seis livros da meteorologia* foi reimpresso diversas vezes². A interpretação sustentada pelos dois estudiosos acima referidos é fortalecida pelo desejo de Descartes em ver seus *Meteoros* comparados com os comentários jesuítas comumente utilizados nas escolas mantidas pela Companhia de Jesus. Alguns comentadores de Descartes dedicaram-se diretamente a estudar o assunto, dentre os quais estão Gilson (1920 e 1921), Petrescu (2015) e Ramos (2019). Todos eles recorrem à correspondência cartesiana para colocar em evidência o propósito de Descartes ao publicar *Os meteoros*. Algumas dessas cartas merecem ser destacadas.

A primeira é endereçada ao jesuíta Antoine Vatieer, professor de lógica, matemática e física em alguns colégios franceses. A carta é enviada em 22 de fevereiro de 1638, quando Vatieer encontrava-se no colégio jesuíta de La Flèche. Após agradecer Vatieer pela leitura e pelos comentários aos ensaios que acompanham o *Discurso do método*, Descartes afirma que não era sua intenção ensinar todo o método que propunha, mas apenas o bastante para que se pudesse “julgar as novas opiniões, que se veriam na *Dióptrica* e nos *Meteoros*” (DESCARTES, 2000, AT I, p. 559), as quais, segundo ele, seriam dignas de exame. É precisamente nesse sentido que Descartes afirma estar seguro de que esses dois ensaios mereceriam ser cuidadosamente examinados e comparados com aquilo que fora escrito sobre os mesmos assuntos, tendo em vista que ele se serviu de outro método – e não o comumente utilizado pela tradição – e

2 Um estudo sobre o debate entre Froidmont e Descartes está presente no artigo “Froidmont e Descartes: um debate em torno de algumas hipóteses mecanicistas” (DA SILVA, 2018). Esse debate é um exemplo da resistência enfrentada por Descartes na recepção de suas teses mecanicistas no meio acadêmico e filosófico. Nesse debate, em especial, podemos notar claramente a rejeição de Froidmont das ideias cartesianas presentes em *Os meteoros*.

que talvez não seja dos piores³. Na carta remetida a Mersenne em 27 de julho de 1638 encontramos outro indício do franco interesse de Descartes na leitura e avaliação dos jesuítas. Em meio às respostas a algumas questões enviadas por Mersenne, ele afirma que gostaria de saber como os jesuítas “tratam os seus *Meteoros* na sua Filosofia, a saber, se eles os refutam ou se silenciam sobre eles, pois ainda não ousa pensar que eles o seguem.” (DESCARTES, 2000, AT II, p. 267-268). A solicitação de Descartes não é fortuita, pois, depois dela, ele faz referência às teses publicamente defendidas pelos jesuítas, das quais ele teve notícia. A terceira carta, da qual retiro o trecho abaixo, é endereçada a Morin em 13 de julho de 1638, tendo em vista as críticas que lhe havia remetido.

Pois, se considerarmos que, em tudo o que fizemos até agora na Física, apenas nos esforçamos em imaginar algumas causas pelas quais poderíamos explicar os fenômenos da natureza, sem que, no entanto, tenhamos obtido qualquer êxito; e, então, se compararmos as suposições de outros com as minhas, isto é, todas as suas qualidades reais, suas formas substanciais, seus elementos e coisas semelhantes, cujo número é quase infinito, apenas com isso, que todos os corpos são compostos de algumas partes, o que é algo que vemos a olho nu em diversos deles, e que podemos provar por uma infinidade de razões em outros [...] e, finalmente, se compararmos o que deduzi de minhas suposições, sobre visão, o sal, os ventos, as nuvens, a neve, o trovão, o arco-íris e coisas semelhantes, com o que os outros deduziram das suas, com respeito às mesmas coisas, espero que isso bastará para persuadir aqueles que não estão muito preocupados, de que os efeitos que explico não têm outras causas além daquelas das quais os deduzo; embora me reserve a demonstrá-lo em outro lugar (DESCARTES, 2000, AT II, pp. 199-200).

Este trecho da carta indica não só o interesse de Descartes na comparação de sua meteorologia com aquela compartilhada por toda a tradição na qual ele fora instruído, mas também a plena confiança na superioridade de suas suposições. Ao lado da implícita crítica às suposições utilizadas pela tradição escolástica, Descartes lança mão do princípio metodológico e epistemológi-

3 Cf. Descartes (2000, AT I, p.55)9.

co de simplicidade e economia, uma vez que a defesa de suas suposições está assentada no fato de que todas as suposições defendidas pela tradição são substituídas por uma única, que é exatamente a sua hipótese sobre a natureza da matéria que compõe os corpos terrestres.

Seu objetivo era claro: tornar manifesta a superioridade da sua filosofia natural, presente tanto em *Os meteoros* quanto em *A dióptrica*. Portanto, não é surpreendente que ele desejasse que seus textos fossem adotados nas escolas jesuítas (cf. DENISSOF, 1956, p. 257; GILSON, 1920, p. 360; GAUKROGER, 1999, p. 403). Esse foi o principal motivo para o envio das duas cartas a Noël. A segunda é bastante enfática, pois Descartes refere-se claramente aos colegas jesuítas de Noël, que na época era reitor do colégio de La Flèche. A decisão de enviar as duas cartas ao padre Noël é estratégica. Além de seu antigo professor, Noël ocupava uma posição de destaque na hierarquia do colégio jesuíta, o que contribuiria para aumentar as esperanças de Descartes de que seu texto fosse objeto de estudo e ensino nos colégios jesuítas. Ademais, Noël se opunha à tese em favor da existência do vazio, que Descartes também rejeitava; portanto, não parece fora de lugar supor que teria, em seu antigo professor, um aliado na defesa de suas ideias.

Os meteoros, contudo, não foram adotados nas escolas jesuítas. A filosofia natural mecanicista de Descartes encontrava resistência nesse ambiente, marcado pelo apego à tradição escolástica e à filosofia natural aristotélica. Um evento digno de nota foi o ataque público do jesuíta Pierre Bourdin a algumas teses cartesianas. Bourdin foi professor de gramática, retórica e matemática no colégio de La Flèche, de 1618 a 1634; posteriormente, entre 1635 e 1653, lecionou física e matemática no Colégio de Clermont. Nos dias 30 de junho e primeiro de julho de 1640, Charles Potier defendeu algumas teses no Colégio de Clermont, dentre as quais encontravam-se as hipóteses cartesianas sobre a matéria sutil e a explicação da reflexão e da refração da luz, assuntos abordados tanto em *A dióptrica* quanto em *Os meteoros*. É nessa ocasião que Bourdin redige um prefácio em tom de altercação, discutindo e polemizando essas teses. Mersenne, que participou do debate e defendeu Descartes, envia o teor das

críticas ao filósofo francês. Reportando-se a Julien Hayneuve, então Reitor do Colégio de Clermont, Descartes responde aos ataques de Bourdin por meio de uma carta enviada a Mersenne, datada de 29 de julho de 1640 (cf. BELGIOIOSO, 2005, p. 2909).

Após a publicação do *Discurso do método* e seus três ensaios, Descartes envolve-se em alguns debates relacionados com as suposições presentes nos dois primeiros deles, *A dióptrica* e *Os meteoros*. Enquanto no primeiro texto Descartes dedica-se a aspectos relacionados com a natureza da luz, o funcionamento da visão e a estrutura e produção de aparatos ópticos (notadamente o polimento de lentes e a construção de telescópios), o segundo apresenta uma nova explicação dos fenômenos meteorológicos – em ambos os casos, na perspectiva mecanicista que sustentava. A explicação cartesiana dos fenômenos meteorológicos é marcada pelo uso de suposições sobre a natureza da matéria, o uso de analogias mecânicas para a explicação do comportamento dos corpos e o recurso à experiência. Esses aspectos têm um papel central, pois fornecem os fundamentos sobre os quais a ciência cartesiana está amparada. Na grande maioria dos casos, o debate em torno das teses cartesianas, presentes nos dois ensaios de 1637, está relacionado tanto com a natureza das suposições quanto com o uso das analogias.

Um desses embates está presente na correspondência entre Descartes e Morin, ocorrida entre fevereiro e outubro de 1638. Jean-Baptiste Morin era físico, matemático, astrólogo e astrônomo. Lecionou matemática no Collège Royale e foi um polemista incansável. Nas cartas endereçadas a Descartes, é possível notar o vínculo de Morin com a tradição escolástica. Suas críticas são estrategicamente elaboradas no sentido de enfraquecer algumas hipóteses cartesianas a partir das ambiguidades e contradições presentes no texto de 1637. É justamente nesse sentido que na primeira carta remetida a Descartes, Morin analisa minuciosamente determinados trechos dos dois primeiros ensaios, *A dióptrica* e *Os meteoros*, comparando-os e deles extraindo aquilo que lhe parecia inconsistente. A seguir, analiso um dos momentos desse debate, tendo em vista as críticas expostas por Morin na carta redigida em 22 de fevereiro de

1638, particularmente aquelas dirigidas à suposição da matéria sutil e seu movimento e à natureza dos interstícios presentes nos corpos terrestres.

A hipótese da matéria sutil é utilizada por Descartes de modo uniforme em seus textos de filosofia natural. A primeira ocorrência está presente em *O mundo*, a segunda em *A dióptrica e Os meteoros*, e a terceira nos *Princípios de filosofia*. A hipótese está intimamente relacionada com a sua concepção sobre a natureza da matéria, fundamental para o desenvolvimento da sua filosofia natural e da sua cosmologia⁴, assumindo um papel central na explicação de diversos fenômenos naturais. No âmbito dos dois primeiros ensaios publicados juntamente com o *Discurso do método*, a natureza e o comportamento da matéria sutil desempenham um papel central tanto na explicação da luz quanto em diversos outros fenômenos meteorológicos.

No primeiro discurso de *Os meteoros*, encontramos o seguinte:

Suponho, primeiramente, que a água, a terra, o ar e todos os outros corpos que nos circundam são compostos de muitas pequenas partes de figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão tão bem arranjadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse acima que a ação da luz é comunicada (DESCARTES, 2000, AT VI P. 233; 2018, p. 243).

Algumas páginas adiante, ele afirma:

Mas, a fim de que aceiteis todas essas suposições com menos dificuldade, sabei que eu não concebo as pequenas partes dos corpos terrestres como átomos ou partículas indivisíveis, mas que, julgando-as todas de

4 Uma análise das implicações da teoria da matéria na cosmologia cartesiana está presente no artigo “A teoria da matéria e as hipóteses cosmológicas de Descartes” (TOSSATO; DA SILVA, 2014). Para os propósitos do presente artigo, limito as referências à teoria cartesiana da matéria àquilo que encontramos no primeiro discurso de *Os meteoros* (cf. DESCARTES, 2000, AT VI, pp. 231-240; 2018, pp. 241-249).

uma mesma matéria, creio que cada uma poderia ser subdividida de uma infinidade de maneiras e que elas diferem entre si como as pedras de várias figuras diferentes que tivessem sido cortadas de um mesmo rochedo. Além disso, sabei também que, para não romper a paz com os filósofos, de modo algum desejo negar aquilo que eles imaginam nos corpos além daquilo que eu disse, como suas formas substanciais, suas qualidades reais e coisas semelhantes, mas me parece que minhas razões deverão ser tanto mais aprovadas quanto de menos coisas eu as fizer depender (DESCARTES, 2000, AT VI, pp. 238-239; 2018, p. 248).

Esses dois trechos são suficientes para que possamos notar alguns aspectos importantes. Em primeiro lugar, Descartes caracteriza a sua concepção sobre a natureza dos corpos terrestres e da matéria que os compõe como uma *suposição*, cuja fecundidade será mais bem mensurada na medida em que, por meio dela, é possível explicar uma diversidade de fenômenos. Tal fecundidade será avaliada nos nove discursos seguintes, nos quais o autor explica uma série de fenômenos meteorológicos. Em segundo lugar, a maneira como a matéria e os corpos são caracterizados nos coloca diante de uma concepção mecanicista e geométrica. De fato, em outros momentos de *Os meteoros* verifica-se que as pequenas partes dos corpos são tratadas em termos de grandeza, figura, disposição e movimento, determinando uma explicação dos fenômenos que não se vale dos padrões tradicionais de explicação – o que estabelece uma nova ontologia, tanto da matéria quanto dos corpos. Em terceiro lugar, é importante notar que no segundo trecho Descartes afirma não negar as *formas substanciais* e as *qualidades reais*. Contudo, há muito mais por trás dessa advertência. Com efeito, como vimos no trecho acima referido da carta remetida a Morin em 13 de julho de 1638, sua intenção era propor a comparação de suas hipóteses com aquelas presentes na tradição (DESCARTES, 2000, ATII, pp. 199-200). Mais do que isso, se levarmos em consideração a absoluta confiança de Descartes nas suposições que sustenta, as hipóteses e suposições escolásticas deveriam ser abandonadas. Em quarto lugar, por recusar tanto os átomos como o vazio, Descartes concebe as pequenas partes da matéria como indefinidamente divisíveis e envoltas pela matéria sutil, que inclusive contribui para o movimento daquelas. É contra esse tipo de suposição que Morin dirige suas

críticas, mas de modo diferente daquele que Froidmont, outro adversário de Descartes, o fez. Morin não acusa a filosofia natural de Descartes de “grosseira e mecânica”, expressão utilizada por Froidmont na carta remetida em 13 de setembro de 1637 a Plemplius, que a envia a Descartes (DESCARTES, 2000, AT I, p. 406). Pelo contrário, a estratégia de Morin é diferente. Suas críticas são orientadas no sentido de indicar as fragilidades e inconsistências das suposições cartesianas e, com isso, têm em vista os fundamentos que alicerçam a filosofia natural de Descartes. Nesse sentido, Morin tem em vista tornar patente, no mínimo, as dúvidas que as formulações cartesianas provocam e, no limite, indicar a sua falsidade. Nesse sentido, Morin, ao seu estilo polemista, vale-se de sua notável capacidade argumentativa para atacar o seio mesmo da concepção mecanicista de Descartes, levantando uma série de dificuldades concernentes às concepções cartesianas sobre a natureza da luz e da matéria sutil. Suas críticas são precedidas por uma discussão que visa colocar em evidência o plano epistemológico da discussão, cujos traços centrais saliento a seguir.

O primeiro aspecto considerado por Morin diz respeito aos fundamentos sobre os quais Descartes estabelece sua filosofia natural. Como diz Morin, ao invés de formular os princípios gerais de sua Física, cujo conhecimento é avidamente desejado por todos, Descartes fundamenta seus raciocínios em suposições e comparações (entenda-se, analogias, recurso largamente utilizado por Descartes em diversos momentos dos dois primeiros ensaios). Assim, segundo Morin, admitir tais suposições ou comparações sem qualquer questionamento seria pecar contra o primeiro preceito do método proposto por Descartes e, portanto, ele se reserva o direito de ao menos colocá-las em dúvida (DESCARTES, 2000, AT II, pp. 537-538).

A segunda observação de Morin diz respeito à certeza que poderíamos extrair da adequação de nossas explicações com a experiência, de tal modo que esteja absolutamente garantida a veracidade das causas que afirmamos produzirem os efeitos explicados. Como diz Morin, referindo-se àquilo que Descartes afirma na sexta parte do *Discurso do método* (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 72-73; 2018, p. 119-120), ainda que a experiência torne muito certa a

maior parte dos efeitos que são por ele tratados, “a aparência dos movimentos celestes se obtém tão certamente da suposição da estabilidade da Terra quanto da suposição de sua mobilidade; e, assim, que a experiência daquela aparência não é suficiente para provar qual das duas causas acima é a verdadeira.” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 538) Portanto, Morin não vê qualquer motivo para aceitar a verdade de tais suposições e comparações com base na concordância da experiência com os efeitos delas extraídos. Mais do que isso, essa observação apenas anuncia a crítica de Morin àquilo que Descartes sustenta na sexta parte do *Discurso do método*, onde encontramos o seguinte:

Ora, se algumas matérias de que falei no começo de A dióptrica e de Os meteoros causam inicialmente espanto, porque eu as denomino suposições e pareço não ter vontade de prová-las, que se tenha a paciência de ler o todo com atenção, e espero que todos fiquem satisfeitos. Pois parece-me que as razões estão de tal modo interligadas que, como as últimas são demonstradas pelas primeiras, que são suas causas, essas primeiras o são reciprocamente pelas últimas, que são seus efeitos. E não se deve imaginar que cometo nisso o erro que os lógicos chamam de círculo, pois, como a experiência torna muito certa a maior parte desses efeitos, as causas, das quais os deduzo, servem não tanto para prová-los como para explicá-los; mas, bem ao contrário, as causas é que são provadas pelos efeitos (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 76; 2018, p. 122).

Ainda que Morin conceda que explicar efeitos por meio de uma causa e, em seguida, provar essa causa pelos mesmos efeitos não seja um círculo lógico, ele sustenta que nada de efetivo se obtém por tal procedimento. De fato, o que está em questão é algo mais sério. Morin deseja chamar a atenção não ao que diz respeito ao âmbito da astronomia, mas ao da Física, pois, como ele afirma, o físico pode errar quanto à natureza da coisa que visa explicar. Assim, esse tipo de erro acarretaria a falência de toda a estrutura explicativa.

[...] os astrônomos, com suas falsas suposições, só falham comumente quanto ao mais ou quanto ao menos no que concerne ao movimento dos planetas, ao passo que um físico pode errar com respeito à natureza mesma da coisa que trata. Não há nada tão fácil como ajustar alguma

causa a um efeito; e vós sabeis que isso é familiar aos astrônomos, que por meio de diversas hipóteses, quer círculos ou elipses, concorrem a um mesmo objetivo; o mesmo vos é bem conhecido em nossa Geometria. Mas, para provar que a causa estabelecida de um efeito é sua verdadeira e única causa, é preciso ao menos provar que um tal efeito não pode ser produzido por qualquer outra causa (DESCARTES, 2000, at i, p. 539).

Nesse momento da carta encontramos o viés epistemológico da crítica de Morin, que será utilizado ao longo de suas objeções sobre as noções de luz e matéria sutil propostas por Descartes. Sua estratégia argumentativa contém dois aspectos. O primeiro consiste em colocar em evidência o possível erro de Descartes ao definir a natureza da luz e da matéria sutil, isto é, seu equívoco quanto à natureza da coisa que visa tratar. O segundo diz respeito à garantia de que os efeitos contemplados por Descartes não podem ser produzidos por qualquer outra causa e, portanto, que suas suposições possam ser tomadas como a causa verdadeira e única dos fenômenos. É precisamente nesse contexto que Morin lamenta, mais uma vez, que Descartes não divulgue os princípios gerais de sua Física, aos quais o autor faz referência em algumas passagens do *Discurso do método*, ao afirmar que eles estão contidos em um tratado que não fora publicado (não há qualquer dúvida de que se trata de *O mundo ou tratado da luz*).

Feitas essas considerações sobre a recepção de *Os meteoros*, vejamos algumas críticas feitas por Morin. As suas críticas podem ser agrupadas em dois tipos: 1) aquelas nas quais ele indica as inconsistências e contradições presentes nos momentos em que Descartes define a natureza e o comportamento da luz e da matéria sutil; 2) aquelas em que ele recusa as hipóteses cartesianas por intermédio da experiência. Quanto ao primeiro tipo, vale notar o que Morin afirma inicialmente, antes de apresentar o seu primeiro conjunto de críticas, pois nesse momento fica patente o seu vínculo com a tradição escolástica e como ela será mobilizada.

Eu não sei, contudo, o que devo esperar de vós, pois desejei me fazer crer que, se eu vos tratasse um pouco que seja nos termos da Escola, vós

me julgaríeis imediatamente mais digno de desprezo do que de resposta. Todavia, pela leitura de vosso discurso, eu não o reconheço de modo algum tão inimigo da Escola como vos descrevem, e tenho essa boa opinião de vosso espírito: que ele concordará facilmente que toda verdade bem demonstrada é confirmada por todos os termos da Escola, e que toda proposição que não tem esta confirmação é, ao menos, duvidosa, senão totalmente falsa. Pois, que queiramos fazer passar uma ficção por uma verdade, um acidente por uma substância, um movimento sem motor etc., eu vos deixo julgar por vós mesmo o que mereceria. A Escola não me parece ter falhado, na medida em que ela está mais comprometida, por meio da especulação, com a investigação dos termos dos quais é preciso servir-se para tratar das coisas, do que com a investigação da verdade mesma das coisas por meio de boas experiências; de modo que ela é pobre nestas e rica naquelas. Por essa razão, sou como vós, procuro a verdade das coisas apenas na natureza, e acerca delas não me fio mais na Escola, que só me serve quanto aos termos (DESCARTES, 2000, at i, p. 541).

O modo como Morin refere-se a Descartes, afirmando que não o reconhece como um inimigo da Escola, prepara a maneira como a análise dos termos utilizados por este ao tratar da natureza e comportamento da luz e da matéria sutil será conduzida. Além disso, é patente que a forma como encaminhará a minuciosa análise de algumas passagens de *Os meteoros* e de *A dióptrica* coloca em evidência a sua avaliação de que a Escola não falhou, pois sua principal função, segundo ele, consiste precisamente na investigação dos termos que se utilizam para falar das coisas. Desse modo, as primeiras críticas de Morin têm exatamente esse caráter, denunciando aquilo que lhe parece inconsistente e contraditório. A Escola, entretanto, não prima pelas “boas experiências”, as quais servem a Morin no segundo conjunto de suas críticas. Desse modo, afirmando seu interesse pela busca da verdade – que entende ser o mesmo objetivo de Descartes – não será conduzido apenas pelo exame dos termos utilizados por Descartes, mas também pela experiência. Considero a seguir alguns momentos das críticas de Morin, sem, contudo, esgotá-las.

Duas observações iniciais de Morin levam em conta aquilo que Descartes afirma em *Os meteoros*, contrapondo-as e indicando quais são as dificuldades envolvidas. No primeiro trecho considerado por Morin, Descartes

afirma que devemos imaginar as partes da matéria sutil como “pequenas bolas que rolam nos poros dos corpos terrestres” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 331), o que, segundo seu interlocutor, deve ser contrastado com aquilo que Descartes afirma no primeiro discurso de *Os meteoros*, quando descreve a natureza das partes de corpos líquidos e de corpos duros (a água e a terra, por exemplo). Nessa descrição Descartes afirma que os intervalos entre as partes da maioria dos corpos têm figuras irregulares e desiguais (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 233; 2018, p. 245). Ora, Morin sustenta que o que Descartes afirma nesses dois momentos não é consistente e, além disso, implica a existência do vazio, hipótese que ele mesmo rejeita.

Palavras das quais segue-se claramente que, como os espaços ou intervalos compreendidos entre essas partes, cujas figuras são assim desiguais e irregulares, não poderiam ser redondos, exceto por acaso, segue-se, eu afirmo, que a matéria sutil que preenche esses intervalos, ou poros, não será redonda, assim como pequenas esferas. E quando afirmais que a matéria sutil contida em um desses poros, ou intervalos, seria composta de partes redondas assim como pequenas esferas, uma vez que duas esferas só se tocam em um ponto matemático, seguir-se-ia que entre essas partes da matéria sutil, contida em um poro do ar ou da terra, haveria ainda outros poros, os quais seriam vazios; como de fato parece em vossa figura das pequenas bolas, na página 2585. Entretanto, não há qualquer vazio na natureza (DESCARTES, 2000, at i, pp. 544-545).

Como dito anteriormente, a argumentação de Morin tem em vista a clareza e a consistência das afirmações cartesianas. Nesse momento, ele deixa patente que a forma como Descartes descreve a natureza da matéria sutil não é compatível com o modo como ele concebe os intervalos entre as partes que compõem os corpos. A irregularidade desses intervalos não é compatível com a forma arredondada das partes da matéria sutil. Portanto, ou esses inter-

5 Conforme a nota 27, de Massimiliano Savini, tradutor da versão italiana da carta de Morin a Descartes, datada de 23 de fevereiro de 1638, a figura encontra-se em DESCARTES, 2000, AT VI, p. 332. (cf. BELGIOIOSO, 2005, p. 534).

valos não são irregulares, ou as partes da matéria sutil não são arredondadas. Ademais, a forma arredondada das partes da matéria sutil – em contraste com a irregularidade dos intervalos das partes dos corpos – obrigaria Descartes a reconhecer a existência do vazio, o que ele não poderia admitir. Como ele afirma no início de *Os meteoros*, ao falar da composição de todos os corpos terrestres, seus intervalos não são vazios (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 233; 2018, p. 243). Essa situação exige, portanto, que se renuncie a pelo menos uma das concepções em jogo, quer sobre a forma geométrica das partes da matéria sutil, quer da suposta irregularidade dos intervalos das partes dos corpos terrestres ou, ainda, da tese que afirma a inexistência do vazio.

Se essas duas observações dizem respeito à natureza da matéria sutil, cujas partes não teriam a forma geométrica sustentada por Descartes ou não seriam compatíveis com a irregularidade dos intervalos das partes dos corpos, as duas observações seguintes colocam em questão a causa do movimento da matéria sutil. Nesse momento, Morin considera algumas afirmações de *A dióptrica* e de *Os meteoros*. Na primeira delas, retirada de *A dióptrica*, Descartes afirma que “a luz, ou seja, o movimento ou a ação pela qual o Sol, ou qualquer outro dos corpos que denominamos luminosos, pressiona certa matéria muito sutil que se encontra em todos os corpos transparentes” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 118; 2018, p. 155). Nas duas outras, presentes em *Os meteoros*, afirma-se exatamente a mesma coisa, isto é, que “a luz não é outra coisa senão certo movimento, ou uma ação, pela qual os corpos luminosos pressionam em linha reta a matéria sutil por todos os lados a sua volta” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 234; 2018, p. 245) e que a ação dos corpos luminosos consiste em “empurrar em linha reta a matéria sutil que toca nossos olhos” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 346; 2018, p. 330). Como nota Morin, essas passagens permitem afirmar que a matéria sutil não possui qualquer movimento por si mesma, mas é movida pela ação dos corpos luminosos. Entretanto, no mesmo momento em que Descartes afirma que a ação dos corpos luminosos pressiona a matéria sutil, diz também que “deve-se pensar que a matéria sutil que preenche os intervalos que estão entre as partes desses corpos é de tal natureza que jamais cessa de mover-se aqui e ali com grande velocidade” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 234;

2018, p. 245). Do que se segue, adverte Morin, que a matéria sutil não necessita de qualquer corpo luminoso para mover-se, mas o faz por si mesma, uma vez que é da sua natureza jamais deixar de mover-se. Ora, ao seguirmos a argumentação de Morin somos obrigados a concluir que o modo como Descartes atribui o movimento à matéria sutil não é coerente e uniforme. É justamente essa oscilação quanto ao modo de explicar o movimento da matéria sutil que sugere a dúvida ou, no limite, a falsidade das afirmações cartesianas.

Duas outras observações tratam do movimento da matéria sutil. Na primeira delas, Morin analisa e contrapõe duas passagens. No primeiro trecho (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 346; 2018, p. 330-331), Descartes afirma que, embora a ação dos corpos luminosos seja apenas a de empurrar a matéria sutil em linha reta, suas partes rolam no ar, tal como bolas rolam sobre a terra. Na segunda passagem destacada por Morin, Descartes sustenta que as partes da matéria sutil que preenchem os intervalos entre as partes dos corpos não cessam de mover-se aqui e ali, com grande velocidade (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 234; 2018, p. 245). Ora, segundo Morin, se a matéria sutil, não obstante o movimento retilíneo que recebe dos corpos luminosos, move-se ordinariamente apenas de modo circular, então ela não se move aqui e ali, o que indica uma contradição entre o que Descartes afirma no nono discurso – intitulado “Da cor das nuvens e dos círculos ou coroas que algumas vezes se vê em torno dos astros” – e aquilo que sustenta no primeiro discurso de *Os meteoros* – intitulado “Da natureza dos corpos terrestres”. Além disso, se ela se move aqui e ali, não pode mover-se em linha reta (o que se concluiria da passagem retirada do nono discurso, uma vez que ela é empurrada em linha reta). A segunda observação indica a incoerência entre aquilo que Descartes afirma na página 346 – acima referida – de *Os meteoros* e o que está presente na página 332, na qual encontramos o seguinte:

Para entender isso melhor, pensai que a bola 1234 é empurrada de v para x , de tal modo que ela siga unicamente em linha reta e que seus dois lados, 1 e 3, desçam com igual velocidade até a superfície da água yy , onde o movimento do lado marcado 3, o qual a encontra primeiro,

é retardado, ao passo que o movimento do lado marcado 1 ainda continua, o que é a causa pela qual a bola inteira começa infalivelmente a girar seguindo a ordem dos números 123 (DESCARTES, 2000, at vi, p. 332; 2018, p. 319, grifos meus).

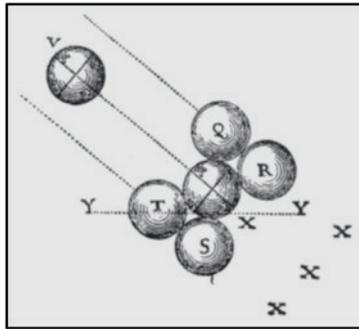


Figura 1 (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 332; 2018, p. 319)

Como salienta Morin, este trecho deixa patente que as partes da matéria sutil se movem retilineamente no ar e só começam a girar quando encontram uma superfície mais densa – como a água – ; mas, no nono discurso, Descartes afirma que o movimento ordinário das partes da matéria sutil “pelo menos daquelas partes que estão no ar que nos cerca, é o de rolar da mesma maneira que rola uma bola que está no chão, ainda que tenha sido empurrada em linha reta” (DESCARTES, 2000, AT VI, p. 346; 2018, p. 330). Ora, se o seu movimento ordinário ou natural é o de rolar, então a bola 1234 (que representa uma parte da matéria sutil), empurrada de V para X, não se moveria unicamente em linha reta.

As dificuldades acima descritas colocam em xeque dois pilares da concepção mecanicista de Descartes, a saber: matéria e movimento. De um lado, Morin questiona a concepção cartesiana sobre a natureza das partes da matéria sutil, uma vez que ela não pode ter a figura indicada por Descartes. Nem a causa do movimento dessas partes – se se movem por si mesmas ou se são movidas

pela ação dos corpos luminosos – nem tampouco o tipo de movimento que realizam – retilíneo ou giratório – podem ser admitidos, pois, segundo Morin, Descartes afirma coisas diversas em diferentes momentos de seus escritos.

No que concerne ao segundo tipo de crítica, aquela pautada na experiência, destaco duas delas. Na parte final da carta de 22 de fevereiro de 1638, após afirmar que se alongaria em demasia se tratasse de todas as outras dificuldades que vê na suposição da matéria sutil, Morin considera a hipótese relativa à natureza dos poros do ar, da água e dos outros corpos transparentes. Nesse momento encontramos, primeiramente, o seguinte:

Na página 122 de *A Dióptrica*, dizeis que os poros de cada um dos corpos transparentes são tão uniformes e tão retos que a matéria sutil, que neles pode entrar, flui facilmente por todo o seu comprimento sem nada encontrar que a detenha; mas que aqueles de dois corpos transparentes de natureza diversa, como aqueles do ar, e aqueles do vidro ou do cristal, não se conectam jamais tão justamente uns aos outros que não haja sempre muitas partes da matéria sutil, que, por exemplo, vindo do ar em direção ao vidro, aí reflitam, porque elas encontram as partes sólidas de sua superfície etc. Acerca do que eu vos direi que se o ar e a água fossem duros e sólidos como o cristal, e imóveis, poderíeis, talvez, ter alguma aparência de razão; todavia, sendo de natureza fluida e fácil de mover e agitar, uma vez que são agitados pelos ventos, essa retidão de poros não pode existir, mas confunde-se a solidez do ar, ou aquela da água, com seus poros. E, assim, a matéria sutil, que transmite a luz, encontrando obstáculos em todos os poros nos quais ela entra, segue-se que, ao meio-dia, sendo o ar muito sereno, mas agitado pelos ventos, nada veremos, ou ao menos veremos muito obscura e confusamente (que são duas consequências contrárias à experiência), ou, enfim, que vossa hipótese dos poros retos para a passagem da matéria sutil, e o trajeto da luz, é supérflua (DESCARTES, 2000, at i, pp. 552-553).

Embora Morin não faça uso propriamente de um experimento, seu argumento, de modo diverso daquilo que vimos nas críticas anteriores, não leva em conta as eventuais inconsistências do texto cartesiano, mas as consequências das hipóteses cartesianas quando confrontadas com a experiência. É nesse sentido que Morin mostra a fragilidade da hipótese acerca da retidão

dos poros dos corpos transparentes, particularmente aqueles supostamente presentes na água ou no ar. Dado que tanto o ar quanto a água são fluidos e fáceis de mover, a matéria sutil não entraria tão facilmente pelos seus poros – supostamente retos –, mas encontraria diversos obstáculos ao seu movimento. Assim, conclui Morin, uma vez que a matéria sutil é responsável pela transmissão da luz, a agitação do ar faria com que víssemos os objetos confusamente ou, pior, não os víssemos. Se se nega tal efeito, então a hipótese sobre a retidão dos poros deve ser abandonada.

Algumas linhas adiante, Morin apresenta mais uma crítica que aprofunda a fragilidade da hipótese cartesiana sobre a retitude dos poros dos corpos transparentes, uma vez que nem mesmo no caso dos vidros e dos cristais a suposição seria plausível.

Finalmente, se, segundo a página 122 de *A Dióptrica*, os poros de cada um dos corpos transparentes são tão uniformes e tão retos que a matéria sutil que pode aí entrar flui facilmente por todo o seu comprimento sem nada encontrar que a detenha, é certo que isso seria sobretudo verdadeiro do vidro e do cristal, que são corpos duros e sólidos. Ora, sendo isso suposto, seguir-se-ia que o sol iluminaria tanto através de um vidro de dez pés de espessura, quanto através do mesmo vidro reduzido a uma única linha de espessura. De fato, vindo a matéria sutil do ar, e sendo empurrada em linha reta pelo Sol, encontraria os mesmos poros tanto em uma quanto em outra espessura que, sendo retos e uniformes, permitiriam que essa matéria aí entrasse e fluísse sem obstáculo, com a mesma facilidade. Ora, é contrário à experiência que uma espessura diferente de um mesmo vidro provoque a mesma luz. Acrescente-se que, podendo-se tomar em um mesmo vidro duas superfícies opostas e paralelas de cem mil diferentes maneiras, seguir-se-ia que se, de acordo com uma maneira, a luz passasse pelos poros da superfície que lhe é oposta sem encontrar qualquer obstáculo sólido, ela não o poderia de acordo com todas as outras maneiras; e, conseqüentemente, a luz não poderia penetrar o vidro por quaisquer duas superfícies paralelas que fossem, o que repugna à experiência. E isso vos é muito fácil de conceber, supondo poros abertos em linha reta de uma superfície a outra no vidro. Pois eles não poderiam ser abertos em linha reta de cada superfície à sua oposta, senão nada haveria de sólido no vidro (DESCARTES, 2000, at i, pp. 555-556).

De modo próximo ao que vimos na crítica precedente, a experiência assume novamente um papel central. Caso os poros dos vidros fossem retos, então seria preciso concluir, como adverte Morin, que vidros com espessuras diferentes permitam a passagem da luz da mesma maneira e com igual intensidade. Mas, segundo ele, essa consequência é contrária à experiência. Além disso, caso os poros fossem realmente retos, os vidros não seriam sólidos, como de fato o são, conforme indica a experiência. Assim, as críticas pautadas na experiência tendem a produzir um golpe bastante severo, pois não se trata mais de arranjar ou corrigir eventuais equívocos de expressão, mas de reconhecer que a própria experiência – tão valorizada por Descartes em diversos momentos de *A dióptrica*, de *Os meteoros* e na sexta parte do *Discurso do método* – depõe contra as suposições cartesianas.

A recepção da obra de 1637 nos mostra de que maneira o ambiente acadêmico se mostrou bastante avesso às novidades trazidas por Descartes; no caso de alguns de seus contemporâneos, a reação é bastante hostil, como se pode notar nas reações de Froidmont e Bourdin. Isso nos mostra que a compreensão dos impactos mais imediatos do *Discurso do método* e seus ensaios exige um olhar atento para os debates que se seguiram tão logo o texto alcança o mundo acadêmico do período, o que requer uma leitura atenta não só das cartas redigidas por Descartes, mas também daquelas que lhe são endereçadas. As cartas aqui referidas são uma pequena amostra da importância do epistolário cartesiano. Conforme defende Giulia Belgioioso, a relevância desse epistolário reside no fato de que ele nos revela o que se passa nos bastidores, de tal maneira que só através dele conseguimos compreender mais claramente o que se passa no palco. É precisamente por intermédio da correspondência que tomamos conhecimento do intenso intercâmbio filosófico e científico do período (cf. BELGIOIOSO, 2017), o que nos permite compreender mais claramente o impacto imediato das obras então publicadas.

THE RECEPTION OF THE CARTESIAN ESSAYS AND SOME CRITICISMS OF THE SUBTLE MATTER HYPOTHESIS

ABSTRACT: After the publication of the *Discourse on Method* and its essays, Descartes began a campaign to publicize his work with the aim of introducing his ideas in the philosophical and academic field. His main interest was to obtain approval and recognition of the assumptions and the scientific explanations presented in *Meteors* and in *Dioptric*. This interest is also linked to his desire to see his essays discussed and taught in Jesuit colleges. In this paper I discuss the reception of some ideas contained in these essays, particularly among Jesuit scholars, and I analyze some of Morin's criticisms of the subtle matter hypothesis.

KEYWORDS: Descartes, Morin, *Meteors*, natural philosophy, subtle matter, hypothesis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (1952). *Meteorology*. Tradução E. W. Webster. In: ROS, W. D. (Ed.). 1952. *The works of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 2 v. (The Great Books of the Western World).
- BELGIOIOSO, G. (2017). Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVII^e siècle et la correspondance cartésienne. In: *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 7, pp. 84-99, Jul./Dez.
- DESCARTES, R. (2000). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin/Centre National du Livre. II v. (AT).
- _____. (2005). *René Descartes: tutte le lettere 1619-1650*. BELGIOIOSO, G. (Ed.) Milano: Bompiani
- _____. (2018). *Discurso do método & ensaios*. Organização de Pablo Rubén Mariconda. Tradução de César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco

- Donatelli, Pablo Rubén Mariconda e Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora UNESP.
- DA SILVA, P. T. (2018). Froidmont e Descartes: um debate em torno de algumas hipóteses mecanicistas. In: *Revista Dois Pontos*, v. 15, n. 1, pp. 31-42, Abr.
- _____. (2019). Os meteoros e primeiro confronto com a tradição. In: *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 7, pp. 153-179, Jul./Dez.
- DENISSOF, E. (1956). Les étapes de la rédaction du ‘Discours de la méthode’. In: *Revue Philosophique de Louvain*, v. 54, n. 42, pp. 254-282.
- GAUKROGER, S. (1999). *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto.
- GILSON, É. (1920). Météores cartésiens et météores scolastiques. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*, v. 22, n. 88, pp. 358-84.
- _____. (1921). Météores cartésiens et météores scolastiques (suite et fin). In: *Revue néo-scholastique de Philosophie*, v. 23, n. 89, pp. 73 84.
- MARTIN, C. (2011). *Renaissance meteorology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PETRESCU, L. (2015). Cartesian Meteors and Scholastic Meteors: Descartes against the School in 1637. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 76, n. 1, Jan.
- RAMOS DOS S. (2019). Os Meteoros de Descartes: objeção cartesiana aos comentários meteorológicos dos jesuítas contemplados na Escolástica Tardia. In: *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 3, n. 7, pp. 94-110, Jul./Dez.
- TOSSATO, C. R.; DA SILVA, P. T. (2014). A teoria da matéria e as hipóteses cosmológicas de Descartes. In: *Revista Ideação*, n. 29, pp. 121-146, Jan./Jun.

SINTOMAS DO PORVIR:
O *COMPENDIUM MUSICAE* DE DESCARTES
ENTRE O RENASCIMENTO E O BARROCO

Fabício Pires Fortes
Pós-doutorando,
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil
fortes.fp@gmail.com

RESUMO: O artigo visa estabelecer uma interpretação das ideias apresentadas por Descartes em seu *Compendium Musicae* como expressivas da transição entre os períodos renascentista e barroco na música. Parte-se de uma análise comparativa da música desses dois períodos, assim como de algumas ideias filosóficas e científicas que circundaram a transição entre eles, e busca-se identificar ideias vinculadas a ambos no *Compendium*. De acordo com os resultados dessa análise, argumenta-se que, se do ponto de vista da teoria e da prática musical, a obra se encontra ainda vinculada ao estilo renascentista, no que diz respeito ao fundo filosófico e científico, ela apresenta ideias comumente associadas ao Barroco.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Música, Método, Revolução Científica, Renascimento, Barroco.

I. INTRODUÇÃO

Em 26 de dezembro de 1598, quando Descartes tinha apenas dois anos de idade, estreou em Firenze a ópera *Dafne*, de Jacopo Peri e Jacopo Corsi, com libreto de Ottavio Rinuccini. Amplamente citada como a primeira composição do gênero, sua performance inaugural costuma ser usada – de modo um tanto arbitrário – para situar cronologicamente o início do período barroco na música. Vinte anos mais tarde, em Breda, o jovem Descartes entregava a Isaac Beeckman o recém finalizado manuscrito de sua primeira obra, o *Compendium Musicae* (1618). Esse pequeno tratado, escrito para integrar o *Journal* do físico, matemático e teórico musical de Middelburg, apresenta as principais ideias que nortearam o pensamento de Descartes sobre a música durante toda a sua vida. Se levamos em conta certos aspectos estruturais da obra, assim como o teor de algumas de suas teses, podemos identificar uma clara influência da teoria (e da prática) musical do fim do período renascentista. Autores como Jorgensen (2012), Gozza (2000) e Cohen (1984) caracterizam essa influência em termos da assimilação, por Descartes, de aspectos da teoria musical dominante ao fim do século XVI, sobretudo da doutrina apresentada por Gioseffo Zarlino em *Le Istitutioni Harmoniche* (1558).

No entanto, um olhar mais apurado sobre o conteúdo do *Compendium* revela um rompimento com essa tradição sob diferentes aspectos. Alheio aos ideais humanistas e pressupostos esotéricos que pautavam a teoria musical renascentista, Descartes desenvolve sua argumentação de uma maneira muito próxima àquela de sua metafísica, buscando estabelecer suas teses a partir de um método original. Mais do que isso: o *Compendium* não apenas ignora elementos centrais da teoria musical renascentista, mas chega a antecipar uma série de aspectos vinculados aos princípios e ao estilo musical do período barroco. Entre eles, podemos destacar o pressuposto de que a função primordial da música é despertar no ouvinte diferentes paixões, a primazia atribuída à simplicidade melódica em detrimento da complexidade harmônica como meio para cumprir essa função emotiva, a importância fundamental atribuída ao aspecto rítmico da música, a centralidade dos sentidos e da experiência

na “ciência musical” e a influência das ideias e dos métodos característicos da Revolução Científica do século XVII sobre diferentes aspectos de sua argumentação.

Nessa perspectiva, o presente trabalho visa situar o jovem “Descartes pensador da música” em um período de transição entre o Renascimento e o Barroco. De modo mais específico, busca-se mostrar que, embora se mantenha vinculado à música renascentista quanto a alguns aspectos da teoria musical, o *Compendium* antecipa, ao mesmo tempo, ideias que se tornaram dominantes no pensamento sobre a música depois da metade do século XVII. Para tanto, apresentamos inicialmente, na seção 2, uma caracterização da música barroca em comparação com a música própria do século XVI, tendo como pano de fundo as ideias filosóficas e científicas que caracterizaram a transição entre os dois períodos. Na seção 3, buscamos mostrar como as características da música e dos contextos filosóficos renascentista e barroco se manifestam no texto do *Compendium*. Encerra o trabalho, na seção 4, uma breve reflexão acerca das conclusões alcançadas. Com isso, apresentamos uma leitura segundo a qual, embora do ponto de vista estrito da teoria da música Descartes possa ser – não sem ressalvas – caracterizado como um herdeiro da tradição renascentista, no que diz respeito às ideias filosóficas que subjazem à sua teoria, o autor pode ser tratado como um precursor teórico do Barroco.

2. DO RENASCIMENTO AO BARROCO

Determinar com precisão os limites de um período histórico é uma tarefa quase sempre fadada ao fracasso. Entre o surgimento marginal de novas ideias e o seu estabelecimento como expressão das características de uma era (nas artes, nas ciências, na moral etc.), geralmente se interpõem períodos de conflito, caracterizados pela convivência paralela dos lados opostos. Assim, na história da música, o aparecimento da ópera na última década do século XVI ou a publicação do *Quinto Libro de Madrigali a Cinque Voci* (1605), de Monteverdi, não demarcam o fim da música renascentista, mas servem, antes, como

sinais da ascensão do estilo musical barroco em um período ainda dominado pela música do Renascimento. Esse período de transição, em que as práticas do estilo barroco ganhavam espaço, primeiro na Itália e depois em outros países europeus, coincidiu quase integralmente com os anos em que Descartes viveu (1596-1650). Portanto, para compreender o contexto musical em que as ideias do *Compendium* foram elaboradas, é preciso antes examinar as diferenças estilísticas que marcaram a passagem de um a outro desses períodos, bem como aspectos do contexto cultural que serviu de cenário a essa passagem. Obviamente, não temos aqui a pretensão de apresentar um panorama histórico completo e detalhado da música nos séculos XVI e XVII, mas contentamo-nos em delinear os traços essenciais da referida transição, com o objetivo de fornecer elementos introdutórios suficientes para a leitura da seção seguinte.

Em termos muito gerais, o advento da música barroca pode ser entendido como a substituição da polifonia contrapontística, na qual diferentes vozes (instrumentais ou vocais) descrevem linhas melódicas complementares, pelo canto acompanhado, no qual uma voz tem protagonismo na execução de uma melodia principal, e as outras vozes executam uma base secundária cuja função é exaltar essa melodia. Nas últimas décadas do século XVI, as técnicas de contraponto tinham alcançado um nível de elaboração altamente sofisticado, que se tornou canônico através de obras teóricas como as de Zarlino, e de composições como as de Giovanni Pierluigi da Palestrina. Conhecido posteriormente como *stile antico* (ou *stile alla Palestrina*), o conjunto de regras composicionais típicas do Renascimento se caracterizou como uma lista de preceitos ou conselhos basicamente restritivos. Seu objetivo era o de combinar, harmonicamente e de maneira fluida, diferentes conjuntos de linhas melódicas (em geral, entre duas a cinco vozes). Segundo Ultan (1977, p. 209), esses conselhos podem ser entendidos como derivados de quatro princípios gerais, a saber, 1) a música deve reforçar o significado da palavra “sagrada” cantada; 2) um efeito suave e fluido deve ser o objetivo de todas as decisões composicionais; 3) efeitos de tensão e movimentos abruptos devem ser evitados, de modo que a música não assuma maior importância que o texto; 4) deve ser evitado também o uso de grandes diferenças de altura entre a nota mais grave

e a mais aguda de uma composição, geralmente não ultrapassando o intervalo de uma oitava. A partir desses princípios, foram estabelecidas regras específicas de intervalos e sequências de intervalos proibidos, indicações de intervalos que devem iniciar e terminar as frases, padrões rítmicos, relações entre duração das notas e os intervalos de altura envolvidos etc.

De acordo com Bukofzer (1947, p. 3), o domínio de conjuntos de regras práticas desse tipo se tornou um elemento fundamental da formação do compositor renascentista, e seu ensino dominou as escolas de música europeias mesmo durante o período barroco. Seu resultado prático é um estilo musical fluido, constante e multidimensional, sem exageros dramáticos, com sobreposições de frases calculadas segundo relações aritméticas estritas. Uma música que pode ser dita racionalista, e que tinha como um de seus imperativos fundamentais o de restringir o que se consideravam extravagâncias emotivas, as quais poderiam resultar de determinados intervalos e movimentos rítmicos. Carter (2005, p. 7) sugere que o estilo polifônico da música renascentista, através da multidimensionalidade contrapontística, criou um sentido de profundidade análogo àquele introduzido na pintura pelo uso da perspectiva.

Outro aspecto característico da música renascentista diz respeito a pressupostos esotéricos acerca dos poderes da música. Tais pressupostos, cujas bases são frequentemente atribuídas a Pitágoras, e cuja fonte mais conhecida entre os renascentistas foi Boécio¹, ecoaram até o século XVII, aparecendo também, por exemplo, no *Harmonices Mundi* (1619), de Kepler². Essas

1 No capítulo 2 de seu *De Institutione Musica* (500-507 d. C.), Boécio apresenta uma distinção entre os três tipos de música, a qual se tornou famosa entre os humanistas da Renascença, servindo de base para uma visão esotérica ou mística da música. Esses tipos de música, em ordem ascendente de importância, são os seguintes: a performance instrumental ou vocal, chamada *musica instrumentalis*, a harmonia entre a alma e o corpo ou música humana e a harmonia do universo, denominada *musica mundana* (Cf. BOETHIUS, 1989, p. 9-11).

2 Por exemplo, na seguinte passagem: “a mente humana, moldando nosso Julgamento do que ouvimos, por seu instinto natural imita o Criador, mostrando deleite e aprova-

ideias formaram uma longa tradição pré-científica da teoria da música, a qual via a harmonia musical como a chave para compreender os mistérios da alma humana e do universo. Para os teóricos vinculados a essa tradição, o objetivo último da música seria o de uma elevação intelectual (e moral), vinculada aos princípios humanistas de conexão com o cosmos e de uma correspondência entre a harmonia musical, a harmonia entre o corpo e a alma e a *harmonia das esferas*.³ Desse modo, levando em conta seu poder de influir nos humores, a música deveria ser usada como uma ferramenta reguladora das paixões. Ao imitar a ordem estabelecida por Deus para as esferas, a música serviria, em última instância, como instrumento de elevação em direção à virtude. Sobre esse aspecto, em *Istitutioni Harmoniche*, Zarlino declara:

o quanto a música tem sido celebrada e tomada como algo sagrado, os antigos escritos dos filósofos, e especialmente dos pitagóricos, deixam muito claro: porque eles sustentaram a opinião de que o mundo é composto musicalmente, e o céus, em sua rotação, são a causa da harmonia; e a nossa alma é formada com a mesma razão, de modo que as canções e os sons despertam e quase vivificam suas virtudes (ZARLINO, 2000, i, 3, p. 4).

E, algumas páginas depois, faz a seguinte afirmação.

A música teve de ser aprendida para dar consolo e deleite ao ouvido, por nenhuma outra razão senão para tornar esse sentido perfeito, da maneira como a visão se torna perfeita quando, com deleite e prazer, vê algo belo e proporcional. Mas, na verdade, não é necessário aprender para este propósito, porque é coisa vulgar e mecânica: já que essas coisas não têm em parte alguma qualquer coisa de virtuoso em si (mesmo que tenham algo prazeroso na alma) e são coisas para homens grosseiros, que não procuram senão satisfazer o sentido (op. cit, p. 8).

ção pelas mesmas proporções nas notas [musicais] que agradaram a Deus no ajuste dos movimentos celestes” (KEPLER, 1997, p. 129). (Minhas traduções para todas as citações extraídas de edições em línguas estrangeiras).

3 Sobre a tradição da harmonia das esferas, ver WALKER, 2000.

Assim, o contraponto renascentista, em sua enorme complexidade, está diretamente vinculado a um tipo de discurso moral. As emoções suscitadas pela música deveriam ser classificadas – entre aquelas que estão de acordo com a virtude e aquelas consideradas impróprias à desejada edificação moral – e controladas por meio de movimentos melódicos rigorosamente calculados. Nesse contexto, a aparição do estilo barroco pode ser caracterizada, inicialmente, como o rompimento com essas restrições. Do ponto de vista da prática musical, essa passagem foi o resultado de um esforço no sentido de resgatar a emotividade que se acreditava ter sido característica da música da antiguidade (cf., por exemplo, MOYER & SOERGEL, 2005, p. 211, 214-215; FLEMING, 1965, p. 87-91); já no que diz respeito ao fundo filosófico e científico, o advento do Barroco pode ser entendido em termos de uma superação do misticismo humanista medieval e renascentista por uma abordagem físico-experimental da música. Consideremos separadamente esses dois aspectos.

Quanto ao primeiro deles, as fontes clássicas acerca da música da antiguidade remetem frequentemente a Platão e Aristóteles. Com efeito, textos como o Livro III da *República* (especialmente 398d-403c) e as *Leis* (802c-d), de Platão, e o Livro VIII da *Política* (especialmente 1339a11-1342b34), de Aristóteles, apresentam discussões acerca das relações entre os modos da música grega antiga e os diferentes estados de ânimo que cada um deles suscitaria. Em algumas passagens desses textos, é atribuído à música um enorme poder emotivo sobre a alma humana. Por exemplo, diz Aristóteles na *Política* (1340a-b):

nas próprias melodias há imitação de disposições morais. E isso é claro, na medida em que as melodias caracterizam-se por não serem todas de natureza idêntica; quem as executa reage de modo distinto em relação a cada uma delas. Com efeito, umas deixam-nos mais melancólicos e graves, como acontece com a mixolídia; outras enfraquecem o espírito, como as lânguidas; outras incutem um estado de espírito intermédio e circunspecto como parece ser apanágio da harmonia dórica, porquanto já a frígia induz o entusiasmo (ARISTÓTELES, 1998, p. 580).

Embora exemplos concretos da música da antiguidade clássica não tenham sido preservados, mesmo no século XVI era lugar comum entre os historiadores (como é ainda hoje) a compreensão de que essa música era absolutamente monódica, isto é, construída sobre uma única linha melódica, sem sobreposições de vozes distintas.⁴ Desse modo, acreditava-se que o intento de resgatar a emotividade clássica, supostamente perdida, devia passar necessariamente por um retorno à simplicidade do estilo monódico em detrimento da complexidade polifônica renascentista⁵. Essa mudança estilística deu origem a uma nova prática, a qual deixou fortes marcas em todo o desenvolvimento posterior da música ocidental até o período contemporâneo. No entanto, como mostra Bukofzer (1947, pp. 1-4), essa transformação não se deu instantaneamente, mas as duas escolas conviveram paralelamente pelo menos até em torno de 1650. Desse modo, a consciência dos músicos sobre estar compondo em *stile antico* (de acordo com as regras canônicas do contraponto) ou *em stile moderno* (segundo os preceitos do emotivismo monódico) caracterizou um conflito entre as duas vertentes, e se tornou, ela mesma, uma característica marcante do período. A transição entre o Renascimento e o Barroco, nesse sentido, pode ser entendida como a era da consciência de estilo.

Considere-se agora o segundo aspecto de acordo com o qual caracterizamos essa transição: a substituição de uma visão esotérica da harmonia por uma abordagem experimental do som. Com efeito, essa mudança pode ser entendida a partir da influência das ideias introduzidas pela Revolução Científica do século XVII na teoria da música. No campo específico da física,

4 Cf., por exemplo, (GROUT & PALISCA, 2001, pp. 26-34).

5 Não se deve, no entanto, caracterizar a passagem do Renascimento ao Barroco na música como um simples resgate da herança grega perdida. Com efeito, a música barroca se caracterizou por uma série de inovações teóricas e práticas como, mais notavelmente, a implementação do sistema tonal em substituição ou complemento à teoria dos modos, a qual, como mostra Judd (2008), descende em alguns de seus aspectos da música da antiguidade. Como veremos na seção seguinte, aliás, um breve estudo sobre os modos foi objeto do capítulo final do *Compendium* de Descartes.

o surgimento da ciência acústica moderna conduziu a um entendimento mais completo das propriedades dos sons e, em especial, das razões matemáticas subjacentes à altura. Como mostra Mancosu (2006, p. 597-608), desde a antiguidade, a tradição dominante na quantificação dos intervalos foi a de origem pitagórica, na qual a análise era feita em termos de razões matemáticas abstratas, denominadas *ratio*. Assim, por exemplo, o intervalo de oitava (2:1) era pensado basicamente como o intervalo entre os sons produzidos pela percussão de duas cordas de mesma qualidade cujos comprimentos (ou as tensões) estão em uma razão de 2 para 1. O mesmo se aplica aos outros intervalos, entre os quais os mais simples, considerados consonantes desde os pitagóricos, são a quinta (3:2) e a quarta (4:3). No entanto, essas considerações teóricas não se referiam à corda enquanto objeto quantificável (quanto ao comprimento, à matéria, à tensão etc.), mas aos próprios números constituintes das relações. Assim, as discussões sobre as qualidades sonoras se restringiam a considerações numerológicas. Devido ao seu caráter extremamente abstrato, essa abordagem impunha uma série de limitações teóricas e práticas, as quais dificultam ou impedem a formulação de um sistema capaz de conciliar intervalos incomensuráveis entre si⁶.

Como aponta Cohen (1984), ao menos desde as últimas décadas do século XVI, a tese de que o som pode ser explicado em termos de vibrações do ar já era reconhecida por autores como Kepler, Benedetti e Vincenzo Galilei. Mas foi apenas no século seguinte, primeiramente com Beeckman (por volta de 1619), depois por Mersenne (1636) e Galileu (1637), que essa tese foi sis-

6 Por exemplo, partindo-se de uma nota qualquer, e realizando sucessões paralelas de oitavas e quintas (as consonâncias mais perfeitas), nunca se chegaria a uma mesma nota, visto que nunca uma potência de 2 pode igualar uma potência de 3/2. Ademais, o mesmo método de sucessão de quintas, que caracteriza a afinação pitagórica, nunca permitiria a obtenção de terças maiores (5:4) e menores (6:5), mas os intervalos correspondentes no sistema pitagórico são expressos pelas razões 81:64 e 32:27 respectivamente, o que os torna notavelmente dissonantes em comparação com suas formas perfeitas. Duas fontes importantes sobre os problemas matemáticos envolvendo as razões musicais e sobre a história de suas tentativas de resolução são Goldáraz Gaínza (1998) e Tenney (1988).

tematizada a ponto de substituir a abordagem puramente numerológica do som. Com isso, os intervalos de altura passaram a ser entendidos estritamente em termos de coincidências, primeiro entre batidas dos corpos sonantes no ouvido (por Beeckman), e depois entre vibrações de ondas sonoras (Galileu e Mersenne). Desse modo, já não estavam mais em questão, no estudo dos intervalos, referências a entidades abstratas, mas o fenômeno sonoro passou a poder ser explicado em termos físicos. Isso significou, em última análise, a introdução do método experimental das modernas ciências naturais na teoria da música.

Outro aspecto da música barroca vinculado aos avanços científicos e tecnológicos da época é a centralidade que a ideia de *movimento* passou a ter na composição. Segundo Fleming (1946), adventos como a invenção do relógio mecânico, do barômetro e do termômetro, que permitiram a leitura de fenômenos da natureza em termos de movimentos espaciais visíveis, moldaram a cultura europeia em geral em direção a uma nova visão de mundo, na qual a eternidade medieval deu lugar a um sentimento de transitoriedade, o repouso cedeu espaço à ideia de velocidade, e a continuidade uniforme e linear foi substituída pelo contraste. Essas ideias, de acordo com Fleming, se refletiram na música barroca através da alternância de andamentos lentos e rápidos, dos contrastes entre notas com grandes diferenças de altura e de intensidade, e do uso de números cada vez maiores de timbres ou famílias de instrumentos. Assim, elaboraram-se novas formas musicais como a sonata, a suíte e o concerto – cujas unidades, não por acaso, são chamadas “movimentos” –, e o estilo da música de câmara, assim como o formato de orquestra, também se fixaram na cultura musical europeia. O próprio desenvolvimento da arquitetura barroca teve reflexos na música, com o surgimento das modernas salas de concerto, cujo padrão arquitetônico é dominante até os dias de hoje (FLEMING, 1946, p. 125-128).

Desse modo, recapitulando as observações desta seção, podemos caracterizar a passagem do Renascimento ao Barroco na música, ainda que de maneira muito geral, a partir de dois aspectos fundamentais. Do ponto de vista estético-musical, pelo resgate do estilo monódico em um período marca-

do pela polifonia, com o objetivo de recuperar a emotividade supostamente esquecida da música grega antiga. De uma perspectiva filosófico-científica, pela superação de uma abordagem esotérica da música, materializada em teses como aquelas sobre seu caráter divino e sobre a correspondência entre as três harmonias, por uma abordagem físico-experimental do fenômeno sonoro. A partir dessas observações introdutórias, obtemos elementos para uma análise de algumas ideias do *Compendium* de Descartes, as quais nos permitem situá-lo no contexto dessa transição.

3. O *COMPENDIUM MUSICAE*

A primeira obra de Descartes, que também foi seu único escrito dedicado à música fora de sua correspondência, tem uma série de traços renascentistas em sua forma. A estrutura do tratado se organiza da seguinte maneira: os dois primeiros capítulos têm um caráter introdutório; no primeiro, são definidos o objeto (som) e a finalidade da música (deleitar e mover diferentes paixões na alma), assim como os meios para alcançar essa finalidade (diferenças nas relações de duração e de altura entre os sons); no segundo, são apresentadas oito observações preliminares, os *Praenotanda*, as quais servem como fundamentos para as análises subsequentes das relações de duração (capítulo 3), de altura (capítulos 4 a 11), das regras de composição (capítulo 12)⁷ e do estudo dos modos (capítulo 13). Como aponta Buzon, no texto introdutório à sua tradução francesa do *Compendium* (DESCARTES, 1987, pp. 5-49), essa estrutura, embora não reproduza fielmente a divisão de tópicos dos tratados renascentistas, apresenta diversas coincidências com *as Istitutioni Harmoniche*, de Zarlino. Por exemplo, a análise das consonâncias, que começa por um exame formal da noção de consonância, e só então passa à análise material das consonâncias

7 As regras de composição apresentadas por Descartes, assim como as de Zarlino, dividem-se em duas partes: regras para compor ordinariamente, sem graves erros ou solecismos, e regras para compor com maior elegância e equilíbrio.

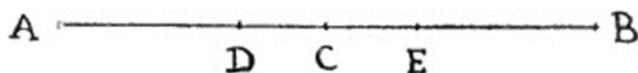
elas mesmas, reproduz a estratégia expositiva de Zarlino, calcada na distinção aristotélica entre matéria e forma. Além disso, os dois últimos capítulos do *Compendium* correspondem estruturalmente aos livros III e IV das *Istitutioni*.

Ademais, se lançamos um olhar sobre o conteúdo do *Compendium*, encontramos diversos pontos que coincidem com uma concepção renascentista da música. Sobretudo quanto aos preceitos práticos, um exame dos dois últimos capítulos da obra nos leva a concluir que, mesmo com algumas divergências pontuais em relação à concepção canônica, o autor tinha em mente o estilo da música renascentista. Suas regras de composição podem ser entendidas, de maneira geral, como uma síntese das regras clássicas de contraponto, e seu pequeno estudo dos modos expressa – de maneira intencionalmente superficial, visto ser algo, nas palavras de Descartes, “conhecido por todos” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 139) – um tema tradicional do ensino e da prática musical, e uma preocupação comum aos músicos do século XVI.

Essas correspondências conduzem, muitas vezes, a interpretações como a de Cohen (1984), para quem Descartes pode ser caracterizado como meramente um herdeiro da tradição renascentista em meio à Revolução Científica, que não vai além, em seu pequeno tratado, de uma abordagem *more geometrico* da doutrina de Zarlino (cf. COHEN, 1984, p. 163). Entretanto, se observamos com cuidado alguns aspectos do método empregado no *Compendium* para o tratamento de problemas tradicionais, bem como o teor de alguns de seus pressupostos e de suas teses, obtemos elementos para sustentar que uma tal interpretação não faz justiça ao real conteúdo da obra. Consideremos mais de perto alguns desses aspectos.

O *Compendium* inicia com uma afirmação que, por si só, já expressa um rompimento com as tradições pitagórica e renascentista, e uma guinada em direção à abordagem físico-matemática da música: *o objeto da música é o som* (cf. DESCARTES, 1908, AT-X, p. 89). Embora uma tal asserção possa parecer trivial, ela coloca Descartes em uma perspectiva distinta daquela dominante entre os teóricos renascentistas, segundo a qual o objeto da música, em última análise, seriam os números que expressam as proporções subjacentes aos sons,

ou os números em relação com os sons. Gozza (2000) situa a tese de Descartes acerca do objeto da música em uma posição intermediária entre duas divisões tradicionais das disciplinas matemáticas. A primeira delas, vinculada ao pitagorismo e ao neoplatonismo e fundamentada sobre a ideia de quantidade, considera que “o objeto da música é a quantidade descontínua ou discreta (isto é, o número) em relação com outro objeto descontínuo (isto é, o som)” (GOZZA, 2000, p. 162). Essa era a posição dominante no século XVI, e caracteriza mais fortemente a teoria da música renascentista. A segunda divisão, cuja formulação é atribuída a Gêmino de Rhodes, “é baseada não na quantidade, mas na distinção entre os objetos sensíveis e mentais” (loc. cit.). Nesse sentido, a música é classificada como “uma matemática intermediária cujo objeto é sensível, diferentemente da matemática pura (aritmética e geometria) cujos objetos são mentais” (loc. cit.), atribuindo-se, assim, uma primazia à audição em relação às considerações aritméticas. Descartes, por sua vez, não baseia sua análise sobre o mesmo movimento de abstração em direção à consideração puramente aritmética das proporções, comum aos adeptos da primeira divisão, nem tampouco coloca em segundo plano o aspecto matemático da disciplina, como os defensores da segunda, mas lança mão de um recurso completamente estranho à teoria musical corrente. O autor trata as proporções musicais por meio de artifícios geométricos, ora representando intervalos por segmentos de retas, ora fazendo uso de círculos para explicar suas relações. Assim, por exemplo, quando afirma que “o som está para o som assim como a corda está para a corda” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 97) para explicar sua tese de que os sons “contêm” em si suas consonâncias de quinta e oitava mais agudas, a explicação faz uso da seguinte reta:



Na qual AB representa uma corda tensionada (e, portanto, um som), AC e CB representam fragmentos dessa corda que produzem sons de altura

idêntica, cada um dos quais está em um intervalo de uma oitava (mais aguda) em relação a AB. Da mesma forma, AE representa um fragmento da corda cujo som está em um intervalo de quinta (3:2) em relação a AB, e AD representa um fragmento cujo som está em um intervalo de décima-segunda (3:1) em relação a AB. Nesse sentido, o argumento de Descartes é que, da mesma forma que a reta AB contém em si os segmentos AC, AD, AE, etc., também os intervalos representados pelas combinações desses segmentos contêm as consonâncias derivadas. Cabe salientar, nesse ponto, que não apenas o uso de retas aproxima Descartes de uma abordagem geométrica da música, mas a própria notação utilizada para se referir aos intervalos (A, B, AB, etc.) é característica da geometria. Isso, por si só, já é algo completamente novo na teoria da música da época. Ao substituir considerações numerológicas tradicionais por esse modelo de análise de caráter visual ou *ectético*, Descartes dá um passo importante em direção à superação do modelo relacional de medição de intervalos por frações ou *ratio*.⁸ Ademais, mesmo que o *Compendium* pudesse ser tratado como *more geometrico*, como pretende Cohen, isso, por si só, já representaria uma importante contribuição à teoria da música de sua época.

Em continuação à sua argumentação, Descartes recorre explicitamente à experiência, sugerindo que a verdade da conclusão pode ser observada por um experimento simples com um alaúde. Em instrumentos de cordas como o alaúde, segundo o autor, quando uma corda soa, todas as suas consonâncias mais simples, superiores em altura, também se fazem ouvir, e isso seria uma confirmação adicional de sua afirmação. Como sugere Pirro (1907, p. 29-30), Descartes parece antever nessa afirmação a existência dos harmônicos, isto é, do conjunto de ondas sonoras complementares que constituem o espectro sonoro junto à onda fundamental, sem, no entanto, chegar ao ponto de for-

8 Autores como Christiaan Huygens e Leibniz, por exemplo, em torno de 1700, utilizaram uma medição por logaritmos a fim de estabelecer uma unidade de medida mais palpável para os intervalos do que as *ratio* pitagóricas. No século XIX, Alexander John Ellis estabeleceu o *cent*, que consiste basicamente na divisão de cada semitom do temperamento igual em 100 partes iguais (FORTES, 2021, p. 42-45; WARDHAUGH, 2008).

mular explicitamente essa tese da ciência acústica moderna. Assim, além da novidade da introdução da geometria na análise dos intervalos, a abordagem de Descartes aponta em direção a um tratamento físico-experimental da música, o que o coloca na posição de um precursor da incipiente ciência acústica. Isso também se observa no fato de que, embora restrinja a análise das propriedades musicais do som às categorias de altura e de duração, “relegando aos físicos” outros aspectos, como intensidade e timbre (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 89), o simples fato de mencionar esses aspectos como pertencentes à física já mostra um movimento em direção à abordagem que se tornou dominante na acústica subsequente. Aliás, Descartes chega a afirmar no *Compendium* que o som consiste em certos “choques que atingem o ouvido”, e que quanto maior é a frequência desses choques, mais agudo é o som (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 110). Desse modo, ainda que, como mostra Pirro (1907, pp. 3-10), Descartes demonstrasse desconhecer aspectos importantes da acústica, algumas de suas afirmações já testemunhavam um certo conhecimento acerca das teses que constituem a teoria corpuscular do som, que posteriormente daria origem à moderna teoria ondulatória⁹.

Considere-se agora a questão do emotivismo musical. Como mencionamos acima, Descartes assume, no início *do Compendium*, a ideia de que a finalidade da música é “deleitar e mover diferentes paixões [*affectus*] na alma” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 89). Tomada de modo genérico, essa tese era já corrente na teoria da música do século XVI, e se encontra na doutrina de Zarlino. No entanto, como vimos na seção anterior, essa capacidade da música de mover as paixões era tratada pelos renascentistas em um sentido restritivo, buscando controlá-las. Com efeito, a abordagem das paixões despertadas pela música teve, na tradição humanista da teoria da música que culmina em Zarlino, uma vinculação direta com a ideia de virtude e com uma visão esotérica da música, incorporando a forma de restrições a certos movimentos melódi-

9 Sobre o desenvolvimento da ciência acústica, veja-se, por exemplo, os já citados Mancosu (2006) e Cohen (1984).

cos e rítmicos. Esse tipo de discurso está ausente em Descartes. Em nenhum momento do *Compendium* é feita qualquer alusão à ideia de uma harmonia do universo e sua correspondência proporcional com a música, ou à relação entre essa última e as virtudes morais. Tampouco se encontra, na obra, a ideia de uma classificação ou hierarquia das paixões. Como aponta Augst (1965, p. 122), o autor do *Compendium* “tentou desmistificar o poder da música e substituí-lo por uma geometria da sensação”.¹⁰ Aliás, Descartes parece empreender um esforço para tratar as paixões despertadas pela música apenas de um modo quantitativo: em sua análise do tempo musical, por exemplo, o autor afirma que a velocidade ou andamento das obras é proporcional às paixões suscitadas. Nesse sentido, um andamento lento despertaria naturalmente “paixões lentas, como o langor, a tristeza, o medo, etc.”, e andamentos rápidos despertariam “paixões rápidas, como a alegria, etc.” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 95)¹¹. Ademais, nesse ponto, não há qualquer juízo de valor quando são comparadas as

10 Não obstante, em uma passagem logo no início da obra, que pode ser considerada marginal, Descartes se mostra ainda signatário de um certo misticismo renascentista, vinculado à ideia de simpatia. “A voz humana é para nós a mais agradável simplesmente pela razão de que, mais do que qualquer outra, ela é conforme aos nossos espíritos. Talvez ela seja ainda mais agradável vindo de um amigo que de um inimigo, devido à simpatia e à antipatia das paixões; pela mesma razão, dizemos, a pele de uma ovelha tensionada sobre um tambor fica muda se uma pele de lobo ressoa em um outro tambor” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 90). O teor dessa passagem, no entanto, não se encontra em outros lugares do *Compendium*.

11 Alguns anos mais tarde, em uma carta a Mersenne de 18 de março de 1630, Descartes mostra ter mudado de opinião quanto a esse ponto, vinculando as paixões suscitadas pela música à experiência passada. “A mesma coisa – diz o autor – que faz alguns terem vontade de dançar pode dar vontade de chorar a outros. Porque isso se deve apenas ao fato de que as ideias que estão em nossa memória são estimuladas: como aqueles que outrora tiveram prazer em dançar quando se tocava uma certa ária, tão logo ouvem algo semelhante, a vontade de dançar retorna; pelo contrário, se alguém jamais ouviu tocar *gaillards* sem que ao mesmo tempo passasse por alguma aflição, essa pessoa se entristeceria infalivelmente quando ouvisse o mesmo outra vez. O que é tão certo que julgo que se açoitássemos um cão cinco ou seis vezes ao som do violino, tão logo ele ouvisse outra vez essa música, começaria a gritar e a fugir” (DESCARTES, 1908, AT-I, p. 252).

obras lentas ou contemplativas e aquelas que nos impelem a dançar.

Poucas pessoas observam por qual meio esse ritmo ou batida se manifesta ao ouvido na música muito ornamentada e cantada a várias vozes. Digo que isso se faz apenas por uma certa tensão do sopro na música vocal, ou por um endurecimento do toque nos instrumentos, de tal modo que no início de cada batida o som seja emitido mais distintamente. O que observam naturalmente os cantores e os instrumentistas, principalmente nas árias com ritmos pelos quais temos o costume de saltar e dançar (DESCARTES, 1908, at-x, p. 94).

Assim, embora a vinculação da música com as paixões não configure por si só um rompimento de Descartes com a tradição, o tratamento destinado ao tema pelo autor o diferencia da teoria musical renascentista. A música, para o jovem Descartes, atua antes sobre o corpo do que sobre o intelecto, e é a imaginação – faculdade vinculada aos sentidos –, e não propriamente a razão, que dá unidade aos sons particulares temporalmente sucessivos para que sejam apreendidos como música¹².

Se examinamos ainda os pressupostos teóricos apresentados por Descartes nas *Praenotanda*, encontramos elementos que reforçam a atribuição de um emotivismo de estilo barroco às teses fundamentais do *Compendium*. Esses pressupostos são os seguintes: a tese mais fundamental (observação 1) é

12 O papel da imaginação na apreensão da música é descrito por Descartes em suas observações sobre a divisão do tempo musical. “Essa divisão é marcada por uma percussão ou bateria, como dizemos, que é feita para ajudar nossa imaginação; e por ela podemos perceber mais facilmente todos os membros de um canto e nos deleitar com a proporção que deve encontrar-se neles [...] Então, com efeito, depois de ter ouvido os dois primeiros membros, nós os concebemos como um; tendo ouvido o terceiro, nós o juntamos aos primeiros de modo que haja uma proporção tripla; depois, quando ouvimos o quarto, nós o juntamos ao terceiro de modo a concebê-los como um; em seguida, conjugamos os dois primeiros aos dois últimos, para conceber os quatro membros como um só. E nossa imaginação procede assim até o fim, onde ela concebe então o canto inteiro como uma unidade composta de múltiplos membros iguais” (DESCARTES, 1908, AT-X, pp. 93-94).

que “todos os sentidos são capazes de algum prazer [*delectationis*]” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 91). Com essa afirmação, o autor aponta para um aspecto importante da sensibilidade estética: a capacidade de deleitar-se com seus objetos. Mas é o status fundamental desse pressuposto que se faz notável aqui. Na medida em que Descartes inicia suas preliminares salientando essa capacidade, a centralidade das paixões na música – cuja afirmação também abre o primeiro capítulo da obra – é mais uma vez trazida para o primeiro plano da discussão. Pela observação 2, esse prazer sensível depende de certas proporções entre os objetos sensíveis e os sentidos. Para usar o exemplo do próprio Descartes, o som de um trovão ou o de uma explosão de canhão não são adequados à música devido a esse tipo de desproporção em relação à audição, do mesmo modo que a luz do sol, se vista diretamente, não é capaz de deleitar a visão (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 92). Como argumentam Jorgensen (2012, p. 410) e Augst (1965, p. 122), esse aspecto da abordagem de Descartes representa uma mudança fundamental em relação à tradição: a substituição de um simples estudo do objeto da percepção por uma análise que se dirige tanto ao objeto quanto ao observador.¹³ A possibilidade do prazer sensível e da percepção, nesse sentido, depende da possibilidade de um tipo de interação quantitativa entre os objetos dos sentidos e a percepção. Segundo a observação 3, é preciso que o objeto caia sob os sentidos não muito dificilmente nem muito confusamente. Mesmo que haja certa regularidade entre as partes de um objeto, como é o caso da mater de um astrolábio (o exemplo também é de Descartes), os sentidos não encontram prazer em sua contemplação devido à grande quantidade de partes que a compõem, o que torna difícil a percepção. A observação 4 determina que o objeto é mais facilmente percebido quando a diferença entre suas partes é menor; pela observação 5, fica posto que as partes de um objeto são menos diferentes

13 Segundo Augst, essa abordagem não está voltada para o objeto enquanto conteúdo de uma representação mental, mas busca estabelecer uma correspondência matemática entre a estrutura do objeto em si e a estrutura perceptiva do sujeito. “Ao considerar o objeto como uma entidade separada de sua percepção com base em suas propriedades matemáticas e físicas mensuráveis, Descartes excluiu automaticamente o elemento qualitativo da percepção” (AUGST, 1965, p. 122).

entre si à medida que a proporção entre elas é maior, e pela observação 6, que essa proporção deve ser aritmética e não geométrica. Essas observações (4, 5 e 6) podem ser entendidas como complementos à observação 3. A proporção exigida para que um objeto não apareça aos sentidos de modo confuso ou de difícil percepção é desenvolvida cumulativamente nessas observações, explicitando as condições matemáticas para o cumprimento da exigência de uma percepção que não seja muito difícil ou confusa. A observação 7 diz que os objetos sensíveis mais agradáveis à alma são aqueles que são percebidos não muito facilmente – pois assim “o desejo natural que leva os sentidos aos objetos não é completamente satisfeito” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 92) – nem muito dificilmente, de modo que o sentido consiga apreendê-lo distintamente e não seja fatigado. Por fim, a observação 8 estabelece que, “em todas as coisas, a variedade é muito agradável” (loc. cit.), o que se vincula aos preceitos fundamentais do contraponto renascentista, vistos na seção anterior.

Com isso, Descartes estabelece as bases estéticas de sua teoria da música, tendo como princípio básico a capacidade humana do prazer sensível, e como finalidade a realização ou atualização desse prazer por meio da música. Autores como Revault d’Allonnes (1951) e Prenant (1942) veem nessas observações preliminares um conjunto de elementos que permitiriam delinear, em Descartes, os termos de uma estética musical aos moldes das teorias dos afetos do século XVIII. Com efeito, na medida em que estabelecem preceitos de como a música deve ser constituída a fim de cumprir seu objetivo de deleitar os sentidos e mover as paixões, é forçoso aceitar que as *Praenotanda* têm um fundo estético. No entanto, a função que esse capítulo cumpre na obra parece ir além disso. Na argumentação do *Compendium*, essas observações são empregadas de um modo a cumprir um papel semelhante àquele que as *Regulae* e os princípios do método cumprem na busca da verdade em sua filosofia posterior. Em diversos pontos do *Compendium*¹⁴, Descartes remete a justificação de suas

14 Por exemplo, nas observações sobre o tempo musical, diz Descartes: “O tempo nos sons deve consistir em partes iguais, porque elas são as mais fáceis de perceber pelos

teses às *Praenotanda* sem nada acrescentar, como se essas observações preliminares, uma vez postas, não precisassem de – ou não admitissem – maiores justificações. Desde as observações sobre o ritmo até as regras de composição, passando pela análise dos intervalos, todo o tratado se engendra a partir desses oito preceitos. Assim, segundo nosso ponto de vista, embora haja um fundo estético nas *Praenotanda*, sua função na estrutura da obra, em última análise, deve ser entendida como metodológica¹⁵.

Consideremos mais detidamente agora outro tópico do *Compendium* que antecipa ideias que se tornaram mais difundidas no período barroco, a saber, as observações sobre o ritmo. Ora, a simples inclusão desse tema com certo destaque na obra, sendo discutido antes das questões de altura, já seria algo inovador por si só. Mas Descartes vai além. Diferentemente dos tratados tradicionais de teoria da música, os quais atribuem um papel secundário a esse aspecto, o autor não só inclui no *Compendium* a discussão sobre o tempo musical de maneira mais elaborada que o habitual, mas chega mesmo a caracterizá-lo de modo a sugerir uma interpretação dessa dimensão da música como ontologicamente mais fundamental que a altura. Uma vez que a finalidade da música é despertar paixões, e que o ritmo, por si só, diferentemente da altura – visto não haver harmonia fora do tempo –, é capaz de cumprir essa função,

sentidos, em virtude da quarta observação; ou de partes que estão em proporção dupla ou tripla, sem ir além disso, porque elas são mais facilmente distinguidas pelo ouvido, pela quinta e pela sexta observações” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 92-93). Remissões explícitas às *Praenotanda* aparecem também, por exemplo, em AT-X, p. 97, 101-102, 106 e 107. Ademais, sem mencionar explicitamente, Descartes emprega da mesma maneira o conteúdo dessas observações no decorrer de toda a obra. Nas regras de composição, por exemplo, o autor diz que “é preciso que as partes procedam por movimentos contrários. Fazemos isso em vista de uma maior variedade” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 133), o que remete à oitava observação.

15 Essa tese encontra apoio na seguinte observação de Augst: “embora não seja um tratado sobre o método, há ampla evidência, nas observações preliminares do *Compendium* e no tratamento sistemático de seu assunto, de que em 1618 Descartes já se preocupava com problemas metodológicos” (AUGST, 1965, p. 126).

sua consideração assume um papel fundamental no *Compendium*. Diz o autor: “Não posso, todavia, omitir que o tempo tem uma força tão grande na música que pode, por si só, trazer algum prazer; isso aparece no tambor, instrumento militar no qual não se considera qualquer outra coisa além do ritmo” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 94).

Nessa perspectiva, o capítulo sobre o tempo musical apresenta algumas regras de construção rítmica. Por exemplo, os compassos devem ser divididos em células de dois ou de três tempos e, nessas células, as diferenças de duração entre as notas também devem respeitar uma proporção dupla ou tripla (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 92-93). A explicação para isso não é estritamente matemática, mas remete a limitações perceptivas e cognitivas humanas: em compassos muito compostos ou em divisões desproporcionais, a percepção não é capaz de acompanhar a divisão temporal de modo a reconhecer sua unidade cíclica. Tal explicação deriva das *Praenotanda* 5 – que diz que quanto maior a proporção entre as partes de um objeto, mais facilmente ele é percebido – e 6, segundo a qual, novamente, a proporção deve ser aritmética e não algébrica. Porém, essa restrição não se aplica ao caso visto acima, da música puramente percussiva, e a razão disso é explicada na seguinte passagem:

Essa, na minha opinião, pode ser constituída não somente de duas ou três partes, mas até mesmo de cinco, de sete ou mais. Com efeito, uma vez que em um tal instrumento [o tambor] o sentido não tem nada a observar além do tempo, esse último pode apresentar uma maior diversidade para ocupar melhor o sentido (DESCARTES, 1908, at-x, p. 94).

Estritamente vinculadas ao teor dessas observações sobre o ritmo, estão as ideias do autor sobre a dança, às quais nos referimos brevemente acima. Ora, partindo de uma compreensão do som como um deslocamento de corpos no ar, os quais fazem trepidar todos os outros corpos que são atingidos por eles, o fenômeno da dança teria um fundo causal: o que nos estimula a dançar, para Descartes, é mais ou menos o mesmo que faz com que as cordas mais agudas de um alaúde sejam levadas a trepidar quando outra corda mais grave é percu-

tida no mesmo instrumento, e que faz com que os sinos maiores façam soar também os menores à sua volta (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 95). Trata-se, portanto, de um fenômeno sensitivo e puramente corporal, desconectado da atividade racional. Assim, segundo o autor, até mesmo “os animais podem dançar de forma ritmada, se forem ensinados e treinados” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 95). Essa ênfase na corporalidade que se observa no *Compendium*, consideravelmente distante da desconfiança nos sentidos que se faz presente em sua obra madura, leva, por exemplo, van Orden (2002) a atribuir à argumentação do jovem Descartes características de uma abordagem fenomenológica. Nesse sentido, também o apelo ao uso de figuras na representação das relações de altura e de duração entre os sons se caracteriza como um esforço em trazer para a esfera sensível – para diante dos olhos – aquilo que não poderia ser objeto de uma consideração distinta se tratado em termos numerológicos.

Segundo nossa interpretação, essa ênfase na dança pode ser associada à ideia de movimento que, como vimos na seção anterior, é tratada por Fleming (op. cit.) como uma característica central do período barroco. Com efeito, diversos aspectos da concepção de música apresentada por Descartes no *Compendium* se vinculam a essa noção. O som é entendido como um movimento do ar; esse movimento dá origem às paixões através dos movimentos da alma¹⁶, e o próprio corpo se movimenta segundo as proporções matemáticas do ritmo. Todos esses movimentos (do ar, da alma, do corpo) mantêm entre si um tipo de proporcionalidade que pode ser expressa em termos matemáticos. Além disso, assim como os instrumentos de medição citados anteriormente, que moldavam uma nova visão de mundo na época, ofereciam uma leitura dos fenômenos em termos de movimentos espaciais, também a abordagem geométrica de

16 Essa explicação das paixões em termos de movimentos da alma, que viria a ser aprofundada pelo autor em *Les Passions de l'Âme* (1649), chega a ser sugerida no *Compendium* quando, por exemplo, ao apresentar a tese de que a velocidade das obras corresponde às paixões despertadas, o autor diz que “uma investigação mais exata dessa questão depende de um sofisticado conhecimento dos movimentos da alma” (DESCARTES, 1908, AT-X, p. 95).

Descartes aos problemas de teoria da música torna espaciais as proporções que antes eram tratadas abstratamente segundo considerações numerológicas.

Gouhier (GOUHIER, 1958, p. 19-29) identifica nessa insistência de Descartes em evitar os procedimentos tradicionais e em desconsiderar teses que eram canônicas em sua época indícios de uma posição “anti-renascentista”. O Descartes “expoente da Revolução Científica”, proponente de um método calcado na capacidade do sujeito de alcançar por si mesmo o conhecimento de verdades indubitáveis sem ter de recorrer à tradição, o autor que caracteriza o mundo em termos de matéria em movimento, encontra-se já, em alguma medida, nessa obra de juventude. Desse modo, se não chega a trazer novidades revolucionárias no que diz respeito estritamente às aplicações práticas de sua teoria da música, o *Compendium* se mostra embebido em novas ideias, as quais, à época, começavam a delinear os traços filosóficos, científicos e culturais que seriam marcas do período barroco na música.

4. CONSIDERAÇÃO FINAL

Poucas obras teórico-musicais da modernidade expressam tão fielmente o espírito da transição Renascimento-Barroco quanto o *Compendium Musicae* de Descartes. Essa expressão, no entanto, não deve ser entendida como o retrato de um período transitório, mas como uma marca da própria mudança então em curso. O autor não se propõe a sintetizar os elementos das duas práticas musicais que começavam a entrar em contraste; aliás, é provável que a música barroca nem sequer fosse conhecida por ele à época. Todavia, ao apresentar a Beeckman os elementos fundamentais da teoria musical renascentista, a qual provavelmente estudara no colégio jesuíta de La Flèche, o jovem Descartes lança mão de uma série de elementos estéticos e metodológicos que viriam a compor o pano de fundo da música barroca. Nesse sentido, levando em conta as relações entre seu conteúdo, sua estrutura e o fundo filosófico, científico e cultural que o circunda, o *Compendium* pode ser caracterizado como a expressão de contrastes. Em sua exposição, o autor explora o poder emotivo da

música ao mesmo tempo em que enfatiza a racionalidade de suas proporções matemáticas, apresenta regras canônicas a partir de um método sem precedentes, rompe com aspectos de uma visão de mundo humanista e apela à simpatia entre a fonte do som e seu receptor, presta reverência ao pitagorismo clássico enquanto antevê o caminho para a física e a psicofísica do som. E tendo em vista que a própria ideia de contraste costuma ser caracterizada como um dos elementos centrais da estética barroca, encorajamo-nos a sugerir que, já na primeira obra de Descartes, enleados à herança da tradição renascentista, podem-se detectar – não na forma de teses explicitamente elaboradas, mas enquanto marcas intrínsecas de um turbulento contexto cultural – os irremediáveis sintomas do porvir.

SYMPTOMS OF THE FUTURE:
DESCARTES' COMPENDIUM MUSICAE
BETWEEN THE RENAISSANCE AND THE BAROQUE

ABSTRACT: The paper aims to establish an interpretation of the ideas presented by Descartes in his *Compendium Musicae* as expressive of the transition between the Renaissance and Baroque periods in music. It starts with a comparative analysis of the music of these two periods, as well as some philosophical and scientific ideas that surrounded the transition between them, and seeks to identify ideas linked to both in the *Compendium*. According to the results of this analysis, it is argued that, if from the viewpoint of musical theory and practice, the work is still linked to the Renaissance style, regarding the philosophical and scientific background, it presents ideas commonly associated with the Baroque.

KEYWORDS: Descartes, Music, Method, Scientific Revolution, Renaissance, Baroque.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (1998). *Política* [edição bilíngue, trad. António Campelo Amarel e Carlos de Carvalho Gomes]. Lisboa: Vega.
- AUGST, B. (1965). Descartes's *Compendium* on Music. In: *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, PA., v. 26, n. 1, pp. 119-132.
- BOETHIUS, A. M. S. (1989) *Fundamentals of Music* [trad. Calvin M. Bower]. New Haven: Yale University Press.
- BROWN, G. I. (1991). The Evolution of the Term 'Mixed Mathematics'. In: *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, PA., v. 52, n. 1, p. 81-102.
- BUKOFZER, M. F. (1947). *Music in the Baroque Era: from Monteverdi to Bach*. New York: W. W. Norton & Company.
- BUZON, F. (2019). The *Compendium Musicae* and Descartes's Aesthetics. In:

- NADLER, S.; SCHMALTZ, T. M.; ANTOINE-MAHUT, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-15.
- CARTER, T. (2005). Renaissance, Mannerism, Baroque. In: CARTER, T.; BUTT, J. (ed.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Music*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- COHEN, H. F. (1984). *Quantifying Music: the science of music at the first stage of the Scientific Revolution, 1580-1650*. Dordrecht: Springer.
- DESCARTES, R. (1987). *Abrégé de Musique / Compendium Musicae* [edição bilíngue, trad. Frédéric de Buzon]. Paris: PUF.
- _____. (1908). *Compendium Musicae*. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.) *Oeuvres de Descartes*, vol. X. Paris: Léopold Cerf, pp. 89-150 (Abreviado por AT-X.)
- _____. (1897). *Correspondence Avril 1622 - février 1638*. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.) *Oeuvres de Descartes*, vol. I. Paris: Leopold Cerf (Abreviado por AT-I.)
- FLEMING, W. (1946). The Element of Motion in Baroque Art and Music. In: *The Journal of Aesthetics & Art Criticism*, Philadelphia, PA., v. 5, n. 2, pp. 121-128.
- FORTES, F. P. (2021). *Leibniz e a Música*. Coimbra: IEF Universidade de Coimbra.
- FRIEDRICH, C. J. (1965). *The Age of the Baroque, 1610-1660*. New York: Harper & Brothers.
- GOLDARÁZ GAÍNZA, J. J. (1998). *Afinación y Temperamento en la Música Occidental*. 2a ed. Madrid: Alianza.
- GOUHIER, H. (1958). *Les Premières Pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: Vrin.
- GOUK, P. (2006). The Role of Harmonics in the Scientific Revolution. In: CHRISTENSEN, T. (ed.) *The Cambridge History of Western Music Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-245.
- GOZZA, P. (2000). A Renaissance Mathematics: the Music of Descartes. In: GOZZA, P. (ed.) *Number to Sound: the musical way to the scientific*

- revolution*. Dordrecht: Springer, pp. 155-172.
- GROUT D. J.; PALISCA, C. V. (2001). *Historia de la Música Occidental*, v. 1 [trad. León Mamés]. Barcelona: Alianza.
- JORGENSEN, L. M. (2012). Descartes on Music: between the ancients and the aestheticians. In: *British Journal of Aesthetics*, Oxford, UK., v. 52, n. 4, p. 407-424.
- JUDD, C.C. (2008) Renaissance Modal Theory: theoretical, compositional, and editorial perspectives. In: CHRISTENSEN, T. (ed.). *The Cambridge History of Western Music Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 364-406.
- KEPLER, J. (1997). *The Harmony of the World* [trad. E. J. Aiton, A. M. Duncan e J. v. Field]. Philadelphia, PA.: American Philosophical Society.
- MANCOSU, P. (2006). Acoustics and Optics. In: PARK, K.; DASTON, L. (ed.). *The Cambridge History of Science, v. 3: early modern science*. New York: Cambridge University Press, p. 596-631.
- MOYER A. E.; SOERGEL, P.M. (2005). Music. In: SOERGEL, P. M. (ed.). *Arts & Humanities Through the Eras: the age of the baroque and enlightenment 1600-1800*. New York: Thomson Gale, pp. 208-275.
- PIRRO, A. (1907). *Descartes et la Musique*. Paris: Gallimard.
- PLATÃO. (2000). *A República* [trad. Carlos Alberto Nunes], 3a ed. Belém: EDUFPA.
- _____. (1973). *Leis – Crátilo – Filebo – Sofista – Timeu* [trad. Carlos Alberto Nunes]. Belém: UFPA.
- PRENANT, L. (1942). Esthétique et Sagesse Cartésiennes. In: *Revue d'Histoire de la Philosophie*, Lille, v. 29, n. 3, pp. 99-114.
- REVAULT D'ALLONES, O. (1951). L'Esthétique de Descartes. In: *Revue des Sciences Humaines*, Paris, v. 1, n. 1, pp. 50-55.
- SCHUSTER, J. A. (2013). What was the Relation of Baroque Culture to the Trajectory of Early Modern Natural Philosophy? In: GAL, O.; CHEN-MORRIS, R. (ed.). *Science in the Age of Baroque*. Dordrecht: Springer, pp. 13-45.

- TENNEY, J. (1988). *A History of Consonance and Dissonance*. New York: Excelsior Music.
- ULTAN, L. (1977). *Music Theory: problems and practices in the middle ages and renaissance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- VAN ORDEN, K. (2002). Descartes on Musical Training and the Body. In: AUSTERN, L. P. (ed.). *Music, Sensation, and Sensuality*. New York: Routledge, p. 17-38.
- WALKER, D. P. (2000). The Harmony of the Spheres. In: GOZZA, P. (ed.). *Number to Sound: the musical way to the scientific revolution*. Dordrecht: Springer, pp. 67-77.
- WARDHAUGH, B. (2008). Musical Logarithms in the Seventeenth Century: Descartes, Mercator, Newton. In: *Historia Mathematica*, Amsterdam, 35, 1, pp. 19-36.
- ZARLINO, G. (2000). *Istitutioni Harmoniche*. Venezia, 1558, Copy Koninklijke Bibliotheek. Digital edition, Utrecht University Netherlands Organization for Scientific Research. Disponível em: <<https://tmiweb.science.uu.nl/text/reading-edition/zarins58.html>>. Acesso em 15/12/2021.

COMUNIDAD Y COMUNICACIÓN:
UN ENCUENTRO POSIBLE ENTRE PEIRCE Y SPINOZA

José Manuel Rodríguez Amieva
Doutor,
Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina
jmrodriguezamieva@gmail.com

RESUMEN: Frente a la acepción de la comunidad que la considera una esencia dada, masificada y homogénea, en este artículo buscamos reconstruir otra concepción de la comunidad que la entiende como una producción recursiva mediante un proceso de comunicación en distintos registros entre sus integrantes. Una comunicación que a la vez que construye la composición humana preserva la potencia singular de cada cuerpo componente. Con este fin, recuperamos la noción spinozista de la comunidad como un individuo compuesto por el mecanismo de la *imitatio affectuum* y procesos de convenir, consensuar y concordar. Retomamos, asimismo, en interconexión, los planteos peirceanos sobre la comunidad entablada en procura de un crecimiento indefinido del conocimiento, mediante la cooperación y comunicación de todos sus miembros. Veremos, a fin de cuentas, que tanto la existencia individual como la realidad social requieren por precondition y principio activo, un proceso iterativo de comunicación, un «hacer comunidad» asiduamente renovado.

PALABRAS CLAVE: comunidad, comunicación, cooperación, asociación, filosofía política, semiótica.

INTRODUCCIÓN

¿En qué consiste ese modo de encuentro y participación entre los seres humanos que llamamos comunidad? Si la comunidad es, frente a la sociedad, lo arcaico, el lazo lógico e históricamente previo: ¿Por qué medios se ha establecido ese vínculo, y mediante qué condiciones se regenera? Esta cuestión nos enfrenta a la amplia problemática de la comunicación y de aquello que se comunica. Pues considerar la comunidad como una precondition, como el antecedente, y la sociedad como consecuente o un posible corolario, no implica que nos veamos forzados a dejar las condiciones de existencia de aquella en los nebulosos dominios del mito; las formas comunitarias de vida, que se pierden en los lindes de la historia, se renuevan cada día como principio activo y formativo de nuestra vida en sociedad. Pensar la comunidad como lo pretérito actuante, recurrente, y no como una fundación fijada en el pasado, nos encausa a reconsiderar nuestro concepto de comunicación a partir de lo pulsional e inconsciente, los afectos e identificaciones que ligan a los hombres en comunidad; y también desde lo pre-racional, anterior a cualquier coherencia y totalización, lo fragmentario.

Aquí es donde estimamos que un encuentro posible entre Peirce y Spinoza puede clarificar o ayudarnos a sondear aquello que de cierto modo es comunicado, y que, en el proceso de su comunicación, establece la matriz de la vida en común. En la obra de ambos pensadores la noción de comunidad es nodal, concurren en ella los planteos sobre la posibilidad de entendimiento entre los seres humanos, del pensamiento racional y de las condiciones de verdad de cualquier pensamiento o acción. Correlativamente, los planteos en torno a la concepción de comunicación, de forma directa e indirecta, han rondado las proposiciones y conclusiones de sus escritos.

CONVENCIONALISMO O PROCESO SEMIÓTICO INDEFINIDO

Para comenzar, estimamos oportuno, como medio para prevenir la cristalización de aquello que entendemos por comunicar, en el sentido de «hacer

comunidad», considerar críticamente aquellos planteos teóricos y políticos sustentados en una concepción convencionalista – distinta de lo que consideraremos más adelante como el «convenir» – pensando en qué puntos deberían ser revisados. Joseph Ransdell, al ser interrogado por el sentido del convencionalismo en las doctrinas del significado, respondía lo siguiente:

Tal como se comprende normalmente, la postura convencionalista se basa en la idea de que la relación entre el signo y lo que éste significa está establecida o constituida por un acto de voluntad, a veces denominado una “estipulación”, que correlaciona ambos elementos diádicamente, en un instante en el tiempo. Lo que para ésta es esencial, en tanto doctrina del significado, es que el significado es establecido arbitrariamente por la voluntad humana y mantenido de ahí en más por una voluntad continuada que se adecua a la voluntad original estipulativa o definitiva: “¡Que x signifique y!” (RANSELL, entrevistado por andacht, 2003, p. 3).

Ransdell señala que esta postura convencionalista incluye el reconocimiento de que aquel contrato o estipulación original podría no haber tenido lugar fácticamente en el tiempo, pero que todo ocurre como si lo hubiera tenido, en cuanto exista una disposición práctica de adecuarse a una asociación mutuamente presupuesta de significado. Para apuntalar su exposición, cita el Prólogo de Willard Quine al libro de David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, donde aquel escribiera:

Muchos pensadores maduros han denominado convencional al lenguaje. Muchos otros también, en relación a otras asociaciones han estado dispuestos a plantear acuerdos que nunca han sido realizados históricamente. El contrato social, en la teoría del gobierno de Hobbes, es el ejemplo más sobresaliente... Por supuesto, que aquellos que propusieron la teoría del contrato social no buscaban ser entendidos literalmente, ellos solo quieren decir que el gobierno es como si éste hubiera sido establecido de esta manera... ¿Qué es la convención cuando no puede existir el pensamiento de convenir? (RANSELL, 2001, p. 3).

Así, el *Leviatán* de Hobbes (2003), adquiere su fuerza del acuerdo o pacto de una multitud de hombres, por el cual ceden idénticamente sus dere-

chos individuales a un hombre o asamblea de hombres, depositando en sus manos el recurso a la fuerza y los medios que considere oportunos para el logro de la paz y la defensa común. Ahora bien, en caso de no acordar o considerar que el pacto ha sido roto, cada hombre recupera el derecho a defenderse por su propia fuerza, quedando asimismo indefectiblemente librado al poder y la fuerza de los otros.

Pero cuando una asamblea de hombres es hecha soberana ningún hombre imagina que un pacto semejante tiene pasado en la institución; porque ningún hombre es tan estúpido como para decir, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para asumir la soberanía en tales o en cuales condiciones, que de no cumplirse permitirían a los romanos deponer legítimamente al pueblo romano (HOBBS, 2003, p.167).

Es decir, el pacto sería tácitamente aceptado como precondition en la constitución de la República.

Por su parte Jean-Jacques Rousseau (1999), al plantear su concepción del Contrato Social -que reducido a su esencia rezaría: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo” (ROUSSEAU, 1999, p.39) - sostiene que las disposiciones de este contrato, aunque no hayan sido nunca formalmente enunciadas, serían por todos tácitamente admitidas:

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas hasta tanto que, violando el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera (ROUSSEAU, 1999, p.38).

En cuanto al lenguaje, según Ransdell, esta concepción convencionalista ha sido preconizada, entre otros, por Richard Rorty -mentor del giro lingüístico-, y por Max Black, quien atribuiría el origen de esta perspectiva al Wittgenstein de las “Investigaciones filosóficas”.

En lo que a nosotros nos concierne, la cuestión del carácter de la ligazón social se enfrenta con la problemática de las doctrinas del significado del modo siguiente: Aquello que une lo social, no puede, a nuestro entender, reducirse a un pacto racional, aunque su formulación fuera tácita, y tampoco puede concebirse como un hecho o un «como si» simbólico, concluido en el pasado. La unión de lo social implica, según nuestra intelección, tanto una comunidad preexistente -lo comunicado- como una comunicación, un constante «hacer comunidad», que lejos de detenerse en el pasado, contempla y opera los propósitos del presente direccionándose por ciertas expectativas sobre el futuro:

Ese proceso es siempre necesariamente histórico y no dado a priori porque nadie otorga los hábitos lingüísticos, porque como en cualquier tiempo dado los hábitos lingüísticos, como todos los otros hábitos, tienen una estructura, y esa estructura es siempre en statu nascendi. Pero lo importante es que un cometido será alcanzado – will be reached – (SHAPIRO, 2002, p. 123. Traducción propia).

En concordancia con lo señalado, Ransdell retomaba la concepción de convención expuesta por David Lewis en su mencionado libro:

Para evitar el recurso a míticos actos de la voluntad, Lewis explicó el sentido filosófico de “convención” de otro modo al reformularlo en términos de acción cooperativa de acuerdo a expectativas y anticipaciones mutuas que conducen a futuros acuerdos con respecto a los resultados (RANSDPELL, entrevistado por andacht, 2003, p. 3).

Esta acepción de la convención sería, según Ransdell, afín a como la entendiera Peirce, en su concepción del significado como determinando por

una posible confluencia futura de su interpretación. Así, un signo convencional debe concebirse de acuerdo a Peirce (1994) como un hábito o regla de interpretación que consiste en que, de ocurrir esa clase de signo, “va a tener ciertos efectos en la conducta, mental y corporal, del intérprete” (PEIRCE, 1994, CP 4.431, traducción propia). La empresa científica, en la que los científicos cooperan, se mueve por la esperanza (*hope*) en que las investigaciones van a conducir a una conclusión definitivamente establecida, conclusión que nos esforzamos en anticipar en cierta medida: “El acuerdo con esa proposición definitiva que esperamos – o, más literalmente, hacia la que miramos, *we look forward to* –, el acuerdo con ella, cualquiera resulte ser, es la verdad científica” (PEIRCE, 1994, CP 7.187, traducción propia). Peirce (1994) considera que el investigador abriga la esperanza de que “la investigación por si misma pueda compelerlo a pensar que él anticipa lo que será la destinada idea definitiva” (PEIRCE, 1994, CP 8.102, traducción propia).

La comprensión del carácter temporal del proceso semiótico implica que nunca este se retrotraería a un significado fijado y solidificado en el pasado, sino que el problema del significado debería comprenderse como recurrente, siempre en parte pendiente. En términos de Ransdell (2001), entraña “una contradicción que está constantemente siendo resuelta en la práctica por el mismo tiempo (aunque es solo temporariamente puesto que está siendo también reintroducida sucesivamente)” (RANSELL, 2001, p. 4).

Ahora bien, refiriéndonos ya no a la operación lógica de la semiosis, sino al plano humano fáctico, sociopolítico e histórico, esta comprensión temporal del proceso signifiante -que el significado nunca esté cerrado-, implica una concepción de continua actividad por parte de la comunidad de intérpretes, en la producción de nuevos interpretantes, al menos potencialmente. En efecto, advierte Peirce (1994): “No podemos estar completamente seguros de que la comunidad alguna vez alcanzará una conclusión inalterable sobre cualquier cuestión dada” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia). Incluso si lo hace en su mayor parte, no hay razones para pensar que la unanimidad vaya a ser completa, ni suponer racionalmente que vaya a alcanzarse un

consenso abrumador sobre cada asunto: “Todo lo que tenemos derecho a suponer toma la forma de una esperanza de que tal conclusión pueda ser alcanzada” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia).

Atendiendo a la inestabilidad de las aserciones que la instituyen, la conformación social no podría concebirse fijada sólidamente en el pasado. Así, ante cualquier desavenencia no bastaría para reestablecer la concordia con sacar a la luz los antiguos pergaminos y leer a toda voz la verdad primigenia, sino que, para consensuar sobre su significado, las reglas de la vida en común deberían ser incesantemente interpretadas, comunicadas, reconsideradas, modificadas o transformadas.

Aquí es donde Spinoza comienza a aportar a nuestro objeto, pues aun habiendo sostenido él mismo una doctrina contractualista, sin embargo, estimaba que la multitud que suscribía al contrato solo de modo imaginario cedía su potencia en favor de la constitución del Estado, en tanto este seguiría, según entiende el politólogo Stefano Visentin, “reproduciendo en su interior las mismas relaciones de poder que se desarrollan en estado de naturaleza, aunque ahora insertas en un cuadro constitucional – signado precisamente por el derecho común de la ciudadanía (*Civitas*)” (VISENTIN, 2011, p. 56).

Teóricamente, conforme al *Tratado teológico-político* (TTP), quien tiene el poder soberano, sea uno en la monarquía, sean varios en la oligarquía o todos en el gobierno democrático, tiene el poder de mandar plenamente, ya que el súbdito le ha transferido voluntaria o forzosamente su potestad de defenderse, “le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer absolutamente en todo” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVI, p. 247). No obstante, este «tipo ideal» de soberanía absoluta, advierte Spinoza, “no conviene plenamente a la práctica, aunque ésta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ella [de modo que] nunca se evitará, sin embargo, que quede en muchos puntos como meramente teórica” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVII, p. 255). En vano se ordenaría a un súbdito que se desprendiera de raíz de las pasiones o del propio dictamen o consejo:

Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho (SPINOZA, 2014, ttp, Capítulo xvii, p. 255).

En caso contrario, a tal soberano le sería posible oprimir con extrema violencia e impunemente a sus súbditos. No obstante, señala Spinoza (2014), la experiencia enseña que los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido a otros su poder al punto en que hayan dejado de ser temibles a aquellos que los percibieran, de modo que “el gobierno ha tenido que temer siempre no menos de los ciudadanos, aun privados de su derecho, que de los enemigos” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo xvii, p. 255). Esta enmienda de la soberanía absoluta se reafirma en el *Tratado Político* (TP). Según Giannini y Flisfisch (2014), el TP abandona definitivamente la «ficción del pacto». Aquí se hace evidente “que la promesa hecha, ni en el orden de las relaciones privadas, ni el pacto, en el orden de las relaciones públicas, poseen carácter alguno de obligatoriedad si dejan de ser útiles a alguna de las partes” (FLISFISCH y GIANNINI, in SPINOZA, 2014, p. 357), “por tanto, la multitud no está ligada a ninguna exigencia pactual al estado si este no sirve a sus intereses” (FLISFISCH y GIANNINI, in SPINOZA, 2014, p. 358).

En el TP, Spinoza (2014) sostiene que por norma de la ciudadanía a ningún ciudadano se le permite vivir según su propia índole; aunque solo en miras a tal norma, pues, bien sopesadas las cosas, el derecho de cada uno no cesa en la condición civil: “En efecto, el hombre tanto en la condición natural como el la civil actúa por las leyes de su naturaleza y mira por su provecho” (SPINOZA, 2014, TP, Capítulo III, p.368). En consecuencia, la permanencia del Estado no podría verse asegurada por referencia a antiguos tratados, sino que, al subsistir la potencia colectiva dentro del orden estatal, el consenso sobre su constitución debería ser renovado con recurrencia:

justamente porque el Estado tiene su origen en la común naturaleza afectiva y en la común imaginación de los hombres, no es posible dar por descontada su existencia, sino que el consenso común debe ser re-

producido continuamente si se quiere evitar el derrocamiento de un determinado orden político y la emergencia de otro, o incluso -pero se trata de una situación límite- la caída en un estado de anarquía generalizada (VISENTIN, 2011, pp. 56-7).

En los distintos modos de organización de la *res-publica* persiste la potencia colectiva, y el proceso de definición del modo de vida en común nunca cesa. Aquí es donde toma relevancia la noción de comunicación, entendida como un proceso intersubjetivo por el cual se pone en común, se conviene o consensúa incesantemente, aquello que hace a la unión de los seres humanos, aun cuando este convenir diste o sea contrario a lo previamente establecido; en la mediación de una relación semiótica suprasubjetiva “que no es perceptible pero opera lógicamente a ambos lados de todo proceso interpretativo”, entre un “objeto representado, algo que lo representa, y un signo más desarrollado, que es el efecto de sentido o significado generado por la relación, el interpretante” (ANDACHT, 2013, p. 30).

COMUNICAIÓN: HACER COMUNIDAD

El término comunidad, en contraste con el de sociedad, que según Weber (1992) remitiría a un pacto racional en vista a fines racionalmente sopesados y perseguidos, suele designar la participación de los hombres en una substancia común, la implicación libidinal afectiva, el componerse de los cuerpos y las ideas. Por un lado, la comunidad haría referencia a las condiciones previas, a las precondiciones de cualquier pacto, a lo común que constituye el fundamento necesario de cualquier asociación y de toda comprensión. Por el otro, según nuestra consideración, en tanto esta substancia común no sería inmutable e impasible, algo dado de una vez y para siempre, el concepto de comunidad implicaría un proceso incesante de puesta en común, de comunicación y colaboración activa por parte de sus miembros.

De conformidad con lo planteado, según Diego Tatián (2001), la noción de comunidad en Spinoza comporta un proceso activo de producción o generación:

Entrar en comunidad con algo o con alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que al contrario la favorezcan (TATIÁN, 2001, pp. 19-20).

Por otra parte, desde la perspectiva semiótica, la noción peirceana de comunidad, aunque se distingue de las comunidades fácticas y limitadas cronotópicamente, incluye componentes que se corresponderían con el sentido del término que sugerimos. Carnicier Sospedra (2003) señala la conformación de un «nosotros» por la identificación entre los miembros, que redundaría en un sentimiento de pertenencia y compromiso, la cooperación por efecto de la interdependencia y la subordinación de los fines individuales al bien común. Así mismo, la importancia del sentido común y la remisión a la comunidad en tanto referencia para la validez de la experiencia. Finalmente, su concepción de la verdad como consenso intersubjetivo. En este sentido, Carnicier Sospedra (2003) sostendrá que:

El presupuesto de una Comunidad epistemológica y práctica de carácter universal es evidente. Con todo lo dicho, el concepto Comunidad nos sirve también de puente en la filosofía peirceana entre los ámbitos de la filosofía teórico-epistemológico y la filosofía práctica. La capacidad lógica del individuo es inseparable de unas bases intersubjetivas en los ámbitos de la comunicación y de la actuación (SOSPEDRA, 2003, p.17).

La noción de comunidad se ubica en la base del pensamiento peirceano sobre temas tan diversos como el método científico, la moral y la lógica. De acuerdo a Peirce (1994), “el investigador más o menos vagamente se identifica a sí mismo en sentimiento con una Comunidad de la que él es miembro” (PEIRCE, 1994, CP 8.101, traducción propia), y habla de los pensamientos que resultan del curso de la vida de esa comunidad como «nuestra experiencia». Además, se refiere a sus descubrimientos en la primera persona del plural (*We*). El uso del «nosotros» preferentemente al «yo» en asuntos de interés general,

que no comprometen para nada al interés personal: “Muestra conclusivamente que el hombre no hace de sus intereses personales sus únicos intereses, y, por lo tanto, puede, a lo menos, subordinarlos a los intereses de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.355, traducción propia). De hecho, para Peirce (1994), la misma idea de moralidad estaría fundada en la identificación del individuo con la comunidad de la que es miembro: “Ser un hombre moral es obedecer las máximas tradicionales de tu comunidad sin vacilación o discusión” (PEIRCE, 1994, CP 1.666, traducción propia). Es por esto que la ética, que consiste en razonar sobre una explicación de moralidad se compone, sugiere Peirce (1994), de la misma sustancia de la inmoralidad.

En su máxima expresión, la empatía entre los miembros de un barrio, pueblo o una comunidad llegaría al punto de constituir una «personalidad colectiva» (PEIRCE, 1994, CP 6.307). Incluso, en cuanto a los métodos para fijar una creencia, la tenacidad en el punto de vista individual encontraría resistencia en el impulso social. La evidencia de que otros individuos piensan de modo diferente, y de que sus opiniones son tan válidas como las de uno, puede hacer tambalear la confianza en las propias creencias. Para Peirce (1994), la concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro ser humano puede ser equivalente al propio, emana de un impulso que es vital para supervivencia de la especie humana: “A menos que nos hagamos ermitaños, inevitablemente tenemos que influenciar mutuamente nuestras opiniones (*influence each other's opinions*); por lo que el problema deviene en cómo fijar creencias, no meramente en el individuo, sino en la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.378, traducción propia).

En sintonía, la denominada Teoría Social de la Lógica de Peirce implica “la necesidad lógica de la completa auto-identificación (*self-identification*) de los intereses de uno mismo con los de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 5.356, traducción propia). Conforme a los postulados de esta teoría, la perfección ideal del conocimiento por la que la realidad se constituye debe, en consecuencia, pertenecer a una comunidad en la que esta identificación sea completa. No obstante, resulta claro que tal identificación exhaustiva es una «idea reguladora» que nunca se alcanza en la práctica.

Además, como la entiende Peirce (1994), la lógica social se funda a fin de cuentas en sentimientos. El individuo solo puede basar sus actos racionalmente sobre la esperanza de éxito (*hope of success*): “Por lo tanto este sentimiento es rígidamente demandado por lógica” (PEIRCE, 1994, CP 5.357, traducción propia). Todo razonamiento lógico se asentaría en tres sentimientos que Peirce (1994) identifica con las tres virtudes teologales: caridad, fe y esperanza. Aunque resulte extraño, estos sentimientos serían requisitos indispensables de la lógica: “el interés en una comunidad indefinida, el reconocimiento de este interés siendo hecho supremo, y la esperanza en la continuidad ilimitada de la actividad intelectual” (PEIRCE, 1994, CP 2.655, traducción propia). En efecto, si se considera que la lógica depende de un mero esfuerzo por escapar a la duda, puesto que termina en una acción, debe comenzar en una emoción. Y ese afecto tiene un carácter social. Peirce (1994) aclara que la perseverancia en la persecución del propio deseo es una cosa diferente del egoísmo, pero que requiere para ser razonable la identificación de los propios intereses con lo de una comunidad ilimitada:

No puedo ver sino una solución para esto. Me parece que somos conducidos a esto, que la lógica requiere inexorablemente que nuestros intereses no sean limitados. No deben detenerse en nuestro propio destino, sino abrazar a toda la comunidad. Esta comunidad, nuevamente, no debe ser limitada, sino que debe extenderse a todas las razas de seres con los cuales podemos entrar en relación intelectual inmediata o mediata. Debe llegar, aunque vagamente, más allá de esta era geológica, más allá de todas las fronteras. Aquel que no sacrificaría su propia alma para salvar al mundo entero, es, según me parece, ilógico en sus inferencias, colectivamente. La lógica se arraiga en el principio social (PEIRCE, 1994, cp 2.654, traducción propia).

Podemos ver que para Peirce como para Spinoza, la comunidad se comprende como una composición humana – aunque en ambos casos en consonancia con la naturaleza – en donde se define la verdad o felicidad de los pensamientos y acciones. La comunidad es entendida por ambos pensadores,

no como algo dado, cristalizado, sino como una elaboración activa, constante, que actualiza la posible conveniencia, comunicación y consenso entre los hombres, en la búsqueda por alcanzar la realización de sus potencias o propósitos; el *conatus* o tendencia a perseverar en el ser, de acuerdo a la terminología spinozista.

Supuesto lo anterior y concibiendo el «hacer comunidad» como un proceso humanamente activo, socio-históricamente situado, aunque potencialmente indefinido en el tiempo, direccionado por deseos o propósitos susceptibles de conciencia en cierta medida pero en gran parte inconscientes, el concepto de comunicación que dé cuenta de la producción de comunidad no puede reducirse a una transmisión lineal unidireccional de un contenido consciente abstracto, de una fuente a un destinatario, según el modelo informático de Shannon y Weaver (BECH, 2011) o entre un destinador y un destinatario, según el clásico modelo de los factores y funciones del lenguaje expuesto por Jakobson en su conferencia sobre “Lingüística y Poética” (1960).

Ya sobre la base de este esquema, mediante una crítica y reformulación, Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997) sostuvo la necesidad de atender tanto del lado del emisor que codifica el mensaje como del receptor que lo decodifica, a las competencias lingüísticas y paralingüísticas, ideológicas y culturales, determinaciones «psi», restricciones del universo del discurso y modelo de producción; además de especificar lo que se entiende por canal y referente del proceso comunicativo. En concordancia con este esfuerzo por complejizar nuestro concepto, aquello que entendemos por «comunicar», estimamos que el recurso a los aportes teóricos de Peirce y Spinoza puede ser de gran valía.

SPINOZA. COMUNICAR, CONVENIR, CONSENSUAR

En la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Baruch Spinoza (2004) expuso claramente, según su concepción, que ninguna cosa singular y determinada puede existir como un absoluto en sí, sino relacionalmente, mediante

una causa que la determine a existir u obrar. Así lo enunciaba en la proposición XIII de la primera parte de su obra:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito (SPINOZA, 2004, p. 64).

Todo existente en acto, la «Naturaleza naturada», todo aquello que, en virtud de la naturaleza divina, “está determinado a existir y obrar de determinada manera” (SPINOZA, 2004, p. 65), existe de modo relacional, y en tanto comunica causalmente sus cualidades distintivas; específicamente, en cuanto a los cuerpos simples, su movimiento y reposo, rapidez y lentitud. En otro grado de composición de relaciones entre cuerpos, Spinoza (2004) entendía que la comunicación de sus movimientos entre aquellos cuerpos simples, según una cierta relación, y en la medida que “cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto” (SPINOZA, 2004, p.86), determina la plasmación de un cuerpo o individuo compuesto:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (SPINOZA, 2004, p. 102).

Así, la comunicación entre sus partes componentes, es lo que determina, da cuerpo y articula el cuerpo de un individuo compuesto. Esta comunicación, de acuerdo a la doctrina spinozista, puede tener distintos caracteres, según que aquello comunicado sea el movimiento y velocidad entre los

cuerpos, lo que se denomina «convenir», o los pensamientos y acciones, el llamado «consenso». También debería comprenderse en esta serie a la «concordia», la adecuación potencialmente posible de cuerpos e ideas de los seres humanos en la vida común. Según Stefano Visentin, en Spinoza, el acto de convenir designa:

Una tendencia natural, presente en toda realidad corpórea, a agregarse con otros elementos que comparten con ella algunas características. Referido a los individuos humanos, el mecanismo de la *convenientia* indica la producción de un movimiento compositivo generado por un sentimiento o pasión común, similar a aquel con el que los cuerpos fluidos se asocian en una unidad inestable y mutable, pero sin embargo capaz de producir efectos, y por lo tanto dotada de una propia individualidad (VISENTIN, 2011, p. 37).

Sería en el seno del que Spinoza concibiera como el Estado Democrático, aquel que detenta toda la multitud, caracterizado por el derecho común, la igualdad absoluta de todos los individuos y su participación en los mecanismos de toma de decisiones, que se daría un proceso continuamente renovado, por el cual:

de la *convenientia* – movimiento originario de una pluralidad de singularidades hacia la constitución de un individuo múltiple- a través del *consensus* – es decir, la estabilización y el reforzamiento de los derechos comunes en las leyes del Estado- se llega finalmente a la concordia, que es circulación de afectos activos de la multitud, en vistas del potenciamiento de cada *ingenium singular* (VISENTIN, 2011, p. 84).

En el TTP, Spinoza (2014) define a la democracia como aquella: “Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden” (TTP, Capítulo XVI, p.244). La forma democrática de gobierno es considerada la más natural y la más próxima a la libertad que la naturaleza otorga a todos los hombres. Sostiene Spinoza (2014) que en este tipo de gobierno nadie transfiere a otro su derecho natural al extremo de perder su facultad de deliberar, sino que este poder concierne a la mayoría

la sociedad de la que el individuo participa, de tal modo que todos quedan iguales como fuera en el estado de naturaleza. Pasando del «compendio de física» de la segunda parte de la *Ética* al plano de las composiciones humanas como se examinan en el TP, es decir, desplazándose de la ontología a la política, la forma democrática de gobierno, que habilita la máxima unión de individuos, es la que detenta más potencia y por lo tanto más derecho y más realidad:

Si dos simultáneamente se reúnen y unen fuerzas, conjuntamente pueden más, y consecuentemente tienen conjuntamente más derecho sobre la naturaleza, que uno y otro solos; y cuanto más hayan unido sus vínculos de este modo, tanto más todos simultáneamente tendrán más derecho (SPINOZA, 2004, tp, Capítulo ii, p. 358).

Mientras más ciudadanos admite más potente es un estado y mayor es su derecho. Por lo cual el logro del consenso o entendimiento mutuo entre los mismos es vital para asegurar su conservación.

La posibilidad de entendimiento entre los seres humanos se asentaría, al entender de Spinoza, en un mecanismo imaginativo compartido, que él denominara «imitación afectiva» (*imitatio affectuum*). De acuerdo a Stefano Visentin, este mecanismo expresaría: “La tendencia presente en cada hombre a generar lazos asociativos, sobre la base de la percepción de la propia semejanza con los otros” (VISENTIN, 2011, pp. 23-4). Por su parte, Spinoza (2004) clarificaba el funcionamiento de la imitación afectiva en la demostración a la proposición XXVII de la parte tercera de la *Ética*, titulada “Del Origen y Naturaleza de los Afectos”:

Si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y de esta suerte, en virtud de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo (SPINOZA, 2004, p. 165).

Encontramos, a la sazón, que este mecanismo actuante en el plano imaginario puede propiciar de forma inconsciente un lazo entre los seres humanos, que es posible refrendar en la teoría psicoanalítica.¹ Por su parte, Peirce (1994) considera que la posibilidad de «ponerse en los zapatos» de otra persona es indispensable para que el ser humano pueda examinar sus actos y pensamientos desde la perspectiva de los demás y así descubrir sus propios errores y puntos ciegos. Peirce (1994) le asigna un nombre a tal mecanismo: “Yo llamo a este ponerse uno mismo en el lugar del otro, retroconsciencia (*retroconsciousness*)” (PEIRCE, 1994, CP 1.586, traducción propia).

Ahora bien, volviendo a Spinoza, lo que de acuerdo a su doctrina se entiende por comunicación, no puede entenderse como una homogenización y masificación en el sentido de indiscriminación entre las partes de un todo, sino como un proceso transindividual, en términos de Étienne Balibar (2009), por el cual convienen individuos simples en individuos relativamente más complejos. En su conferencia designada “Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad” Balibar declaraba que la ontología de Spinoza puede ser definida: “como una ontología «relacional», *i.e.* una teoría general de la comunicación, desde la cual las diferentes formas de la vida imaginaria y racional incluida la vida política, podrían ser derivadas” (BALIBAR, 2009, p. 15).

1 Aludimos al funcionamiento de la identificación yoica descrito por Freud (1921/1992) en “Psicología de las masas y análisis del yo”. Específicamente, al tercer modo de identificación, que “puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse con una persona” (p.101), respecto a la cual el sujeto pueda o quiera ponerse en la misma situación. Este mecanismo, según Freud (1921/1992) lo precisara, actuaría cuando “uno de los «yo» ha percibido en el otro una importante analogía en un punto” (p.101), creando una identificación en el mismo punto. Jacques Lacan (1949/2003), con posterioridad a Freud, mostraría la importancia fundante de este mecanismo para la constitución del aparato psíquico, específicamente en su reconocida conferencia sobre el “Estadio del espejo como formador de la función del yo [je]”, donde señalaba que: “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imagen del semejante [...] la dialéctica que desde entonces liga al yo [je] con situaciones socialmente elaboradas” (p.91).

Con respecto al concepto de comunicación, Balibar (2009) advertía la necesidad de combinar en él tres ideas claves: Uno, en la filosofía de Spinoza los múltiples individuos, diferentes y causalmente dependientes, son la forma de existencia actual de la sustancia, es decir, todo lo que existe en la Naturaleza son individuos compuestos por relaciones y causalmente relacionados con otros individuos. Dos, todo individuo es una unidad, lo que implica que siempre se halla compuesto de muchas partes, y no admite ser pensado como un átomo, físico o espiritual, y tampoco puede concebirse como una materia dada o forma perfecta, sino en tanto efecto de un proceso general y flexible de individuación por el cual se distingue del ambiente, e individualización por el que se diferencia de los otros individuos. Tres, finalmente:

Como no son “dados”, los individuos son contruidos (o producidos); y como no son “perfectos” en un sentido último, son activos, o productivos. Pero su construcción implica siempre, además de su actividad, una previa, original conexión con otros individuos, no sólo una reciproca adaptación del individuo y su entorno, o del “interior” y el “exterior”, sino más bien procesos de individuación e individualización recíprocos e interconectados o interdependientes (BALIBAR, 2009, pp.17-8).

A partir de estas precisiones de Balibar, la comunicación puede entenderse en clave spinozista como un proceso activo de individuación, que no opera una reducción las partes a un todo – de ahí el concepto de transindividualidad –, sino que apoyado en la individualización o diferenciación de las partes, los individuos componentes, produce individuos compuestos, capaces de establecer una comunidad sobre la base de la multiplicidad.

PEIRCE. LA COMUNIDAD EN BUSCA DE LA VERDAD

Charles S. Peirce no creía ni en las certezas de la conciencia aislada ni en la verdad dada en las intuiciones. Según su concepción, todo conocimiento deviene de un signo o conocimiento previo y es potencialmente cuestionable, falible, por la generación de futuros interpretantes. El signo obtiene su significado, tal

como lo entendía Peirce, no de una esencia autodefinida, sino de sus relaciones con un objeto, cuyo lugar ocupa en el proceso semiótico (*standing for*), y de un interpretante para el cual lo representa (*standing to*). En el texto que fuera designado “El icono, el índice y el símbolo”, Peirce (1893-1903/2005) aportaba la siguiente definición de signo:

Algo que hace que alguna otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al que él mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, el interpretante llegando a ser a su vez un signo, y así hasta el infinito (PEIRCE, 2005, p.12).

Así como Spinoza afirmara que cada cosa singular es apodícticamente determinada a existir y obrar por relaciones de causalidad *ad infinitum*, Peirce sostendría que cada signo es determinado a representar un objeto para un interpretante, en un proceso causal de semiosis potencialmente infinito. Este proceso semiótico, que Peirce buscó definir en términos lógico-formales universales, sin embargo, supone respecto a sus intérpretes humanos relaciones de comunicación y discusión, en cuanto a su significado último. Y así como los individuos simples, en Spinoza, se ven movidos para su preservación a reunirse en individuos compuestos – según Gilles Deleuze (2008) lo verdadero en Spinoza es homologable a la composición de relaciones –, en Peirce (1868/1988), la existencia separada de cada hombre “se manifiesta por la ignorancia y el error” (PEIRCE, 1988, p.16), y para alcanzar la verdad, o al menos direccionarse racionalmente hacia ella, los individuos deben implicarse y cooperar, como investigadores, en una misma comunidad.

Según Marinés Bayas (2008), no asombra que en la obra de Peirce la noción de comunidad ocupe un lugar central, ya que en su filosofía dicha noción se encuentra estrechamente ligada a la de verdad, y es comunitariamente como esta se alcanzaría. El aislamiento, el error, lo irracional y lo irreal, forman una serie de términos equivalentes en los escritos de Peirce; mientras que la comunicación, la verdad, lo racional y la realidad forman un conjunto de valores mutuamente implicados, comprendidos en su idea de comunidad. En “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, escribía Peirce (1868/1988):

Lo real, pues, es aquello a lo que, más pronto o más tarde aboca la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos. Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de COMUNIDAD, sin límites definidos y susceptible de un crecimiento indefinido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cognición -la real y la irreal- constan de aquellas que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de aquellas que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando (PEIRCE, 1988, p. 28).

Para Peirce (1868/1988), lo que algo es realmente solo puede llegar a conocerse finalmente en el estado ideal de información completa, por lo que la realidad dependería de la «decisión última» de la comunidad. La misma existencia del pensamiento responde a su dirección hacia un pensamiento futuro idéntico, aunque más desarrollado, es decir que tiene solo una existencia potencial supeditada al pensamiento futuro de la comunidad. Así que la conclusión de este pensamiento “debería ser independiente de las limitaciones individuales, independiente del capricho, de la tiranía y de los accidentes de la situación” (PEIRCE, 1994, CP 7.316, traducción propia). Esta concepción es compatible con el alegato de Spinoza (2014) de que “en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo” (SPINOZA, 2014, TTP, Capítulo XVI, p. 245). Especialmente, en tanto los gobiernos democráticos tienen por fin y fundamento evitar los apetitos desbordados y contener a los hombres dentro de los límites de la razón, de modo que puedan vivir pacífica y concordemente.

Por otra parte, en la potencial sanción comunitaria de la verdad se asienta la crítica de Peirce (1868/1988) al método cartesiano, ya que considera pernicioso convertir a los individuos en su singularidad en jueces absolutos de la verdad: “Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, por la *comunidad* de los filósofos” (PEIRCE, 1988, p. 2). Expresamente, Peirce afirma:

“mi teoría de la realidad, a saber, que la realidad es la reacción dinámica de ciertas formas sobre la mente de la comunidad, es una explicación propuesta de la existencia en general” (PEIRCE, 1994, CP 6.612, traducción propia). De conformidad con dicha teoría, la realidad consiste en “el acuerdo al que eventualmente toda la comunidad pueda llegar” (PEIRCE, 1994, CP 5.331, traducción propia), de modo que hace a toda realidad algo constituido por un evento indefinidamente futuro.

Este proceso asintótico de acercamiento a la verdad, al interpretante final del objeto dinámico, supondría a su vez un proceso de investigación incesante, en cuyo transcurso los miembros de la comunidad mantuvieran una intensa intercomunicación, cooperaran en sus estudios, ayudándose y estimulándose mutuamente, al punto que estarían “completamente informados uno de las ideas del otro y del lenguaje que este hablara y se sentirían como hermanos” (PEIRCE, 1905/1996, p.2). Y si bien Peirce asimilara el funcionamiento ideal de la ciencia al modo comunitario de colaboración, este último no se reduciría a la vida académica y al hacer especializado de los científicos, “sino que el concepto abarca a todos los seres capaces de razonar, actuales, posibles y futuros” (BAYAS, 2008, p. 3). En efecto, para Peirce la verdad no se limita a la raza humana, “sino que se extiende a toda la comunión de mentes a la que pertenecemos, incluyendo probablemente algunas cuyos sentidos son diferentes de los nuestros” (PEIRCE, 1994, CP 8.13, traducción propia).

La comunicación que mediaría este esfuerzo investigativo común no podría reducirse a una transmisión instrumental de información, sino que además implicaría, como sugiriera Peirce, la formación de un lazo afectivo entre los investigadores, asentado en la posibilidad de imaginarse cada quien en el lugar del otro. Vemos así que el modelo semiótico triádico propuesto por Peirce permite complejizar aquello que entendemos por comunicación, como también aquello que consideramos que es por su mediación comunicado. Pues lo puesto en común en el proceso comunicativo no se reduce a razones, sino que abarca asimismo afectos e imaginaciones. Y esta capacidad de comunicar, según el modelo peirceano, encuentra sus condiciones de posibilidad en

la estructura y función del signo, en cuanto el signo estaría conformado de tal forma que podría determinar igualmente una semejanza, una indicación o una convención. Según cuál sea la función predominante en cada signo, siguiendo esa secuencia, acordamos denominarlos icono, índice y símbolo. En su artículo “¿Qué es un signo?” Peirce (1894/1999) compendia en un párrafo las cualidades de estos tres tipos de signos:

Hay tres clases de signos. En primer lugar, hay semejanzas o iconos; que sirven para transmitir ideas de las cosas que representan simplemente imitándolas. En segundo lugar, hay indicaciones o índices; que muestran algo sobre las cosas por estar físicamente conectados con ellas. Tal es un poste indicador, que indica la carretera a seguir, o un pronombre relativo, que está situado justo después del nombre de la cosa que pretende denotar, o una exclamación vocativa, como “¡Eh! ¡Oye!”, que actúa sobre los nervios de la persona a la que se dirige y la obliga a prestar atención. En tercer lugar, hay símbolos, o signos generales, que han sido asociados con su significado por el uso. Tales son la mayor parte de las palabras, y las frases, y el discurso, y los libros, y las bibliotecas (PEIRCE, 1999, p. 3).

En correlación, partiendo de la teoría del vestigio o traza desarrollada en la *Ética*, puntualmente en las proposiciones XVII y XVIII de la segunda parte, que habilita a hablar en sentido estricto de la semiótica de Spinoza², es posible esbozar distinciones análogas.

El vestigio es determinado por un cuerpo exterior que afectara el cuerpo humano, es decir, antes que nada, afirma que ha existido un contacto, una impresión, y es en ese sentido un indicio de la existencia de ese otro cuerpo. No obstante, es asimismo una afección que a causa de la acción espontánea del cuerpo humano (cuyo circuito una vez alterado opera con una suerte de inercia) deviene independiente de la presencia en acto del cuerpo externo: *i.e.* una imagen icónica. Pero, además, la mente humana pasa usualmente del

2 Cf. *La semiótica de Spinoza*, de Lorenzo Vinciguerra (2020), en particular el “Capítulo I. La traza” y el “Capítulo VI. El signo”, donde se evidencia la proximidad entre la concepción spinozista y la semiótica triádica de Peirce.

pensamiento de una cosa al de otra que no guarda ninguna semejanza con la primera:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo pomum, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz pomum mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por costumbre, en los respectivos cuerpos (SPINOZA, 2004, p. 110).

De modo que cada ser humano -agreguemos, según su pertenencia a una determinada comunidad lingüística- pasará de un pensamiento a otro, según se haya acostumbrado a unir y encadenar las imágenes de las cosas de un modo determinado. Esta conexión convencional de pensamientos define, en términos peirceanos, a los símbolos o signos generales.

Retomando el problema de la comunicación a la vista de estas distinciones, es posible pensar que las relaciones comunicativas acontecen de forma irreflexiva a nivel de los afectos: índices corporales involuntarios que determinan interpretantes a nivel inconsciente, *exempli gratia*: una sonrisa, rubor facial, un estremecimiento espontáneo, conformando relaciones al modo del «convenir» spinozista. También que se producen de forma más o menos deliberada a nivel de las imágenes en íconos, mímicas, imitaciones o representaciones estéticas, y de las razones, formuladas en palabras, frases y discursos, componiendo vínculos al modo del «consensuar» referido por Spinoza. Ahora bien, para comprender cómo sería posible poner en relación esos cuerpos afectados con las razones y argumentos expuestos por los seres humanos en el proceso de «concordar», se hace necesario discernir la función aglutinante que respecto a ellos cumple la imaginación.

La imaginación (la primeridad, la cualidad, lo icónico) posibilita un proceso gracias al cual, partiendo de la percepción de semejanzas en otro ser humano, podemos ponernos en su lugar, llegando a experimentar senti-

mientos similares y concebir razones análogas. Este proceso sería designado «imitación afectiva» por Spinoza y definido de forma semejante por Peirce, quien lo denominara «retroconsciencia». Este mecanismo, como lo muestra Andacht, nos “pone en contacto imaginativo con la alteridad, con el otro” (ANDACHT, 2008, p. 16); en él residiría el posibilismo de la primeridad en tanto “elemento que nos permita imaginarnos otros, y abandonar la excesiva constrictión de una solitaria y claustrofóbica identidad” (ANDACHT, 2008, p. 12), entrando a su vez con aquellos en una “comunidad imaginativa e imaginaria” (ANDACHT, 2008, p. 24). Queda así expuesta la importancia de la imaginación en los procesos comunicativos que permiten tanto la diferenciación progresiva de la propia identidad³, como la comprensión de los otros seres humanos:

La imaginación es un componente clave de nuestro self o proceso identitario concebido como un signo en desarrollo continuo, cuyo incremento en complejidad y en capacidad de comprensión de los otros y de nosotros mismos ocurre mediante encuentros comunicacionales (ANDACHT, 2008, p. 5).

A partir de procesos comunicativos que implican una capacidad afectiva, imaginante y racional, cada individuo opera su individuación respecto del entorno, e individualización en relación a los otros individuos:

Quienes nosotros somos sólo lo aprendemos en ese trajín semiótico, en el itinerario interminable de los signos por el camino de la auto-interpretación y de los encuentros materiales o imaginados con el Otro. Eso es siempre un riesgo y una oportunidad para el descubrimiento del mundo y de nosotros mismos (ANDACHT y MICHEL, 2010).

3 Al respecto, para Peirce (1994): “Esta referencia al futuro es un elemento esencial de la personalidad. Si el fin de una persona fuera ya explícito, no habría espacio para el desarrollo, el crecimiento, para la vida; y en consecuencia no habría personalidad” (PEIRCE, 1994, CP 6.157, traducción propia).

Finalmente, en el proceso activo de comunicación es donde los sujetos procuran alcanzar la verdad que los defina. Una verdad que no se afirma en convenciones pretéritas, sino que se atisba en el horizonte de un camino comunitariamente recorrido. Una verdad siempre puesta en entredicho por el paso del tiempo, pues en el tiempo los hombres producen incesantemente nuevas interpretaciones, reconsiderando, resignificando y lanzando siempre hacia el futuro la piedra de toque de una verdad definitiva. ¿Qué sería la verdad entonces, según se desprende de Peirce y en concordancia con lo que Spinoza entendía por verdadero? Retomamos en este sitio los pensamientos expresados por Jürgen Habermas en su artículo titulado “Charles S. Peirce sobre comunicación”:

En el ámbito del saber argumentativamente comprobado nos hemos tornado conscientes de la falibilidad de cualquier evidencia. Para atribuirnos, sin embargo, la verdad, necesitamos del punto de referencia compensatorio que representa la opinión final. Verdaderas son aquellas afirmaciones que en el horizonte de una comunidad indefinida de comunicación volverían a confirmarse una y otra vez (HABERMAS, 1996, p. 12).

Así, de acuerdo a Peirce lo real solo existe en virtud del acto de pensamiento por el que es conocido, pero ese pensamiento no es arbitrario o accidental, relativo a una idiosincrasia particular, “sino uno que se sostendrá en la opinión final” (PEIRCE, 1994, CP 8.14, traducción propia). Como apuntamos, a partir de su teoría de la realidad social, se desprende que este pensamiento tiene miras más amplias que el punto de vista individual: “lo real es la idea en la que la comunidad finalmente se asienta” (PEIRCE, 1994, CP 6.610, traducción propia). La cuestión residiría en si el género humano tiene una existencia salvo la que se reduce al individuo, si es que existe algo con más dignidad, valor e importancia que la felicidad, las aspiraciones y la vida individuales. Al respecto, Peirce afirma que el asunto práctico más fundamental para la vida pública es: “Si los hombres realmente tienen algo en común, por lo que la comunidad

ha de ser considerada como un fin en sí misma” (PEIRCE, 1994, CP 8.38, traducción propia), y en ese caso, cuál es el valor relativo de ambos factores.

Si bien, al cabo, para Peirce el fin último del hombre descansaría en una vaga personificación de la comunidad al tiempo que contemplaría un estado definitivo de las cosas como el *summum bonum*. “Esto es, su corazón estaría consagrado al bienestar y seguridad de la comunidad” (PEIRCE, 1994, CP 1.588, traducción propia). El hombre que pensara lógicamente, así como el que actuara éticamente, concordarían en la conveniencia de priorizar el bien común sobre el exclusivamente individual; esto se desprende de la teoría peirceana con la misma necesidad lógica con que se demuestra *more geometrico* la ética spinozista. El bien común es condición del bien supremo personal, por lo que prima tanto ética como lógicamente sobre los intereses individuales.

CONCLUSIÓN

Procuramos en este artículo dar cuenta de una posible articulación entre las teorías de Peirce y Spinoza, en particular, al respecto de sus nociones de comunidad y comunicación. Consideramos adecuado, en un primer momento, criticar una concepción del contrato social que lo entiende como un producto cristalizado, originado en un pasado mítico. Las relaciones comunitarias subsisten en la vida social, el componente afectivo e irracional tiñe las evaluaciones racionales, y, a fin de cuentas, es el apuntalamiento fiduciario que soporta cualquier inferencia lógica. La comunidad se compone mediante procesos recurrentes de comunicación, efectuados con distintas gradaciones de consciencia o inconsciencia, con la materia de signos o vestigios que funcionan como impresiones, imágenes o figuras convencionales. La realidad, la verdad y lo racional se definen por referencia a la confianza racionalmente infundada *a priori*, en una comunidad potencialmente ilimitada en la que acabaría recayendo la sanción del interpretante final del proceso semiótico. El convenir, el consenso y la concordia entre los seres humanos, son efectos inestables de un

«hacer en común» que se renueva tantas veces como exigen los *conatus* singulares, que no cesan de insistir en dirección a su realización al interior de la constitución social de la vida.

COMUNIDADE E COMUNICAÇÃO: UM ENCONTRO POSSÍVEL ENTRE PEIRCE E ESPINOSA

RESUMO: Diante do significado de comunidade que a considera uma essência dada, massificada e homogênea, buscamos reconstruir outra concepção de comunidade que a entende como uma produção recursiva por meio de um processo de comunicação em diferentes registros entre seus membros. Uma comunicação que, ao construir a composição humana, preserva a potência singular de cada corpo componente. Para tanto, recuperamos a noção espinosista da comunidade como um indivíduo composto pelo mecanismo de *imitatio affectuum* e processos de concordância, consenso e acordo. Assumimos também, em interligação, as propostas peircianas sobre a comunidade constituída em busca de um crescimento indefinido do conhecimento, através da cooperação e comunicação de todos os seus membros. Veremos, ao final, que tanto a existência individual quanto a realidade social requerem, como pré-condição e princípio ativo, um processo interativo de comunicação, um «fazer comunidade» constantemente renovado.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade, comunicação, cooperação, associação, filosofia política, semiótica.

COMMUNITY AND COMMUNICATION: A POSSIBLE ENCOUNTER BETWEEN PEIRCE AND SPINOZA

ABSTRACT: Faced with the acceptance of community as a given, massified and homogeneous essence, in this article we seek to reconstruct another conception of it as a recursive production through a process of communication in different registers among its members. A communication that, while building the human composition, preserves the singular power of each component

body. To this end, we recover the Spinozist notion of the community as an individual composed by the mechanism of *imitatio affectuum* and processes of agreeing, consensus and agreement. We also take up, in interconnection, the Peircean proposals about the community established in search of an indefinite growth of knowledge, through the cooperation and communication of all its members. We will see, in the end, that both individual existence and social reality require, as a precondition and active principle, an iterative process of communication, an assiduously renewed «making community».

KEYWORDS: Community; Communication; Cooperation; Association; Political philosophy; Semiotics.

REFERÊNCIAS

- ANDACHT, F. (2003). Joseph Ransdell entrevistado por F. Andacht. *De Signis*, Barcelona, n. 4, pp. 221-234.
- _____. (2013). ¿Qué puede aportar la semiótica triádica al estudio de la comunicación mediática? In: *Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica*, São Paulo, n. 25, pp. 24-37.
- _____. (2008). Self y creatividad en el pragmatismo de C.S. Peirce: la incidencia del instante presente en la conducta. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 12, n. 40, pp. 39-65. <http://www.unav.es/gep/AndachtUtopia.html>.
- ANDACHT, F. y MICHEL, M. (2010). La Representación de la Identidad como Proceso Semiótico en Peirce. In: *De Signis*, Buenos Aires, n.15. pp. 91-100.
- BALIBAR, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- BAYAS, M. (2008). La noción de comunidad en C.S. Peirce. In: III Jornadas “Peirce en la Argentina”. <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentina-Bayas.html>.
- BECH, J.A. (2011). Los modelos de comunicación y los límites del estructu-

- ralismo. In: *Derecho a Comunicar: Revista científica de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información*. México, Distrito Federal, n. 2, pp. 13-35.
- DELEUZE, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- FREUD, S. (1921/1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, vol.18, pp. 63-136.
- FLISFISCH, M.I. y GIANNINI, H. Introducción y notas. En: SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Barcelona: Gredos.
- HABERMAS, J. (1996). *Textos y Contextos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- JAKOBSON, R. (1960). *Lingüística y Poética*.
<https://www.textosenlinea.com.ar/academicos/Jakobson%20-%20Linguistica%20y%20poetica.pdf>
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1997). *La enunciación: de la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial S.A.
- LACAN, J. (1949/2003). *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)*. In: *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, pp. 86-93.
- PEIRCE, C. S. (1893-1903/2005). *El icono, el índice y el símbolo*. Traducción al castellano de Sara Barrena. CP 2.274-309. <https://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>
- PEIRCE, C. S. (1894/1999). ¿Qué es un signo? Traducción castellana de Uxía Rivas. CP 2.281, 285 y 297-302. <https://www.unav.es/gep/Signo.html>
- PEIRCE, C. S. (1968/1988). *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*. Traducción al castellano y notas de José Vericat. CP 5.264-317. <https://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html>
- PEIRCE, C. S. (1905/1996). *La naturaleza de la ciencia*. Traducción castellana de Sara Barrena. MS 1334. <https://www.unav.es/gep/NaturalezaCiencia.html>
- PEIRCE, C. S. (1994). *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. En John Deely (intr.) Electronic Edition. Recuperado de: [142 CADERNOS ESPINOSANOS São Paulo n.47 jul-dez 2022](https://coloryse-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- miotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf
- ROUSSEAU, J.-J. (1999). *El contrato social o principios de derecho político*. España: Edicomunicación S.A.
- SHAPIRO, M. (2002). Aspects of a Neo-Peircean Linguistics: Language History as Linguistic Theory. In: *The Peirce Seminar Papers*, n.5, pp.108-125.
- SPINOZA, B. (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Biblioteca de Filosofía. Editora Nacional.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Traducción de Maria Isabel Flisfich y Humberto Giannini. Barcelona: Gredos.
- TATIÁN, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- VINCIGUERRA, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- VISENTIN, S. (2011). *El movimiento de la democracia: antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- WEBER, M. (1992). *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS CAPÍTULOS SOBRE A
ETERNIDADE, A UNIDADE, A IMENSIDÃO E A IMUTABILIDADE DE DEUS DA SEGUNDA PARTE DOS
PENSAMENTOS METAFÍSICOS DE ESPINOSA

Dani Barki Minkovicius¹

Doutorando,
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
danibmin@gmail.com

RESUMO: Pretendemos comentar os primeiros quatro capítulos da segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos* de Espinosa, dedicados, respectivamente, à eternidade, à unidade, à imensidão e à imutabilidade de Deus; sugerindo, ademais, uma leitura geral para a obra em questão como um todo. Procuramos, desse modo, investigar o sentido das demonstrações espinosanas nesses capítulos, propondo hipóteses para a estruturação delas bem como a, por vezes, insuficiência – justificada – de algumas delas, enfatizando, nisso tudo e dentre outros aspectos, o caráter polêmico da obra.

PALAVRAS-CHAVE: Eternidade, Unidade, Imensidão, Imutabilidade, Deus, Existência.

¹ Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, processo nº 2022/03691-3. Gostaria de expressar meus agradecimentos aos colegas e às colegas do Grupo de Estudos Espinosanos da USP.

Quando passamos da primeira à segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*², vemos Espinosa avançar do tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte geral da metafísica acerca do ente e suas afecções” (ESPINOSA, 2015, p. 197) – feito na Parte I, conforme lemos em sua abertura – ao tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte especial da metafísica acerca de Deus e seus atributos e da mente humana” (ESPINOSA, 2015, p. 221) – conforme lemos, agora, na abertura da Parte II. Cumpre, então, atentarmos antes de tudo a essa mudança, não só para compreender a especificidade da parte que se inicia em sua diferença com a precedente, mas também para compreender de que modo essa Parte II se organiza, o que ela visa, enfim, sua especificidade em si. É que os próprios termos escolhidos por Espinosa para apresentar essa parte dos CM são reveladores de alguns pontos que não podemos perder de vista – e que se esclarecem ainda mais se a eles somarmos a nota acrescida à tradução holandesa:

Nesta parte, a existência de Deus é explicada de maneira completamente diversa de como os homens comumente a entendem. De fato, confundem a existência de Deus com a sua própria; o que ocorre porque imaginam que Deus seja como um homem e não prestam atenção à verdadeira ideia de Deus que eles têm, ou ignoram completamente que a têm. Daí também deriva que não possam demonstrar nem conceber a existência de Deus, nem a priori, isto é, pela verdadeira definição de sua essência, nem a posteriori, a partir da ideia de Deus, na medida em que está em nós. Por isso devemos buscar mostrar nesta parte, tão claramente quanto possível, que a existência de Deus é inteiramente diferente da existência das coisas criadas (ESPINOSA, 2015, pp. 286-7).

Em primeiro lugar, na comparação entre ambas as partes, é manifesto que a primeira se dedica à metafísica geral, ao passo que a segunda, à metafísica especial. Todavia, essa clareza não nos deve bastar, pois, para além da inda-

2 *Cogitata Metaphysica*, daqui em diante referidos pela sigla CM. Utilizamos para as citações a tradução ao português presente na edição bilíngue da editora Autêntica, de 2015.

gação, legítima, sobre o que cada parte da metafísica significa, cabe a indagação mais estrita sobre o significado que Espinosa aqui confere a elas. Afinal, se tradicionalmente (isto é, segundo a tradição escolástica, herdeira de Aristóteles e madrinha de Descartes) a metafísica geral se ocupa do ser enquanto ser, dito pelos transcendentais conjuntos, e a metafísica especial, do ser não mais enquanto ser, mas determinado segundo as divisões dadas pelas categorias e definidas agora pelos transcendentais disjuntos, permanece como questão, ao estudo da metafísica especial, a que ela se refere, ou seja, qual é a correta divisão do ser.

Ao dividir o ser, procura-se defini-lo na particularidade de cada divisão; definição que é, portanto, a denominação que dá a conhecer o ente, naquilo que é próprio e essencial a ele; numa palavra, definição que é a da própria propriedade intrínseca do ente, dividido no que o especifica enquanto tal. Essas denominações são as afecções, que, ao ser já dividido, na tradição são os transcendentais disjuntos – ou, simplesmente, segundo a tradição, os transcendentais disjuntos são as afecções do ser já dividido, são propriedades intrínsecas do ente. Ora, se tradicionalmente temos os transcendentais disjuntos nos pares ser infinito/ser finito, ser perfeito/ser imperfeito, ser incriado/ser criado, ser necessário/ser possível, se, nesse sentido, o interesse da metafísica especial está nas afecções do ser assim dividido, importa colocarmos ao escrito de Espinosa a questão de quais são as afecções a serem tratadas, se estas são “transcendentais disjuntos”, e de que modo proceder nesse tratamento. Essa questão, enfim, retroage à divisão do ente, e se mostra uma questão não só de direito mas de fato, na medida em que na Parte I dos CM Espinosa inicia toda sua exposição insistindo no “quão inepta é aquela divisão pela qual se divide o ente em ente real e ente de razão; com efeito, dividem o ente em ente e não ente, ou em ente e modo de pensar” (ESPINOSA, 2015, CM I, I, p. 199). Ou seja, a divisão tradicional antes incorre no erro de confundir a natureza das coisas e o modo de conhecê-las; confusão, portanto, entre aquilo que é ente e aquilo que, na verdade, nem ente é (mas apenas modo de pensar ou imaginar – chamado de “ente de razão”). Seria o que Marilena Chaui salienta na *Nervura do Real I* (1999) como o *malum fundamentum* que sustenta a metafísica na escolásti-

ca até Descartes, e que Espinosa procura desfazer, explicitando-o ainda nesse começo dos CM, por exemplo:

Uma coisa, com efeito, é inquirir a natureza das coisas; outra, inquirir os modos pelos quais as coisas são por nós percebidas. Se o confundirmos, não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza; e mais, o que é muitíssimo pior, cairemos por causa disso em grandes erros, tal como aconteceu a muitos até hoje (ESPINOSA, 2015, cm, i, I, p. 201).

Não nos cabe aprofundar o sentido e as consequências do *malum fundamentum*,³ não obstante precisando esse ponto pela chave de leitura que ele nos dá à compreensão do texto espinosano. Pois, com ele, não apenas entendemos a recusa que Espinosa tem da divisão vulgar e dos transcendentais disjuntos, como entendemos várias passagens em que Espinosa explicita os equívocos dos autores com os quais dialoga.

Não se atentar à natureza mesma do ente, quando interessado em investigá-la, e assim fazer de meros modos de pensar entes, isso seria o engano a se evitar e a se criticar. A divisão do ente, a isso agora atento, deverá ser dada a partir, portanto, da própria natureza do ente, o que quer dizer que devemos nos voltar à sua própria definição ou descrição, qual seja, “tudo aquilo que, quando é clara e distintamente percebido, constatamos existir necessariamente ou pelo menos poder existir” (ESPINOSA, 2015, CM, I, I, p. 197), e da qual, enfim, “é fácil ver que cabe dividir o ente em ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve existência senão possível” (ESPINOSA, 2015, CM, I, I, p. 201). E, se vale notar que a imediata sequência dessa proposição é uma referência à divisão cartesiana entre substância e modo (ou seja, ambas essas noções tomadas não num sentido espinosano rigoroso que poderíamos querer encontrar desde já), Espinosa logo sublinha aquilo que de fato lhe interessa no momento: “Mas

3 Sobre isso, cf. e. g. CHAUI, 1999, pp. 376-80.

quero apenas que se note acerca dessa divisão que dizemos expressamente que o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente; pois o acidente nada é além de um modo de pensar, visto que denota somente uma relação” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 1, p. 201). Ou seja, talvez menos preocupado, nessa passagem, com o estatuto da *substância* em sentido próprio, e do *modo* em sentido próprio, e, nisso, com a diferença entre ambos, aquilo a que Espinosa parece nos chamar a atenção é a diferença, de ambos, com o *acidente*, este sim especificado como um modo de pensar, em oposição à substância e ao modo, que, independentemente de qualquer coisa, são entes. Enquanto modo de pensar, o acidente não diz respeito à natureza da coisa, senão extrinsecamente e como ente de razão; seja como for, é inepto a designar o ente na tarefa metafísica de investigar a natureza das coisas. Não custa observar: ainda aqui é um *mau fundamento* que sustentaria o contrário.

Essa retomada do primeiro capítulo da Parte I dos CM efetivamente importava apresentar porque é ela que está pressuposta no começo do primeiro capítulo agora da Parte II. Quando Espinosa inicia este capítulo II, 1 dizendo que “[j]á ensinamos anteriormente que nada se dá na natureza das coisas além de substâncias e seus modos; por isso não se deverá esperar que digamos aqui algo sobre formas substanciais e acidentes reais; tais coisas, com efeito, e outras da mesma farinha, são completamente ineptas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221), somos capazes de entender (i) a que momento anterior ele se refere, (ii) a importância de atentarmos à referência à “natureza das coisas”, (iii) o sentido da inépcia em se tratar, na investigação e, mesmo melhor dizendo, na divisão da natureza das coisas, de “formas substanciais e acidentes reais” e, no mais, (iv) o caráter de fato cartesiano da divisão, aqui, em substâncias (assim mesmo, no plural) e modos – e que se intensifica tal caráter ou tom cartesiano na sequência do capítulo, em que se diz que “dividimos as substâncias em dois gêneros supremos, a saber, a extensão e o pensamento, e o pensamento em criado, ou seja, a mente humana, e increado, ou seja, Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221). Chaui discute essa apresentação de “tonalidade cartesiana” desse capítulo II, 1, bem como as dificuldades ao próprio cartesianismo que essa apresentação, tal como feita por Espinosa, acarretaria, insistindo que tais estranhezas e

dificuldades antes se resolvem se – no que efetivamente esclarece, mas, nisso, invalida a noção de “substância criada” – juntarmos o que Espinosa diz sobre a ordem da Natureza no capítulo I, 3, de modo a introduzir sutilmente uma posição muito mais autoral que a “tonalidade cartesiana” poderia nos induzir (cf. CHAUI, 1999, pp. 400-2). A nosso turno, desse começo do capítulo II, 1, procuremos apenas enfatizar o que já dissemos: que “nada se dá na natureza das coisas além de substâncias e seus modos; por isso não se deverá esperar que digamos aqui algo sobre formas substanciais e acidentes reais”, e que tal afirmação nos remonta àquela, do capítulo I, 1, segundo a qual “o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente”, insistindo, enfim, no *mau fundamento* e, ao mesmo tempo, na correta divisão do ente.

Somos, assim, levados novamente ao início de nosso percurso, reencontrando o propósito da Parte II dos CM no tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte especial da metafísica acerca de Deus e seus atributos e da mente humana”. Entretanto, se, antes, havíamos deixado em suspenso a divisão do ente que nortearia a metafísica especial para Espinosa nesse escrito, na medida em que definiria as afecções a que se deveria voltar na investigação de cada ente, agora sabemos que a única divisão é aquela entre “ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve existência senão possível”. Mais uma vez, se essa divisão se replica naquela entre substância e modos, como talvez gostaríamos de antecipar conhecendo o porvir da filosofia espinosana, parece-nos ser mais prudente manter a cautela e procurar uma outra denominação mais segura à totalidade dos CM; no que mais uma excursão pela Parte I parece-nos oportuna. Dessa vez, são os capítulos I, 2 e I, 3 que interessam, na medida em que, pelo capítulo I, 2, aprendemos que “em Deus, a essência não se distingue da existência, já que esta não pode ser concebida sem aquela; nas demais coisas, em troca, a essência difere da existência, visto que pode ser concebida sem ela” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 2, p. 205); e, pelo capítulo I, 3, que

[e]m relação à essência, ficamos sabendo que Deus existe necessariamente, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência; a químera, por sua vez, em relação à contradição implicada em sua essência, não é capaz de existir. Em relação à causa, as coisas, por ex. as materiais, são ditas impossíveis ou necessárias, pois se nos voltamos apenas para a essência delas, podemos concebê-la clara e distintamente sem a existência, por conseguinte elas nunca podem existir pela força e necessidade da essência, mas apenas pela força da causa, a saber, de Deus, criador de todas as coisas (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207).

Ainda nos voltaremos a partes dessa exposição; porém, por ora, com as duas citações, podemos desde já assumir que a divisão do ente talvez sem prejuízo possa ser dita entre Deus e as coisas: aquele como o que por sua natureza existe necessariamente, ou cuja essência envolve existência; estas como aquilo cuja essência não envolve existência senão possível – e que, a bem da verdade, já vemos existir necessariamente pela causa. De qualquer modo, salientando a divisão como entre Deus e as coisas, podemos de novo retornar à Parte II e melhor entender o sentido da metafísica especial aqui operada: não mais referindo-se ao ente enquanto tal, e, a ele enquanto tal, suas afecções (como foi o caso da Parte I, dedicada à metafísica geral, e cujo texto de apresentação a isso explícita), mas referindo-se a “Deus e seus atributos” e à “mente humana”, esta sendo coisa criada. Em uma palavra: o ente já dividido, entre Deus e as coisas (criadas), entre aquilo cuja essência envolve existência necessária e aquilo cuja essência não envolve existência senão possível. Insistimos nessa precisão pois ela é mais uma chave de leitura imprescindível dos CM; ao formular corretamente, na primeira parte, a divisão do ente, sempre que, na segunda parte, Espinosa se referir a Deus, é a essa descrição correta que devemos remontar. O que, em outras palavras, quer dizer que as afecções divinas, para serem corretamente demonstradas, devem se referir a essa precisão; devem, portanto, se referir à essência mesma – e tão somente a ela – do ente a que define.

A afecção, afinal, e isso mesmo antes da divisão do ente (isto é, ainda na metafísica geral), não constitui a essência de um ente, “mas a define como aquilo que permite o conhecimento da essência ou existência de um ente. [...]”. Afecção é, portanto, propriedade, não é atributo em sentido pleno do concei-

to. E é propriedade intrínseca, pois só se distingue do ente por uma distinção de razão” (CHAUI, 1999, p. 399), ou, nas palavras de Espinosa: “as afecções do ente são alguns atributos sob os quais entendemos a essência ou a existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207).

Ora, o sentido da Parte II fica cada vez mais claro: ao tratar dos atributos de Deus, Espinosa estaria elucidando as afecções do ente enquanto aquele cuja essência envolve existência necessária. Note que, se no texto de abertura da Parte I encontramos a referência ao “ente e suas afecções”, no texto de abertura da Parte II já temos “Deus e seus atributos”, e ao longo de toda essa segunda parte a recorrência deixa de ser do termo *afecção*, e passa a ser do termo *atributo* – isso no que se refere a Deus; pois exceção é feita por exemplo ao falar da *duração*, que “é uma afecção da existência, mas não da essência das coisas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221). Ainda comentaremos essa passagem, mas enfatizamos essa sutil diferença no uso de *afecção* e *atributo*, talvez menos para apontar uma decisão absoluta por parte do autor, e mais para, apenas, salientar a quase ausência do primeiro termo nessa segunda parte, todavia presente na forma de *atributo*.⁴

4 A discussão sobre o sentido do que Espinosa chama nos CM de atributo exigiria talvez um estudo à parte. Pois, se parece seguro dizer que por atributo Espinosa aqui não se refere ao que ele chamará de atributo na *Ética*, fica a questão se sua significação seria estritamente cartesiana. Para Jaquet, por exemplo, esse seria o caso: “Spinoza, dans les Pensées métaphysiques, emploie le terme attribut dans son acception cartésienne” (JAQUET, 1997, p. 35). O que interessa a nós observar é que, ao salientar esse ponto, Jaquet justifica a filiação, aqui, de Espinosa a Descartes traçando a inspiração cartesiana ao artigo 56 dos Princípios da filosofia, que seria retomado por Espinosa e que “établit une équivalence entre les termes « mode », « qualité » et « attribut »” (JAQUET, 1997, p. 36). No que temos o que nos interessa: os atributos, sendo modos, não devem ser confundidos com os acidentes (lembrando que “o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente; pois o acidente nada é além de um modo de pensar, visto que denota somente uma relação”), os atributos sendo, portanto, propriedades intrínsecas, o que dá a entender “a essência ou existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão”, conforme vimos. Ainda sobre o sentido cartesiano do que Espinosa chama

Seja como for, os atributos (leia-se: as afecções) divinos deverão, para serem demonstrados, ser referidos à essência divina, ou seja, à essência que envolve existência necessária, e, por essa precisão dada pela divisão do ente, à existência divina, essa existência necessária pela essência. Dito de outro modo: se a afecção (no caso, o atributo) é a propriedade intrínseca, é a definição que dá a conhecer a essência do ente (de cada ente), se, ao mesmo tempo, a essência de cada ente se diferencia segundo a articulação necessária ou não com a existência, a afecção explicará não propriamente a essência, nem propriamente a existência, mas a articulação mesma entre ambas na medida em que, precisamente, explicará o tipo de existência que, afinal, é dado pela essência.⁵ É por isso, enfim, que Espinosa, na nota acrescida à tradução holandesa, e que reproduzimos no começo de nosso texto, enfatiza com veemência que o tema desta Parte II é a *existência* de Deus, sua especificidade e sua diferença com a *existência* das coisas criadas; é por isso, também, que volta e meia Espinosa diz “afecção da existência” e que, ao mesmo tempo, as afecções, como na descrição que demos do capítulo I, 3, “são alguns atributos sob os quais entendemos a essência *ou* a existência” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207, grifos nossos).

Aliás, para enfim concluirmos, por ora, o comentário a tal nota da tradução holandesa, ela revela mais uma possível chave de leitura da Parte II: ao enfatizar a confusão que comumente se faz entre a existência de Deus e a das coisas criadas, e a não atenção à verdadeira definição de Deus, explicitando o objetivo de esclarecer esses pontos, Espinosa mostra um interesse *polêmico* em seu escrito – polêmico, leia-se: de colocar em debate os equívocos tradicionais. Nesse sentido, o próprio texto de abertura (de ambas as partes, aliás) refere-se ao *vulgo*. Poderiam nos objetar que tudo isso era desde sempre evidente, que uma discussão como essa sobre o estatuto dos CM pouco acrescenta à sua interpretação, senão como uma informação já muito bem esclarecida por par-

de atributo nos CM, cf. também Jaquet (2005, pp. 134-5). Sobre a “fidelidade” (infel) de Espinosa à filosofia de Descartes em geral nos CM, cf., e. g., CHAUI, 1999, pp. 331 e ss.

⁵ Jaquet nos diz: “L’attribut est donc une propriété remarquable qui nous fait connaître la substance comme existante” (JAQUET, 2005, p. 135).

te dos comentadores. De fato, tudo isso é o caso; mas salientar esse aspecto do escrito não tem, por nós, aqui e agora, o propósito de apenas reforçar a história da filosofia que se move subterraneamente e trazer à luz os diálogos implícitos e pressupostos (na verdade, por motivos extrínsecos, nem seremos capazes de aqui e agora enveredar por tais caminhos⁶); antes intencionamos, com isso, destacar uma chave de leitura, talvez mais como hipótese, mas que parece se manter quando colocada à prova: procurar explicar os momentos aparentemente (ou, de fato, pela própria ponderação do autor) insatisfatórios de demonstrações ao longo da Parte II dos CM como existentes devido ao diálogo e interesse polêmico que eles visam, haja vista, exatamente, o que e a quem se presta esse escrito de Espinosa. Por vezes, o capítulo inteiro parece mais um escólio de uma demonstração geométrica do que uma demonstração mesma posta em ordem – uma tal demonstração rigorosa, isto é, que prova recorrendo tão somente à essência, por vezes parece surgir em nota acrescida à tradução holandesa.

Mas o primeiro atributo, o “principal atributo, a ser considerado antes de todos” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221), tem sim sua demonstração rigorosa dada no capítulo a ele dedicado: trata-se da eternidade, que enfim abre a Parte II dos CM. Dissemos, pois, que a eternidade é rigorosamente demonstrada, e que isso, dissemos mais acima, significa fazê-la decorrer apenas da definição da essência a que dá a entender. Não será por meio de uma outra afecção, nem, muito menos, de um ente de razão que Espinosa demonstrará a eternidade de

6 Um trabalho desse tipo foi feito por alguns comentadores, dos quais destacamos por ora ao menos dois principais: Freudenthal, que em seu estudo *Spinoza und die Scholastik, em Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, que retraça os possíveis diálogos de Espinosa com autores da escolástica, chegando inclusive a esquematizar referências e aproximações entre os CM e escritos de Suarez, Martini, Burgersdijck e Heereboord em uma tabela retomada por Appuhn (cf. 1964, p. 436); e Wolfson (1962), cuja obra *The Philosophy of Spinoza* tem como um dos seus horizontes esses diálogos com a escolástica, somados aos diálogos com a tradição hebraica e com a tradição árabe. Isso tudo, sem, é claro, mencionar a já referida obra de Chauí (1999), que nos serve de apoio primário, e os escritos de Coppens (2004) e de Jaquet (2005).

Deus, mas apenas por meio de sua própria existência necessária pela essência. Pois tal existência necessária pela essência significa que a “existência pertence à sua essência” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221), portanto, que há uma identidade entre existência e essência, assim dada pela necessidade. Essa identidade, no entanto, deve ser plenamente entendida, e é isso que o atributo eternidade vem realizar (lembramos que “as afecções do ente são alguns atributos sob os quais *entendemos* a essência ou a existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão” [ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207; sublinhado nosso]).⁷ Agora, para bem entender tal identidade, vale recorrer às palavras de Espinosa ainda na Parte I, quando este nos diz: “Em Deus, [...] cuja essência não se distingue de sua existência, a necessidade da essência também não se distingue da necessidade da existência” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 209). Ou seja, a existência necessária de Deus por sua essência significa a sua essência necessária. A radicalidade da necessidade, assim posta, evidencia a infinitude (no sentido maximamente positivo, como ainda veremos) atual. E, como a afecção se refere à existência do ente (mas, notemos bem, com aquela precisão sobre a articulação intrínseca entre existência e essência), se esclarece o que, na verdade no capítulo I, 4, Espinosa apresenta como a primeira definição do que seja a eternidade: “ela é o atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213). E que, enfim, reaparece, ainda mais claramente, no capítulo que ora nos interessa: “a existência infinita em ato compete a Deus do mesmo modo que lhe compete um intelecto infinito em ato. E essa existência infinita chamo de eternidade, a qual deve ser atribuída só a Deus, mas não a nenhuma coisa criada” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 225).

7 É isso, i. e., a eternidade como o que dá a entender essa identidade (ou, nas palavras de Jaquet [2005, p. 134], a eternidade é “l’expression de l’identité absolue entre l’existence et l’essence de Dieu et de leur parfaite coïncidence”), que faz com que ela (a eternidade) seja o principal atributo divino e aquele tratado primeiro, nos diz Jaquet (cf. 2005, pp. 135-6). Mas pretendemos por nosso turno justificar esse ponto com o desenvolvimento de nossas considerações sobre a eternidade (e a duração).

No limite, então, a incompreensão e os absurdos acerca da eternidade estão em não se atentar a essa necessidade radical, a essa identidade entre essência e existência, estão em não se atentar, portanto, à própria essência de Deus, e que, na medida em que é a essência que envolve existência necessária, é um não se atentar à existência de Deus, confundindo-a, finalmente, com a nossa. É de se notar que as advertências de alhures, expressas na nota acrescida à tradução holandesa na abertura da Parte II, bem como expressas em nossa exposição sobre o que seriam as afecções e a correta divisão do ente se mostram aqui presentes, e, quanto mais, motivam a explicação que Espinosa se vê forçado a dar sobre a eternidade. Afinal, retornemos ao começo desse capítulo II, 1: a insistência primordial, e que justifica não só a explicação deste atributo, mas o próprio atributo, é de uma vez por todas provar que a “Deus não compete nenhuma duração” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221), ou seja, cessar a confusão entre o tipo de existência das coisas criadas – a duração – e o tipo de existência de Deus – a eternidade.

Essa confusão guarda em si uma história longa, que desde o *Timeu* de Platão, passando por Aristóteles, os estoicos, Plotino, Agostinho, Tomás e Suarez (dentre tantos outros)⁸, revela uma má compreensão dos que fazem da eternidade um tipo de “duração ilimitada” (evidentemente que cada autor com sua especificidade), e revela, por isso, que simultaneamente o tópico da eternidade tradicionalmente tem esse propósito de explicar um “tipo de duração” – aquela que diz respeito a Deus. É por esse diálogo, como o travado com Tomás, Suarez ou Heereboord, todos estes considerando a eternidade uma duração perfeita e incriada⁹, que podemos explicar tanto a afirmação de Espinosa para introduzir a discussão sobre a eternidade, quanto a retificação que ele imediatamente faz a tal afirmação, tornando claro por que Espinosa fez questão

8 Cf. o capítulo x, *Duration, time, and eternity*, da obra de Wolfson (cf. 1962, pp. 331 et seq.) para um detalhado estudo sobre a história dessas noções, abarcando a tradição grega, a latina, a hebraica, a árabe, até Espinosa

9 Cf., e. g., Coppens (2004, p. 43); e Jaquet (2005) – principalmente o capítulo *Temps, durée et éternité chez Spinoza et dans la tradition scolastique* (JAQUET, 2005, p. 149 – 161).

de registrar essa “oscilação”: “a *eternidade* de Deus, pela qual explicamos a sua duração; ou antes, para não atribuímos nenhuma duração a Deus, dizemos que ele é eterno” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221). Em uma palavra, há um sentido polêmico nessa construção.¹⁰

Mas, para Espinosa, a confusão entre eternidade e duração se desfaz tão logo nos voltamos aos termos do problema, isto é, às definições que significam cada afecção e cada ente. Afinal, como já exposto no capítulo I, 4, e retomado neste capítulo II, 1, a duração é a afecção da existência das coisas criadas; na formulação do capítulo I, 4: “é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, conforme perseveram em sua atualidade” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213). Como a existência das coisas criadas é aquela que não é necessária pela essência, ao explicar essa existência, a duração não se refere à essência das coisas criadas. A duração, portanto, e como não poderia deixar de ser, é uma afecção da existência (como explicitamente afirma o capítulo II, 1, “a duração é uma afecção da existência, mas não da essência das coisas” [ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221]) e, desse modo, não se distingue da existência “a não ser por razão” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213), o que também é evidente pela própria definição de afecção. Tudo isso, enfim, permite-nos atestar que, tal qual a eternidade é a explicação da própria necessidade radical e, assim, identidade entre essência e existência no ente cuja essência envolve existência necessária, a duração é a explicação da própria distinção entre a existência e a essência no ente cuja essência não envolve existência senão possível. Se a eternidade, então, é o principal atributo de Deus, a duração talvez possa ser dita a principal afecção das coisas criadas; ambas, eternidade e duração, antes são (e como pede rigorosamente a definição de afecção) consequências lógicas da distinção do ente (cf. CHAUI, 1999, p. 423): “De termos acima dividido o ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência não envolve senão existência

10 Jaquet também comenta a aparente consciência de Espinosa sobre a ambiguidade de sua formulação, e isso por conta de um uso genérico e não rigoroso e próprio do que seria a duração – um uso, portanto, que talvez possa ser dito de interesse polêmico. Cf. Jaquet (1997, pp. 138-9).

possível, origina-se a distinção entre eternidade e duração” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213).¹¹

E, assim, como dissemos acima, os equívocos sobre ambos os atributos, e sobre os próprios entes, na especificidade de cada um, decorrem de ou se distinguir essência e existência para Deus, no qual elas são indistinguíveis, ou fazer dessas afecções afecções da essência e não da existência, ou, ainda, de confundir não só (e pelos motivos acima) eternidade e duração, mas esta e o tempo. Este também foi definido no capítulo I, 4:

Com efeito, o quanto subtrais da duração de alguma coisa, o mesmo tanto é necessário subtrair de sua existência. Para determiná-lo, comparamos essa duração com a de outras coisas que têm um movimento certo e determinado, e essa comparação chama-se tempo. Por isso o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão; é um modo de pensar, com efeito, que serve para explicar a duração (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213).

11 Jaquet marca também esse sentido de atributo principal da eternidade e, talvez, também da duração, por elas expressarem e qualificarem tipos de existência. Entretanto, Jaquet, em sua conclusão, vai além, apontando que, mesmo Espinosa rompendo com a tradição ao propor desde os CM noções de eternidade e duração independentes uma da outra, a eternidade deixando de ser um tipo de duração e esta deixando de ter um sentido genérico, ainda assim, nos CM Espinosa não rompe com a tradição “selon laquelle les diverses formes de temporalité sont proportionnées aux différents types d’être. C’est seulement dans l’Éthique que la durée et l’éternité cesseront d’être définies en fonction de la nature substantielle ou modale de l’être et s’émanciperont de l’ontologie. L’Éthique ouvrira à l’homme les voies de l’éternité qui lui sont fermées dans les *Pensées*. L’homme reste encore un simple mortel qui ne partage pas la condition de l’Éternel” (JAQUET, 2005, p. 148). Mas não ousaremos adentrar aqui e agora no campo da *Ética*, na qual de fato algo de revolucionário acontece, haja vista o final da obra magna, que afirma que, de algum modo, nós, humanos, somos eternos. Mas fica para um estudo outro a deiscência dessa genuinidade.

Desde o capítulo I, 1, na verdade, sabemos que:

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 outros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua (ESPINOSA, 2015, cm, i, 1, p. 199).

Tudo isso talvez baste por ora (poupando-nos de recorrer a outros escritos de Espinosa, como a *Carta 12*¹²) para salientar o *mau fundamento* que sustenta a confusão entre tempo e duração, mesmo que um sirva de explicação à outra.

Entretanto, a ênfase de Espinosa no capítulo sobre a eternidade é de fato menos nessa confusão dada pelo *mau fundamento*, e mais naquela desatenta às próprias definições de cada ente, e que, enfim, e como já dissemos, incide na desatenção ao que se referem: a tipos distintos de existência. É por isso que é absurdo perguntar pela duração da essência de uma coisa criada, ou pela duração de Deus em qualquer sentido que seja, pois a ele também seria absurdo a duração de sua essência mas, como sua essência e sua existência não se distinguem, a absurdidade se totaliza. Isso, antes de querer dizer que Deus sempre existiu e para sempre existirá do mesmo modo, sem acréscimo de exis-

12 De fato, importa ressaltar que adotamos conscientemente uma postura metodológica em nossa leitura aqui dos *Pensamentos Metafísicos*: apesar do diálogo com a tradição e mesmo com outros escritos do próprio Espinosa, procuramos comentar os CM mantendo-nos o máximo possível detidos nesse texto em específico. A justificativa para tanto se encontra em parte nos limites extrínsecos do trabalho a que nos propomos, e em parte, talvez mais importante, na radicalidade da compreensão que procuramos dar ao texto, lendo-o por si. Isso, porém, não significa que se possa prescindir de uma completude sempre maior no comentário preciso ao texto, e impõe mesmo a nós a necessidade de por vezes recorrermos a referências outras, e delegarmos a outros a complementação e correção deste nosso trabalho. Ainda assim, procuramos, sempre que possível, uma leitura do texto por si.

tência (como de duração), de “antes” para “depois”¹³, rigorosamente quer dizer que tal questão é vazia de sentido, senão um despautério completo; pois seria o mesmo que dizer que sua essência dura. Mas, como o capítulo I, 2 já havia mostrado, as essências (de Deus e das coisas) são eternas.¹⁴

A essência de Deus é indistinguível de sua existência, e vice-versa: identidade que se explica pela eternidade e se traduz, enfim, pela infinitude atual.

A Deus, [...] porque a existência pertence à sua essência, não podemos atribuir a existência futura; com efeito, a mesma que então teria, cumpre atribuir-lhe desde já em ato, ou, para falar mais propriamente, a existência infinita em ato compete a Deus do mesmo modo que lhe compete um intelecto infinito em ato. E essa existência infinita chamo de eternidade, a qual deve ser atribuída só a Deus, mas não a nenhuma coisa criada; não, reitero, ainda que a duração delas careça de ambos os termos (ESPINOSA, 2015, cm, ii, I, p. 225).

Observemos que a eternidade faz cair por terra as disputas sobre os futuros contingentes, e mesmo o próprio futuro e o contingente; o que, na verdade, melhor se esclarece se compreendermos que a infinitude atual abarca toda a complexidade da essência e existência divinas. Em outras palavras, outras afecções explicam a infinitude atual (que, no limite, explica a própria definição-descrição do ente cuja essência envolve existência necessária, uma vez que essa necessidade, radical, é a maximamente positiva infinitude atual) de tal modo a elucidar a crítica, a recusa e, no mais, a dissolução da contingência. Isso fica claro se voltarmos mais uma vez ao capítulo I, 3 (dedicado ao *necessário*, ao *impossível*, ao *possível* e ao *contingente*) e atentarmos ao que lá é dito

13 O que quer dizer que Deus não existe no “presente” – mas que ele é presente; uma presença que já não é mais temporal (cf. JAQUET, 2005, pp. 146-7).

14 O percurso do capítulo I, 2, sobre o ser da essência, é demasiadamente complexo para ser resumido aqui por nós. Deixamos, assim, apenas registrado o momento em que Chauí comenta essa difícil passagem: CHAUI, 1999, p. 392.

sobre a necessidade da existência das coisas criadas; afinal, se muito alhures já antecipamos (por meio, inclusive, desse mesmo capítulo em questão) que tal necessidade existe, embora pela causa, podemos agora desenvolver esse ponto esmiuçando tal necessidade pela causa, ou, simplesmente, o sentido de tal causa: trata-se da força da causa de Deus; afinal, aquilo cuja essência não envolve existência senão possível não existirá pela força de sua essência, dependendo da “força da causa que tudo cria, isto é, Deus, que pelo seu concurso procria todas as coisas a cada instante. E como nada se faz a não ser pela só potência divina, é fácil ver que as coisas que são feitas fazem-se pela força do decreto de Deus e de sua vontade” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 211). A passagem disso para a necessidade da existência, dada pela causa, se torna então manifesta, na medida em que nos atentarmos ao sentido mesmo da vontade ou decreto divino quando referido, corretamente, à definição do ente em questão: a necessidade da essência divina; que não só a torna indistinguível de sua existência, como também a torna indistinguível de si mesma, indecomponível (ainda que sumamente complexa). A potência divina, portanto, é necessária e idêntica à vontade ou ao decreto divinos, bem como à inteligência divina. Não queremos adiantar a demonstração e explicação de atributos que seguem na sequência da Parte II, mas apenas procurar (mesmo que talvez de modo incipiente) esclarecer o que ainda o capítulo I, 3 vem a afirmar:

Ora, como não existe em Deus nenhuma inconstância nem mudança (pela prop. 18 e corol. da prop. 20 da parte I), ele deve ter decretado desde toda a eternidade que fossem produzidas as coisas que agora produz; e como nada é mais necessário que exista do que aquilo que Deus decretou que haveria de existir, segue-se que a necessidade de existir esteve em todas as coisas criadas desde toda a eternidade. E não algo diferente; pois, como na eternidade não se dá nem quando nem antes nem depois, nem qualquer afecção do tempo, segue-se que Deus nunca existiu antes daqueles decretos para que pudesse decretar algo diferente (ESPINOSA, 2015, cm, i, 3, p. 211).

Com isso, enfim, não queremos concluir que as coisas criadas são eternas, mas que elas “fruem da existência”, ou seja, que elas como que recebem

para si, por força da causa divina, a existência que, no limite e de um modo muito específico, é também necessária.

A ideia de fruição provém do Direito Romano e assinala o direito à posse de alguma coisa sem ter a propriedade dela: fruir é receber de outro o direito a usar algo que, originariamente, não pertence ao utente. É com esse sentido preciso (e não com o sentido poético que o termo evoca) que Espinosa define a coisa criada pela fruição de existência, de maneira a indicar que sua essência não compreende a existência necessária (ou, como lemos nas demais obras do filósofo, não envolve existência necessária), mas depende da “causa eficiente e nada mais” para existir. É evidente, portanto, que o ser da essência não é uma existência possível e sim aquilo que existe necessariamente pela ação de uma causa eficiente necessária (CHAUI, 1999, pp. 388-9).

É, enfim, com esses esclarecimentos feitos a partir do capítulo I, 3 e desse comentário de Chaui, somados a tudo o que já dissemos ainda antes, que concluímos por ora a leitura do capítulo II, 1, tornando compreensíveis as referências que constroem o raciocínio espinosano que procura, por fim, definir a eternidade (omitimos o final do raciocínio, que de fato apresenta tal definição, por já tê-la reproduzido aqui mais de uma vez):

Mas, para entender melhor o que é a eternidade e de que maneira não pode ser concebida sem a essência divina, cumpre considerar o que já dissemos antes, a saber, as coisas criadas, ou seja, todas exceto Deus, existem sempre só pela força ou essência de Deus, e não por sua própria força; do que se segue que a existência presente das coisas não é causa da existência futura, mas apenas o é a imutabilidade de Deus, em vista da qual somos forçados a dizer que, desde que Deus primeiro criou uma coisa, ele a conservará continuamente depois, ou continuará a mesma ação de criá-la. Disso concluímos: 1º) que se pode dizer que uma coisa criada frui da existência; pudera, já que a existência não pertence à sua essência; Deus, em troca, não se pode dizer que frui da existência, pois a existência de Deus é o próprio Deus, assim como também a sua essência; donde segue-se que as coisas criadas fruem da duração, mas de modo algum Deus; 2º) que todas as coisas criadas, enquanto fruem da presente duração e existência, carecem totalmente da futura, porque esta

deve ser-lhes continuamente atribuída; mas da essência delas nada de semelhante pode ser dito (ESPINOSA, 2015, cm, ii, I, pp. 223-5).

Ora, devemos, todavia, fazer algumas ponderações para não deixarmos passar tacitamente certas obscuridades. Na verdade, em geral elas orbitam em torno do seguinte ponto: se julgamos que a demonstração rigorosa de um atributo deve ser feita sem a referência a outros, teria aqui Espinosa prescindido dessa radicalidade ao lançar mão da imutabilidade de Deus, e mesmo de seu decreto, seu concurso, sua potência? Ao que nos parece, este não é o caso aqui, pois a referência a esses outros atributos incide sobre o sentido da fruição e o sentido da existência futura (esta última dissolvida), e, mesmo que esses outros atributos também expliquem a existência infinita em ato de Deus (como não poderia ser diferente), não parece ser o caso, aqui, de fazer decorrer a eternidade desses outros atributos para só assim compreendê-la como aquela que explica a existência infinita em ato de Deus. Ou seja, que um atributo divino incida sobre o outro é a conclusão a que chegamos¹⁵; que a demonstração de um atributo dependa do outro é o que a exigência do rigor demanda que evitemos. Mas, então, a questão que fica é sobre o sentido dessa discussão sobre demais atributos, posta imediatamente antes do momento assinalado por Espinosa como o dedicado à definição de eternidade, como que uma discussão deslocada a esse momento do opúsculo. Ora, acreditamos que uma resposta possível esteja na referência que este trecho em específico guarda com o momento dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (aos quais os CM são um apêndice, importa ressaltar) que, de fato, prova a eternidade divina. A prop. 19 da parte I afirma que “Deus é eterno” (ESPINOSA, 2015, pp. 115-7), e é demonstrada a partir da afecção da suma perfeição (pela def. 8), e não, rigorosamente, da própria existência necessária pela essência; ademais, trata-se de uma demonstração por redução ao absurdo pela especulação de uma existência limitada atribuída a Deus. Já na prop. 20 da parte I (ESPINOSA, 2015, p. 117), o não-senso sobre os futuros contingentes, o possível e o contingente antes parecem depender da

15 Cf. CHAUI, 1999, p. 424 e pp. 431-2.

afecção da simplicidade de Deus, que, pelo corol. da prop. 17, dá a identidade entre “a inteligência, a vontade ou o decreto e a potência de Deus” (ESPINOSA, 2015, p. 115), levando, no corol. da prop. 20, à constância divina – que se coaduna com a prop. 18 da parte I (ESPINOSA, 2015, p. 115), sobre a afecção da imutabilidade de Deus.

Mas não nos percamos em meio a comentários a um texto que, a bem da verdade, não é nosso objeto de estudo aqui e agora. Apenas notemos que existe essa diferença, por vezes sutil, por vezes presente num mesmo capítulo, entre demonstrações rigorosas, que assim são por recorrerem tão somente à definição do ente, e demonstrações insuficientes nesse sentido, antes recorrendo a outras afecções, senão a reduções ao absurdo. Seja como for, parecem-nos que, no caso da eternidade, esta encontra uma demonstração rigorosa no capítulo a ela dedicado; ela encontra uma demonstração, portanto, a partir da própria necessidade da existência, posta pela essência, assim também necessária (e que, desse modo, a bem da verdade, não precisa se limitar à referência à infinitude, ainda que esta seja feita, mas apenas em um segundo momento, de forma a, enfim, prescindir desse recurso a outros atributos).

Ora, o mesmo, porém, não parece acontecer para a *unidade*, assunto do capítulo seguinte, o segundo da Parte II dos CM. Aqui, a unidade de Deus é demonstrada a partir de outros atributos, e, no mais, por redução ao absurdo. E antes mesmo de comentarmos tal demonstração, vale observarmos que ela termina com uma nota acrescida à tradução holandesa, na qual se lê:

Embora esta demonstração seja muito convincente, ela não explica, porém, a unidade de Deus; por isso aconselho aos leitores que infram a unidade de Deus diretamente da natureza de sua existência, que não se distingue de sua essência, ou seja, segue necessariamente de sua essência. (ESPINOSA, 2015, p. 287).

Ou seja, Espinosa ele mesmo salienta a insuficiência da demonstração oferecida no capítulo, e o emprego da expressão “convincente” talvez seja somente um indicativo a mais daquela hipótese que levantamos muito acima,

e que agora é um momento de colocar à prova: dissemos que há demonstrações não rigorosas por não decorrerem da só essência do ente; demonstrações que, assim, decorrem de outros atributos, são feitas por redução ao absurdo e apontadas como insuficientes pelo próprio autor em nota acrescida à tradução holandesa; e que teriam um sentido muito mais, senão totalmente, polêmico, de manejar com argumentos e termos da tradição, criticando-os, recusando-os, convencendo o leitor por colocar-se em seu terreno especulativo. Vejamos se isso efetivamente pode ser dito desse capítulo II, 2.

Ora, seu primeiro parágrafo já não pode passar despercebido; seu início dá o tom polêmico do capítulo (como, é bem verdade, não deixou de ser o caso no capítulo anterior, que evocava a confusão dos que faziam da eternidade um tipo de duração): “Bem amiúde nos admiramos com a futilidade dos argumentos com que os autores esforçam-se em garantir a unidade de Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225). A futilidade dos argumentos, então, está em decorrerem “de relações ou denominações extrínsecas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225), ou seja, de entes de razão, afundando-se no *mau fundamento* tão criticado e refutado por Espinosa. Neste caso específico, o ente de razão, o modo de pensar que está operando, é aquele que explica o múltiplo, a diversidade, e que não é senão o *número*. De fato, o número, como vimos pelo capítulo I, 1, serve para explicar a quantidade discreta, e tacitamente vemos que a confusão na verdade incide, antes mesmo de sobre os argumentos, sobre o próprio atributo: a “unidade” seria uma quantidade. E, mesmo quando Espinosa se dedica, na sequência do capítulo II, 2, a então apresentar sua demonstração, ele o faz não só recorrendo a outros atributos, notadamente a inteligência e a perfeição divinas, como ainda manejando “*vários deuses*” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225, *italico nosso*). Ou seja, o índice de futilidade dos argumentos alheios e o fundamento da própria argumentação parecem na verdade se encontrar naquele *mau fundamento* que já detalhamos, e cujo sentido dado pela confusão entre entes e modos de pensar, aqui especificamente quanto ao número, nos leva à questão sobre o estatuto da unidade. Questão que talvez ganhe clareza se retornarmos ao capítulo I, 6, sobre os transcendentais *uno, verdadeiro, bom*.

Lá, Espinosa diz que a unidade “é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras que lhe são semelhantes ou que de alguma maneira convêm com ela” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 6, p. 215), o que, se, de um lado, parece bastar para nos assegurarmos de que Espinosa realmente faz da unidade um mero modo de pensar, por outro lado coloca-nos diante da espantosa e aparente contradição dessa reabilitação da unidade como atributo de Deus, agora na Parte II. Ora, estaria Espinosa de fato reabilitando os transcendentais, caindo no *mau fundamento* que recusa, ou guardando um sentido especial e completamente excetuável à unidade? É Chauí quem mais uma vez se dedica a esse enrosco, referindo-se não só ao capítulo II, 2 e sua nota à tradução holandesa, mas também à proposição II da parte I dos PPC (que diz que “[n]ão se dão vários deuses”) e à *Carta 50* (cf. CHAUI, 1999, pp. 447-54). Chauí especifica o procedimento desse modo de pensar, o número, mostrando que ele depende de um processo de abstração, que concebe a coisa como um gênero e a compara, por essa classe comum, a outras coisas reduzidas (abstraídas) a gêneros do mesmo tipo, sendo por isso denominação extrínseca (cf. CHAUI, 1999, pp. 448-9 e p. 452). A unidade, então, de fato responderia a esse procedimento, sendo mantida a conclusão do capítulo I, 6, na qual, enfim, se recusou a afecção transcendental. No limite, portanto, a unidade não é reabilitada na Parte II, e esse seria o motivo pelo qual Espinosa apresenta uma prova insuficiente no capítulo II, 2, quanto mais acrescentando à tradução holandesa uma nota insistente nessa insuficiência, sem, todavia, apresentar uma prova alternativa, rigorosa.

Que significa, portanto, a imperfeição da prova latina e a ausência da prova holandesa no contexto da discussão da unidade transcendental? Antes de mais nada, que a unidade não pode ser dita de Deus se for tomada como afecção transcendental, pois, nesse caso, aplica-se a Ele uma abstração ou uma denominação extrínseca. Em segundo lugar, que a unidade não é um atributo da essência divina e, se for uma propriedade de Deus, deve ser deduzida da essência Dele (como nos *Cogitata* a necessidade foi deduzida do ser cuja natureza afirma imediatamente a existência necessária). Em terceiro lugar, por conseguinte, que as restri-

ções feitas à unidade indicam que esta ocupa uma posição peculiar [...]. A peculiaridade do uno [...] decorre do fato de que a unidade da existência de Deus é consequência da demonstração de que é a substância causa de si mesma, portanto, aquilo cuja essência só pode ser concebida existente, essência que impõe que deva existir apenas um ser dessa natureza, e que é Deus. É esta a prova ausente nos *Cogitata*, embora aí esteja preparada tanto pela alteração dos conceitos de substância e modo como pela crítica da unidade transcendental. Em outras palavras, a tarefa dos Pensamentos metafísicos [...] é apenas mostrar que, pela via da metafísica geral, a unidade de Deus não pode ser demonstrada (CHAUI, 1999, p. 449).

Ainda em outras palavras, tudo isso significa que a unidade de Deus não pode ser demonstrada como um atributo de Deus porque ela não é um atributo em sentido rigoroso. Entretanto, se Espinosa recusasse a unidade a Deus, por que, mesmo num capítulo que concedemos ter um propósito talvez mais decididamente polêmico, não recusá-la de uma vez? Como vemos pela passagem de Chauí acima citada, há uma unidade da existência de Deus, que será algures demonstrada,¹⁶ mas cuja nota acrescida à tradução holandesa, ainda que crítica à demonstração do atributo, também atesta ao não recusá-lo, mas, ao contrário, de algum modo enfatizá-lo até. A solução parece só poder estar em uma alternativa: a de que o atributo unidade é equivocadamente entendido e explicado como “unidade”; equívoco que se dissolve quando bem colocamos os termos do problema de outro modo: trata-se da *unicidade*. Interessante notar que a confusão entre *unidade* e *unicidade* não é mera disputa verbalista, que vemos Espinosa menosprezar como irrelevante, por exemplo, num momento do capítulo I, 3. Antes, ela é uma confusão ainda do *mau fundamento*, e que torna incompreensível o atributo – que, enfim, se esclarece e terá talvez sua demonstração rigorosa dada quando deste esclarecimento. Deixamos, pois, em suspenso (“terá talvez”) não por desconfiança ou retórica, mas pelo simples fato de que é só após a leitura completa do opúsculo

16 No capítulo 2 da Parte I do *Breve tratado* e da proposição 1 à proposição 10 da Parte I da *Ética*, nos diz ainda Chauí (cf. 1999, p. 449).

que teremos a definitiva resposta. E, como a nós, aqui e agora, cabe apenas seguir os primeiros capítulos da Parte II, não antecipemos o resto.

Seguimos, pois, ao capítulo II, 3, que novamente possui uma grande parte polêmica, ainda que, aqui, encontremos uma demonstração rigorosa. Assim como no capítulo precedente, neste de agora, sobre a *imensidão* de Deus, vemos Espinosa polemizar com os autores que confundem duas noções: no caso, trata-se da *infinitude* e da *imensidão*. O atributo a que se dedica, portanto, é a *ubiquidade*; mas, ao fazer dela a imensidão de Deus, e não a compreender como a infinitude de Deus, tradicionalmente os autores a tornam inextrincável, senão, antes, definitivamente equívoca. Ora, a infinitude decorre da essência divina e assim a explica, sendo, apesar do vocábulo, “algo maximamente positivo” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227): uma vez que a essência divina é indistinguível da existência divina, o que é dado pela necessidade radical que as identifica e, portanto, as torna absolutas, esse sentido maximamente positivo da necessidade radical, absoluta, se explica, enfim, pela infinitude, que, por isso tudo, é atual. É por isso que podemos dizer que a existência necessária pela essência é uma existência infinita atual, e que, numa palavra, Deus é infinito atual.

Agora, este sentido absoluto da ubiquidade, quando compreendida pela infinitude, torna-se um sentido relativo quando ela passa a ser entendida como o ilimitado, este sendo o não limitado, sendo, então, não limitado por nenhum ente. Ou seja, agora, a partir da noção de imensidão, temos a ubiquidade dita relativamente a outros entes. Diz Espinosa:

a imensidão é atribuída a Deus apenas relativamente; com efeito, não pertence a Deus enquanto é considerado absolutamente como ente perfeitíssimo, mas enquanto é considerado como causa primeira, que, mesmo não sendo perfeitíssima senão em relação aos entes segundos, seria não obstante imensa; pois não haveria nenhum ente (e por consequência não poderia ser concebido nenhum ente mais perfeito do que ele) pelo qual pudesse ser limitado ou medido (ESPINOSA, 2015, cm, ii, 3, p. 227).

A primeira coisa a se observar dessa citação é que o sentido absoluto,

dado pela infinitude, é referido à suma perfeição – imediatamente antes dessa citação, referindo-se de fato à infinitude, Espinosa diz explicitamente que Deus “é infinito enquanto atentamos a sua essência, ou seja, sua suma perfeição” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227). Não parece ser o caso de dizer que aqui temos também a demonstração de uma afecção a partir de outra, pois, ainda que explicada pela suma perfeição, a infinitude rigorosamente, como dito, vem da atenção à só essência de Deus (e que é sumamente perfeita, bem como eterna, infinita...). Já no capítulo sobre a eternidade, vimos Espinosa referi-la à existência infinita atual, mas isso não enfraqueceu o rigor da demonstração que se pode dar e se deu pela referência à existência necessária. Voltaremos ainda mais adiante a esse ponto da demonstração rigorosa da ubiquidade enquanto absoluta, infinitude atual.

A segunda coisa a se observar é que a relatividade da imensidão, ao referir-se a Deus enquanto relativo a outros entes, assim o faz por colocar essa relação em termos causais: Deus é causa primeira; e que se revela ilimitada por nenhum ente pelo axioma cartesiano (evocado por Espinosa nesse momento do capítulo II, 3) dos graus de realidade.¹⁷

Ora, a essa segunda observação, temos que ajuntar uma terceira: note-se que Espinosa não está a negar essa imensidão relativa segundo os graus de realidade, que, se é um axioma difícil dada a longa explicação que o sucede nos PPC e a reformulação que Espinosa propõe na *Carta 40*, ainda assim é válido (se, evidentemente, bem compreendido, como Espinosa enfatiza nesta mesma *Carta 40*). O aspecto qualitativo dessa relatividade, portanto, não seria problemático, embora talvez insuficiente como demonstração rigorosa do atributo da ubiquidade. Mas o problema, agora sim, está na própria má compreensão que a imensidão assim posta dá a entender, e que passa pela confusão que o ilimitado enseja ao levar os homens a pensar no limite quantificado. Em uma palavra,

17 Cf. ax. 9 da parte I dos PPC (ESPINOSA, 2015, p. 83).

volta e meia os autores, quando tratam da imensidão de Deus, parecem atribuir a Deus a quantidade; pois desse atributo querem concluir que Deus deve necessariamente estar presente em toda parte, como se quisessem dizer que, se Deus não estivesse em algum lugar, sua quantidade seria limitada (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227).

Quantificar o infinito e imaginá-lo pela medida (modo de pensar ou ente de razão que explica a quantidade contínua) seria, quanto mais, manter-se no *mau fundamento*. A ubiquidade, sendo, de algum modo, a *onipresença*, o é como a absoluta presença, infinita atual, e não propriamente a presença em todos os lugares como o preenchimento de todas as partes, como quantidade.

Essa presença, prossegue Espinosa, teve sua demonstração já suficientemente realizada, “quando mostramos que nada pode existir sequer um instante sem que seja procriado por Deus a cada instante” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227). Encontramos essa exposição no capítulo I, 3 e no capítulo II, 1, quando Espinosa enfatizou o decreto divino (que, diga-se, ainda será discutido nesta Parte II dos CM). Mas, de novo, não nos parece que a demonstração rigorosa da ubiquidade, estritamente assumida de modo absoluto como infinitude, se reduza a uma demonstração restringida à referência a outros atributos. Vejamos que Espinosa explicitamente nos diz “[s]e agora perguntas donde então provaremos que Deus está em toda parte, respondo que isso já foi suficientemente demonstrado” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227), aí, então, apresentando a referência que acima reproduzimos. A discussão está ainda no âmbito da imensidão, da onipresença como a “presença em todas as partes”, e por isso precisamos nos retificar: foi menos a onipresença enquanto absoluta presença que teve sua demonstração suficientemente realizada, como absoluto infinito atual, e foi mais, ainda, a onipresença relativamente – mas que (e este é o ponto sutil, mas decisivo, a se atentar), ainda assim, i. e., ainda que relativamente, é onipresença. Insistimos já pouco acima: não é porque é relativa que a imensidão é equívoca, talvez, porém, não sendo assim suficiente à demonstração absolutamente rigorosa. A demonstração suficientemente dada anteriormente, referida ao decreto divino, refere-se ainda à criação, à causalidade que a imensidão, enquanto relativamente, já expressava; e essa “suficiência” encon-

tra, ela própria, seu limite de compreensão, e que se deve à própria relatividade de se explicar um atributo por referência a outros, e não por referência apenas à essência mesma de Deus. Ou seja, dito mais claramente: a relatividade da imensidão, da onipresença como o estar em toda parte, convergida com a relatividade de Deus em relação aos entes por ser ele causa primeira, é relativa porque o é com relação a uma afecção divina, e não com relação à absoluta identidade da essência e da existência pela necessidade radical, que, enfim, identifica a imutabilidade da essência e da potência de Deus. Como aponta Chauí, é agora neste capítulo II, 3 que esta identidade será “particularmente ressaltada” (CHAUI, 1999, p. 417), e talvez pelo seguinte motivo: é ela que se torna inteligível pela onipresença, agora sim, enquanto absoluta presença.

Portanto, se se ficasse na relatividade da onipresença, “necessariamente dever-se-ia penetrar a natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e pela qual as procria continuamente” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, pp. 227-9); a vontade divina, isolada, seria mal compreendida e, conseqüentemente, ininteligível; por isso Espinosa conclui que, “como isso supera a compreensão humana, é impossível explicar de que maneira Deus está em toda parte” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 229), ajuntando ainda uma nota à tradução holandesa, na qual se refere ao argumento do vulgo que procura ainda dizer que Deus está em toda parte como “um espectador no teatro” (ESPINOSA, 2015, p. 287). Esta especulação vulgar, assim como a má compreensão quanto à vontade divina, incidem, antes, sobre o mesmo pressuposto: a confusão entre a natureza divina e a humana – o que, ainda, faz ressoar a chave de leitura para a Parte II dos CM dada na primeira nota à tradução holandesa que evocamos. A confusão e o decorrente equívoco resumem-se, portanto, em distinguir essência e existência de Deus, distinguindo essência e seus atributos, como a potência. E como, também e enfim, a presença.

Enfim, por imensidão da presença também parecem querer algo além da essência de Deus, pela qual as coisas foram criadas e são continuamente conservadas. O que por certo é uma grande absurdidade, em que caíram por terem confundido o intelecto de Deus com o humano, e amiúde

comparado sua potência com a potência dos reis (ESPINOSA, 2015, cm, ii, 3, p. 229).

Enfim, a confusão e os problemas incidem em não tomar a ubiquidade como infinitude (atual) e, assim, pelo absoluto e maximamente positivo e que vem de se atentar à essência mesma divina, mas em tomá-la como a referência *relativa* à causa primeira; o problema, portanto, está em, tomando relativamente a causalidade, não compreendê-la como tal, porque isolando-a ou, ao menos, distinguindo-a, como se não fossem idênticas “a inteligência, a vontade ou o decreto, e a potência de Deus”. Em suma, a ubiquidade é uma afecção divina que se refere, sim, à causalidade¹⁸, mas, agora, bem posta em termos de

18 Ao final do capítulo XI da Parte II dos CM, último capítulo dedicado a Deus e seus atributos, Espinosa apresenta sua divisão desses atributos: “Há alguns atributos de Deus que explicam a sua essência atuosa, outros que decerto nada expõem da sua ação, mas de seu modo de existir. Deste gênero são a unidade, a eternidade, a necessidade, etc.; daqueles, por outro lado, a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Essa divisão é suficientemente clara e perspicua e abrange todos os atributos de Deus”. Ora, ao longo de nosso texto procuramos enfatizar que os atributos dão a entender a existência necessária pela essência, no caso de Deus, o que significa que, como propriedades intrínsecas, se referem a tal existência necessária pela essência, e que, enfim, não se distinguem a não ser por razão. Se, portanto, insistimos na identidade entre existência e essência para Deus, dada pela necessidade radical, e o rigor de cada atributo dando a entender tal existência, como compreender essa divisão proposta por Espinosa, que aparentemente separa (em algum nível que seja) a essência atuosa do modo de existir? Jaquet se volta a essa aparente contradição, dissolvendo-a por uma interpretação que não apela a acusar a divisão de Espinosa como mais formal que real – pois seria resolver uma contradição por outra, já que imediatamente antes de apresentar sua divisão, Espinosa critica e recusa a divisão vulgar por ser uma divisão mais “de nome que de coisa” –, mas que enfatiza a própria ênfase espinosana no *atuosa*: “Spinoza fait manifestement allusion à la puissance divine. L'énumération des exemples illustrant cette catégorie d'attributs confirme cette interprétation, car la connaissance, la volonté, la vie, l'omnipotence, caractérisent l'activité divine. En ce sens, la division au sein des propriétés correspond à une distinction que Spinoza reproduit à plusieurs reprises entre l'exister et l'agir. Etre, ce n'est pas seulement exister mais agir. Dieu se détermine à exister et à agir” (JAQUET, 1997, p. 40). Ora, mas se a divisão deixa de ser entre a existência e a essência, ela passaria a ser entre a existência

causa eficiente imanente (se pudermos nos antecipar um pouco). “A ubiquidade divina é a imanência. Deus está em toda parte não como ‘um espectador num teatro’, isto é, exterior ao espetáculo, mas está em toda parte como força que põe e conserva as coisas, força interior às coisas postas por ela” (CHAUI, 1973, p. 26).

Como já nos demoramos muito nos comentários aos capítulos II, 1 a 3, seremos mais breves agora nos comentários ao capítulo II, 4, dedicado à *imutabilidade* de Deus. Diremos, apenas, que a demonstração aqui realizada ocorre por redução ao absurdo, não sendo, nesse sentido, uma demonstração rigorosa a partir da essência divina: aqui, Espinosa conclui pela imutabilidade divina a partir da recusa da *mudança* em Deus, que se sustenta retroagindo-se às *causas da mudança*, e afastando-as todas de Deus por mostrar o absurdo que o contrário acarretaria. Interessa notar que, mais ao fim do capítulo, há uma nota acrescida à tradução holandesa, que propõe uma outra demonstração,

e a ação? A contradição, ainda que em outros termos, não se manteria intacta? Afinal, como bem continua a própria comentadora, “l’existence et l’action ne constituent pas des réalités séparées et séparables, car la puissance, l’existence et l’essence désignent une seule et même chose. Exister, pour Spinoza, c’est agir. L’existence est ce mouvement, cet effort qui poussent l’être à produire des effets” (JAQUET, 1997, p. 40). No que, novamente, colocamos a questão: qual o sentido da separação entre a essência atuosa e a existência, ou entre o agir e o existir? E, então, a proposta de Jaquet: “En réalité, les attributs relatifs à l’existence caractérisent l’être divin saisi dans sa nature absolue, indépendamment de ses effets et de sa productivité. Les attributs relatifs à l’action expriment l’être divin en tant qu’il déploie sa puissance et produit une infinité de choses en une infinité de modes” (JAQUET, 1997, p. 40). Tudo isso, enfim, para dizer que a ubiquidade é um atributo desse segundo tipo, e que todo atributo divino se refere e, assim, dá a entender a existência necessária pela essência. Ou seja, em outras palavras: a sutileza do tratamento dado à ubiquidade talvez se esclareça, revelando seu rigor bem como sua dificuldade, pela dissolução dessa outra dificuldade; esta dificuldade que é dada pela divisão dos atributos divinos proposta por Espinosa ao final do capítulo II, 11, e que é dissolvida, por exemplo, por esses comentários que tomamos emprestados de Jaquet.

“bem mais clara”, “se se considerar a natureza da vontade de Deus e seu decreto, como mostrarei na sequência” (ESPINOSA, 2015, pp. 287-8). De fato, como já observamos antes, o decreto e a vontade de Deus ainda serão objeto de discussões na sequência da Parte II dos CM. O que mais de perto nos importa agora é enfatizar que a demonstração dada na nota – afinal ela realmente apresenta uma tal demonstração – salienta como a vontade de Deus não se distingue de seu intelecto, o que leva à conclusão da imutabilidade do decreto por ser idêntico ao seu entendimento:

dizer que Deus entende que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos é o mesmo que dizer que Deus quis ou decretou que os três ângulos do triângulo fossem iguais a dois retos; e portanto nos será tão impossível conceber que Deus possa mudar seus decretos quanto pensar que os três ângulos do triângulo não são iguais a dois retos (ESPINOSA, 2015, p. 287).

Tudo isso, seja como for, faz com que essa demonstração, se não mais feita por redução ao absurdo, faz o atributo da imutabilidade decorrer dos atributos da vontade e da inteligência.

Novamente, não queremos invalidar ou decepcionarmo-nos com a insuficiência de demonstrações que não insistem na radicalidade de referir-se tão somente à essência como aquela que envolve existência necessária, mas apenas colocar a questão de por que Espinosa opta por escrever capítulos estruturados em demonstrações de outro tipo. Por que, enfim, Espinosa no capítulo II, 4 sobre a imutabilidade de Deus, faz uma argumentação por redução ao absurdo, enumerando as causas da mudança e negando-as a Deus? Ao que nos parece, pelo propósito polêmico do escrito. Se uma de suas intenções primordiais é a discussão com o vulgo, na insistência por fazer cessar as confusões entre a existência divina e a nossa, parece estratégico recorrer às causas da mudança como fizeram Tomás e Heereboord¹⁹, e causas que declaradamente

19 Cf. Coppens (2004, p. 51).

são causas no “*sujeito*”²⁰, recorrer a referências às Sagradas Escrituras que produzem estranhamento por antropomorfizar Deus, apresentando-o como que colérico e triste ²¹, ou, enfim, recorrer à explicitação de que Deus é incorpóreo (para tanto aludindo-se à prop. 16 da parte I dos PPC [ESPINOSA, 2015, p. 113-5]).

Talvez (e com isso encerramos, por ora), a dificuldade dos *Pensamentos Metafísicos*, que parece e de fato oscila entre diálogos com a tradição, a exposição rigorosa de um certo cartesianismo, e já a irrupção de uma filosofia genuinamente nova e autoral, levando a uma aparente ambiguidade terminológica e mesmo demonstrativa, tudo isso, enfim, talvez se deva a esse caráter polêmico que constitui o escrito e que não pode ser deixado de lado ou diminuído. Não temos, de nossa parte, como exigir do filósofo algo diferente, desatentando-se de um pensamento *en se faisant* e, mais, do sentido almejado do escrito que ele publicou.²² E por isso sugerimos, no início, a aproximação dos *Pensamentos*

20 Cf. Espinosa (2015, CM, I, 4, p. 229).

21 Cf. Espinosa (2015, CM, I, 4, p. 231)

22 Já aludimos ao fato de que os *Pensamentos Metafísicos* foram escritos como apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*, mas importa explicitar melhor o que isso nos oferece à leitura de, aliás, ambos esses escritos: os PPC foram na verdade primeiramente elaborados por Espinosa como curso particular sobre o cartesianismo a um jovem estudante, Johannes Casério, e, posteriormente, enviados à publicação por pedidos de amigos de Espinosa (cf. *Carta 13*). Nessa ocasião da publicação, Espinosa redigiu como acréscimo os CM – justamente para, como lemos no texto de abertura do apêndice, “brevemente explica[r] as questões mais difíceis que ocorrem tanto na parte geral quanto na especial da metafísica, acerca do ente e suas afecções, Deus e seus atributos, e a mente humana”. Ou seja, os PPC e os CM têm um propósito, ao menos primeiro e explícito (pois há um confesso interesse de Espinosa em publicar a obra como meio de se inserir em um ambiente acadêmico e tomar conhecimento da repercussão que tal movimento teria [cf. *Carta 13* e CHAUI, 1999, p. 331] – lembrar, no mais, que os PPC junto aos CM formaram a primeira obra publicada por Espinosa, e a única assinada pelo filósofo), pedagógico e polêmico: a exposição – é verdade que completamente própria (o que nos levaria a uma discussão, aqui impossibilitada pelos limites a que nos obrigamos, sobre, por exemplo, a exposição analítica e sintética e sobre aquilo que Chaui tão bem apresenta como “fidelidade infiel” [CHAUI, 1999, pp. 331 et seq.], e, disso, um aspecto do *contradiscurso* espinosano) – do (ou de um) cartesianismo, e de sua tradição (ascendente e descendente).

Metafisicos com o sentido dos escólios da *Ética*, ainda que tal aproximação não seja, nem possa ser, absoluta; ela apenas visa propor certas cautelas que julgamos essenciais na leitura dos *Pensamentos Metafisicos*, para preservarmos tanto sua dificuldade quanto sua coerência, apesar de tudo.

CONSIDERATIONS ON THE CHAPTERS CONCERNING
GOD'S ETERNITY, UNITY, IMMENSENESS AND IMMUTABI-
LITY OF PART TWO OF
SPINOZA'S *METAPHYSICAL THOUGHTS*

ABSTRACT: We intend to comment on the first four chapters of the second part of Spinoza's *Metaphysical Thoughts*, dedicated, respectively, to the Eternity, the Unity, the Immenseness, and the Immutability of God; suggesting, moreover, a general reading of the work in question as a whole. In this way, we seek to investigate the meaning of Spinoza's demonstrations in these chapters, proposing hypotheses for their structuring and the occasional justified insufficiency of some of them, emphasizing, in all this and among other aspects, the polemical character of the work.

KEYWORDS: Eternity, Unity, Greatness, Immutability, God, Existence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPUHN, CH. (1964). Notes. In: SPINOZA, B. *Oeuvres I*. Traduction par Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- CHAUI, M. (1973). Notas. In: ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Marilena Chaui. Coleção Os Pensadores XVII. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. Vol. I – Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COPPENS, G. (2004). Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais. In: JAQUET, C. (dir.). *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- ESPINOSA, B. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- JAQUET, C. (1997). *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Éditions Kimé.
- _____. 2005. *Les Expressions de la Puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- WOLFSON, H. (1962). *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge; London: Harvard University Press.

A EXISTÊNCIA REAL SÓ PODE SER PROVADA PELA
EXISTÊNCIA REAL? A CRÍTICA DE LOCKE CONTRA
A PROVA *A PRIORI* CARTESIANA

Leandro Alves da Silva
Doutorando,
Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
leandroalvessilva@ufpr.br

RESUMO: No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (IV.x.7), John Locke registrou uma breve apreciação da prova *a priori* cartesiana, afirmando que ela seria, isoladamente, uma maneira imperfeita de abordar a questão da existência de Deus. Todavia, num manuscrito de duas páginas, datado de 1696, ele considerou essa prova inconclusiva, pois poderia ser utilizada tanto por teístas como por ateus, ficando a questão inacabada. Considerando a escassez de estudos lockeanos tratando desse manuscrito, este artigo propõe uma interpretação da crítica lockeana à prova *a priori* cartesiana, de modo a verificar se o filósofo inglês modificou sua opinião. A análise do texto em questão aponta que não houve mudança significativa por parte de Locke, pois suas conclusões registradas no manuscrito têm como fundamento a rejeição das ideias inatas e das essências imutáveis, em conformidade com o livro I do *Ensaio*. Adicionalmente, suas críticas têm um provável antecedente tomista nas objeções de Johannes Caterus.

PALAVRAS-CHAVE: Locke, Descartes, Prova *a priori*, Inatismo, Empirismo.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS¹

A questão da prova *a priori* da existência de Deus, ou ainda, do argumento ontológico, está seguramente no rol das grandes discussões da História da Filosofia. Essa prova foi primeiramente formulada por Santo Anselmo no séc. XI, recebeu uma célebre versão de René Descartes no séc. XVII e até os dias atuais continua tendo importantes proponentes. Contudo, a lista de seus detratores é igualmente ilustre, incluindo São Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Gottlob Frege e Bertrand Russell (LOWE, 2013), todos eles capitaneados pelo Monge Gaunilon e seu *Liber Pro Insipiente* (ANSELMO, 2016).

O *Proslogion* é a obra de Santo Anselmo que traz a lume a prova *a priori*. Nele, o pai da Escolástica estabelece um plano de trabalho no sentido de conceber um argumento único, ou seja, que não necessite de nenhum outro e que baste por si para garantir que Deus existe (ANSELMO, 2016).²

Eis o argumento que Santo Anselmo desenvolveu: Deus é Algo sobre o qual nada maior pode ser pensado. Se esse Algo existe somente no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior. Assim, é necessário aceitar que esse Algo sobre o qual nada maior pode ser pensado existe no entendimento e na realidade (ANSELMO, 2016).²

René Descartes, principalmente nas *Meditações Metafísicas*, apresenta um argumento inspirado em Santo Anselmo (COTTINGHAM, 1995), afirman-

1 Esta pesquisa encontra-se, em versão preliminar, no segundo capítulo da dissertação intitulada *John Locke e a prova a priori da existência de Deus* (SILVA, 2020). Todavia, a compreensão do autor acerca do assunto avançou, demandando algumas importantes modificações, em especial nas conclusões.

2 Segundo Norman Malcolm (1960), Anselmo formulou duas versões distintas do argumento, nos capítulos II e III do *Proslogion*, respectivamente. A primeira, rejeitada por Malcolm, assume que a existência é uma perfeição e um atributo divino; a segunda focaliza na existência necessária como um atributo do Ente perfeitíssimo. Para ele, essa segunda versão é imune à crítica kantiana. De todo modo, a intenção de Anselmo era desenvolver um argumento único.

do que a ideia de Deus implica Sua existência necessária. A prova apresentada pelo racionalista francês foi a seguinte: tudo o que pertence clara e distintamente a um ente é um predicado verdadeiro dele. A existência atual pertence, clara e distintamente, ao Ente sumamente perfeito. Logo, a existência atual é um predicado verdadeiro Dele, e logo Deus existe (DESCARTES, 2009).³

Apesar do reconhecido “parentesco”, são argumentos com importantes diferenças. Em primeiro lugar, Descartes utilizou a ideia inata de Ente perfeitíssimo – em vez do conceito negativo anselmiano (XAVIER, 2011) – para concluir logicamente Sua existência real. Em segundo, ele não teve a fé como pedra fundamental de sua reflexão, à maneira anselmiana, mas sim a dúvida metódica como ferramenta segura para identificar as ideias claras e distintas (TOMATIS, 2003).

Tempos mais tarde, o argumento do tipo cartesiano foi classificado por Immanuel Kant como uma prova ontológica, isto é, independente da

3 Diferentemente dos argumentos teístas tradicionais, nenhuma das provas cartesianas da existência de Deus apela para a realidade externa, sendo arquitetadas sempre a partir de uma ideia do Ente perfeitíssimo que está na própria mente, cuja clareza e distinção é considerada indiscutível. Propriamente falando, Descartes elaborou três provas. Além da célebre prova *a priori* (a partir da causa), outras duas vias foram desenvolvidas *a posteriori* (a partir dos efeitos), sendo a segunda uma variação da primeira. Primeiramente, Descartes partiu da ideia de um Ente infinito, a qual estava em sua mente, para afirmar que essa ideia precisava de uma causa igualmente infinita. A seguir, de modo semelhante, ele argumentou que o eu que cogita a ideia de um Ente infinito só poderia ter sido criado por Algo que é, de fato, infinito. Descartes considerava suas provas *a posteriori* como aquelas que eram sua criação mais convincente, cujos pressupostos eram: a) um princípio de adequação causal: deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito; b) uma teoria das ideias que faz distinção entre realidade formal (o objeto mental) e realidade objetiva (o grau de ser do ente representado pela ideia); c) a definição de Deus como o Ente infinito. De fato, ao estender o princípio de adequação causal para a realidade objetiva das ideias, Descartes concluiu que, sem uma causa que é o próprio Ente infinito, não seria possível ter essa ideia inata na mente. Curiosamente, foi a prova *a priori* que ganhou notoriedade e foi objeto de reflexão dos filósofos posteriores, incluindo Espinosa, Leibniz e Kant (cf. COTTINGHAM, 1995).

experiência e partindo de meros conceitos para sua elaboração (KANT, 2001). Seu ponto mais controverso é uma passagem supostamente indevida do plano lógico para o ontológico: se algo é pensado como possuindo em seu conceito a existência real, então só pode ser pensado como atualmente existente.

Com efeito, os argumentos para provar a existência de Deus desempenharam um grande papel nos sistemas filosóficos desenvolvidos durante o séc. XVII. Muitos filósofos desse período buscaram uma forma de harmonizar suas propostas com o mecanicismo emergente, bem como demonstrar que essa nova ciência era compatível com a aceitação da existência do Deus judaico-cristão. Figuras canônicas como Descartes, Locke, e Leibniz incluíram Deus em seus sistemas filosóficos, concebendo-O como o Planejador, Conservador e Soberano tanto do Universo mecanicista e quanto dos princípios morais observados nas relações humanas (LASCANO, 2017).

Seguindo essa tendência, John Locke dedicou um capítulo completo de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* a tratar de sua prova filosófica da existência de Deus. Adicionalmente, ele fez algumas afirmações esparsas acerca da inexistência de uma ideia inata de divindade, supostamente insculpida no espírito humano.⁴

Em um breve parágrafo do capítulo em questão (LOCKE, 2014, IV.x.7, pp. 862-3)⁵, Locke referiu-se laconicamente à prova *a priori* da existência de Deus, afirmando que a ideia do Ente mais perfeito, isoladamente, é uma

4 Na *Epístola ao Leitor*, Locke explicou que seu interesse em elaborar o *Ensaio* era servir à ciência natural, porém ele também relatou uma discussão noturna com vários de seus amigos, cujos tópicos não foram especificados. Posteriormente, James Tyrrel, um dos participantes daquele célebre colóquio, revelou que esses tópicos seriam a moralidade e a religião (SHERINDAN, 2013).

5 A partir daqui, sempre referido apenas como *Ensaio*. Todas as citações apresentadas são extraídas da edição portuguesa publicada, em 2014, pela Fundação Calouste Gulbenkian. Para cada texto citado, é especificado o livro, capítulo, parágrafo e página: por exemplo, IV.x.7: 862-863 corresponde ao Livro IV, Capítulo x, parágrafo 7º, páginas 862 e 863.

maneira inadequada de provar a Sua existência, considerando a importância do tema e a necessidade de se refutar eficazmente o ateísmo.

Porém, Locke pode sim ser contabilizado como um dos críticos da prova *a priori* cartesiana. Ele tratou dessa questão, de forma específica, no manuscrito *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined*, cuja publicação póstuma ocorreu na obra *The Life of John Locke*, editada por seu primo e herdeiro Lorde King. Atualmente, o documento faz parte da *Lovelace Collection* na *Bodleian Library*, sob a seguinte classificação: *MS Locke c. 28, f. 119-120* (AARON, 1965).

Quando de sua morte em 1704, Locke legou metade de sua biblioteca e todos os seus manuscritos e cartas para Lorde King. Esse legado permaneceu com seus descendentes até 1942, quando o Conde de Lovelace, seu último proprietário, depositou muitos dos manuscritos na *Bodleian Library* de Oxford (VON LEYDEN, 2002).

Além desse detalhe biográfico, é importante considerar que a evidência aponta no sentido de que Locke iniciou suas leituras cartesianas com os *Princípios de Filosofia*, passando para o *Discurso do Método*, *Dióptrica*, *Meteoros*, *Meditações Metafísicas* e *Paixões da Alma* (MILTON, 1994). Esse contato ocorreu a partir da *Opera Philosophica*, terceira edição, publicada em Amsterdã no ano de 1656 (ROGERS, 2007). Assim, para efeitos metodológicos, admitir-se-á que esse foi o elenco de fontes primárias cartesianas às quais Locke teve acesso.

Tendo em vista a escassez de estudos lockeanos que tratem desse importante manuscrito, este artigo sugere uma interpretação da crítica lockeana à prova *a priori* cartesiana, de modo a verificar se o filósofo inglês modificou sua opinião sobre o assunto. Foi consultado como fonte primária o texto publicado em *Life of the John Locke* de Lorde King (KING, 1829, pp. 312-315). Já para as citações diretas, foi utilizada a tradução parcial de Mário Ferreira dos Santos (SANTOS, 1960, pp. 82-3).

A prova *a priori* cartesiana, em qualquer de suas formulações, possui como pressuposto central a doutrina das ideias inatas (SCRIBANO, 2007). Para um decidido anti-inatista como Locke, isso já bastaria para que fosse elaborado um questionamento contra esse argumento (HARRELSON, 2009).

Em uma de suas célebres reflexões filosóficas, Locke concebeu o entendimento humano como uma folha em branco (*white paper*), ou seja, todo o conhecimento inicia-se na experiência, a qual insere ideias simples no espírito humano. Sem o conhecimento da realidade por meio dos sentidos e da reflexão, não há qualquer ideia no entendimento, pois a experiência é sua fonte exclusiva.

Locke desenvolveu o Livro I do *Ensaio* com o explícito objetivo de derrubar a proposição de que há princípios e ideias inatos. Sustentando que as ideias são originadas na experiência, ele aprovou o princípio orientador do empirismo: nada há no intelecto que não tenha estado primeiramente nos sentidos. Disso pode-se extrair que há um confronto direto entre a epistemologia lockeana e a doutrina cartesiana das ideias inatas. Se a conclusão for pela afirmação de que a ideia de um Ente perfeitíssimo não é inata, ela só pode ser sensorial ou factícia, não satisfazendo os critérios da clareza e da distinção. Se ela é sensorial, é confusa; se é factícia, é mera invenção.

Descartes estava – ou pelo menos aparentava estar – consciente dessa dificuldade. Ele argumentou nas *Meditações Metafísicas* que essa ideia é tão verdadeira e imutável quanto as essências matemáticas e geométricas. Disso decorre que, toda vez que se cogita a ideia do Ente perfeitíssimo, o pensamento é compelido a aceitar Sua existência real, tanto quanto é obrigado a pensar que em todo triângulo a soma de seus ângulos internos é igual a um ângulo reto. Com efeito, as ideias inatas, contrariamente às adventícias, não surgem de modo involuntário e, diversamente das factícias, seu conteúdo se impõe de modo necessário e imutável (SCRIBANO, 2007). Portanto, a mente é livre para pensar a ideia de Deus, se assim lhe aprouver, porém Ele só pode ser cogitado como atualmente existente.

Tendo como modelo as ideias acerca do número, das figuras e do movimento, Descartes defendeu que as verdades extraídas da contemplação dessas ideias já estavam presentes em sua mente, porém precisavam ser trazidas à consciência para sua adequada compreensão. Numa retomada do modelo platônico (SCRIBANO, 2007), as ideias inatas não eram um conhecimento novo, mas sim um resgate daquilo que estava contido na natureza humana:

E essas coisas me são completamente conhecidas e patentes não só quando as considero assim, genericamente, mas, pondo mais atenção, ainda percebo também inúmeras outras particularidades sobre as figuras, sobre o número, sobre o movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão manifesta e tão consentânea com minha natureza que, ao descobri-las pela primeira vez, não me parece estar tanto aprendendo algo novo quanto me lembrando do que antes já sabia, ou me apercebendo de coisas que estavam na verdade de há muito em mim, sem que minha mente nelas reparasse (DESCARTES, 2004, pp. 133-5).

De modo semelhante, nos *Princípios de Filosofia*, Descartes preconizou que o entendimento deve analisar as diversas ideias que é capaz de pensar, cuja consequência será a percepção de uma ideia – singular e excepcional – que possui o atributo da existência necessária. Ela foi impressa na alma humana, ou seja, não tem sua origem na imaginação nem em composições arbitrárias:

15. A necessidade de ser não está assim compreendida na noção que temos das outras coisas, mas somente no poder ser.

O pensamento poderá ainda assegurar-se melhor da verdade desta conclusão se se prevenir de que não tem em si a ideia ou noção de nenhuma outra coisa em que possa reconhecer uma existência que seja assim absolutamente necessária; só por isso saberá que a ideia de um Ser todo perfeito não está nele por ficção, como se fosse uma quimera; mas, pelo contrário, só porque nele está impressa uma natureza imutável e verdadeira e que necessariamente deve existir, dado que possível ser concebido como tendo existência necessária (descartes, 1997, pp. 32-33, negritos nossos).

Diante dessas considerações cartesianas, qual foi a abordagem escolhida por Locke? Utilizando apenas um parágrafo do *Ensaio* (LOCKE, 2014, IV.x.7), ele afirmou que a ideia do Ente perfeitíssimo é uma maneira imperfeita de provar a Sua existência e silenciar os ateus. Há pessoas que jamais tiveram essa ideia no entendimento, além daquelas que possuem conceitos muito diversos – e frequentemente inadequados – da divindade. Além disso, seria um mal procedimento filosófico fiar-se num único argumento entesourado no entendimento, pretendendo invalidar outras boas provas por considerá-las fracas ou inválidas.

Nas palavras de Locke:

7. Não examinarei aqui até que ponto a ideia de um Ser perfeitíssimo, que um homem pode formar na sua mente, prova ou não prova a existência de um Deus. Porque, dada a diversidade dos temperamentos nos homens e a diferença na aplicação dos seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem nuns e outros noutros, para confirmação da mesma verdade. Sem dúvida, penso que isto se pode dizer: é uma maneira imperfeita de estabelecer esta verdade e de calar os ateus, fazer gravitar toda a ênfase de um ponto tão importante como este, em torno desse único fundamento e tomar como única prova da existência de Deus a ideia que alguns têm acerca da Divindade (porque é evidente que alguns homens não têm nenhuma ideia de Deus e alguns têm uma ideia pior do que se não tivessem nenhuma, e a maior parte tem ideias muito diferentes). É, digo, um costume mau agarrar-se demasiado a uma argumentação favorita, ou, por excessivo apego a ela, pretender cancelar, ou, pelo menos, tentar invalidar todos os outros argumentos e impedir-nos de atender a essas provas, como sendo fracas ou falaciosas, que a nossa própria existência e os aspectos sensíveis do universo oferecem tão clara e convincentemente aos nossos pensamentos, que julgo impossível para um homem consciente se opor a elas. Porque tenho por uma verdade certa e evidente que “as coisas invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como sua divindade, se entendem, e claramente se veem, pelas coisas que são criadas”. Pois o nosso próprio ser nos proporciona, como mostrei, uma evidente e incontestável prova da existência de uma Divindade, prova a que me parece nada poderá resistir como convincente, contanto que cuidadosamente se lhe preste atenção, como a outra demonstração tão grande: sem dúvida, pois se

trata de uma verdade tão fundamental e de tais consequências como se dela dependesse toda a religião e autêntica moral, que eu não duvido que serei perdoado pelo meu leitor se insistir de novo em alguns passos desta argumentação e se me alongar um pouco mais sobre eles (LOCKE, 2014, iv.x.7: 862-863).

Já na primeira leitura, fica evidente que Locke lança mão de elementos tomistas: não há uma via exclusiva para provar a existência de Deus, nem essa ideia é unívoca em todos os intelectos; inclusive, muitos simplesmente não compreendem o que essa palavra significa.

Além disso, G. A. J. Rogers aponta que Locke se recusa a desenvolver o assunto por dois motivos: primeiramente, o uso da prova *a priori* seria contencioso e polêmico, produzindo uma diversidade de reações; ademais, a suficiência de sua própria demonstração tornaria a discussão desnecessária (ROGERS, 2014).

Apesar de Descartes não ser citado no parágrafo, resta pouca dúvida de que é sua prova *a priori* que está sob comentário (ROGERS, 2014). A despeito de Locke não ter tido contato com a obra cartesiana antes de 1660, a partir desse ano ele ampliou seus estudos com um curso de leitura em filosofia mecânica e leu extensamente Descartes, dando especial atenção às obras *Dióptrica*, *Meteoros* e *Princípios de Filosofia* (MILTON, 2011).

A versão mais detalhada que Descartes ofereceu do argumento *a priori* consta na *Quinta Meditação* e nas *Respostas às Segundas Objeções*. Inclusive, ele apresentou, atendendo a certo pedido, uma prova geométrica desse argumento:

Demonstração

Dizer que qualquer atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa é o mesmo que dizer que tal atributo é verdadeiramente dessa coisa, e que se pode assegurar que ele está nela (pela nona definição).

Ora, é certo que a existência necessária está contida na natureza ou no conceito de Deus (pelo décimo axioma).

Logo, é verdadeiro dizer que a existência necessária está em Deus, ou, então, que Deus existe (DESCARTES, 1983, p. 173).

Na *Quinta Meditação*, Descartes apresentou um argumento bastante simples em sua forma, apesar da extensa discussão que ocasionou (LASCANO, 2017). Partindo do juízo de que tudo o que se percebe clara e distintamente em uma ideia são verdades acerca dela, ele afirmou que a existência atual de Deus é uma afirmação verdadeira. A ideia cogitada do Ente sumamente perfeito inclui a existência atual:

Ora, em verdade, se só porque posso extrair de meu pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que todas as coisas que pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem, não se pode acaso tirar daí um argumento que também prove a existência de Deus?

É certo que encontro em mim a sua ideia, isto é, a ideia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a ideia de qualquer figura ou de qualquer número. E entendo não menos clara e distintamente que à sua natureza pertence a existência atual, o existir sempre, tanto quanto entendo que à natureza de uma figura ou de um número pertence o que demonstro pertencer-lhes. Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza (DESCARTES, 2004, p. 137).

De modo semelhante, Descartes sugeriu nos *Princípios da Filosofia* um exame simples das diversas ideias cogitadas pelo entendimento, até ser encontrada a ideia do Ente perfeitíssimo, cuja natureza é dotada do atributo da existência necessária e eterna:

Quando posteriormente o pensamento passa em revista as diversas ideias ou noções que estão em si, aí encontra a noção de um ser onisciente, todo-poderoso e extremamente perfeito [e facilmente julga, através do

que apreende em tal ideia, que Deus, que é esse Ser todo perfeito, é ou existe: com efeito, embora o pensamento possua distintas ideias de muitas outras coisas, não encontra nada que o certifique da existência do seu objecto] e observa nessa ideia não somente uma existência possível, como nas outras, mas absolutamente necessária e eterna. E como vê que na ideia que fez do triângulo se encontra compreendido que os seus três ângulos são iguais a dois rectos, da mesma maneira e só pelo facto de se aperceber de que a existência necessária e eterna está compreendida na ideia de um Ser perfeito, deve concluir que um tal Ser, todo perfeito, é ou existe. (DESCARTES, 1997, p. 32).

Descartes defendeu o carácter *sui generis* dessa ideia, haja vista que sua essência não está nivelada com as outras ideias presentes no entendimento. Verdadeiramente, trata-se da única ideia na qual a essência inclui a existência como perfeição pura. Disso se conclui que o Ente perfeitíssimo não pode ser pensado como possível e inexistente:

Pois, como me habituei a distinguir em todas as outras coisas a existência da essência, facilmente me persuado de que posso separar também em Deus a existência da essência e, assim, pensar Deus como não-existente. A uma atenção mais cuidadosa, porém, fica manifesto que a existência de Deus não pode ser separada de sua essência, tanto quanto não pode ser separado da essência do triângulo que a grandeza de seus três ângulos é igual a dois retos, ou da ideia de monte a ideia de vale. E não é menos contraditório pensar em Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) falto da existência (isto é, ao qual falta uma perfeição) do que pensar um monte ao qual falta o vale (DESCARTES, 2004, p. 139).

Pois bem, há quem veja cautela no comentário lockeano, seguindo a mesma atitude de Rauph Cudworth (HARRELSON, 2009). De todo modo, Locke deixou claro que não aceitava, nesse assunto, uma posição filosófica radical, isto é, adotar um único argumento como infalível, em detrimento de outras boas provas que poderiam corroborar a conclusão.

Locke quis ressaltar que a diversidade de espíritos requer uma postura filosófica mais maleável, de modo a atingir uma quantidade maior de pessoas. Um argumento pode ser muito persuasivo para alguns, porém irrazoável para

outros. O fato de que a existência de Deus pode ser provada de várias formas robustece a conclusão. Por exemplo, além de sua prova demonstrativa do *Ensaio*, Locke utilizou, nos *Ensaaios sobre a Lei da Natureza*, um argumento do *design* (TULLY, 2006), ou seja, o conhecimento sensível da realidade também aponta para um Ente primeiro e eterno.

Confirmando o tom conciliatório do comentário no *Ensaio*, em sua primeira carta dirigida a Edward Stillingfleet, Locke procurou esclarecer que não pretendia desaprovar a prova *a priori*, mas sim aqueles pensadores que argumentavam exclusivamente com base nela, ignorando outras vias igualmente relevantes. Em verdade, haveria argumentos que não são dotados de certeza demonstrativa, porém teriam utilidade persuasiva diante da variedade dos intelectos e disposições pessoais:

O significado dessas minhas palavras não era negar que a ideia de um ser mais perfeito prova um Deus, mas culpar aqueles que a aceitam como a única prova e se empenham em invalidar todas as outras. Para a crença em um Deus existente, como eu digo na mesma seção, o fundamento de toda a religião e genuína moralidade, eu penso que nenhum argumento que é usado para operar a persuasão acerca de um Deus na mente dos homens deveria ser invalidado. E a razão que eu dou do motivo pelo qual todos eles devem ser deixados em sua força total, e nenhum deles ser rejeitado como impróprio para ser ouvido, é isto: porque “na diferente feitura do temperamento dos homens e na aplicação de seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem mais em um, e alguns em outro, para a confirmação da mesma verdade”. De modo que o significado do que eu disse aqui não era, como Vossa Senhoria supõe, fundamentar a certeza sobre a diferente feitura dos temperamentos dos homens e na aplicação de seus pensamentos, em oposição às ideias claras e distintas, como é bem evidente a partir das minhas palavras; mas mostrar qual é a má consequência de invalidar qualquer argumento que tenha a tendência de estabelecer a crença de um Deus na mente de qualquer um; porque na diferença de temperamento e aplicação dos homens, alguns argumentos prevalecem mais sobre um, e alguns sobre outro: de modo que quando eu falo de crença, e Vossa Senhoria, como eu o entendo, fala naquele estabelecimento da certeza, nada pode (eu me permito dizer) ser inferido dessas minhas palavras para o propósito de Vossa Senhoria. E

que eu quis dizer crença, e não certeza, é evidente desde então, e que eu considero o argumento lá citado como não conclusivo, e assim incapaz de produzir certeza em qualquer um, embora eu não sei em que medida ele poderia prevalecer nas opiniões de alguns homens para confirmá-los na verdade. E, como nem todos, nem a maioria daqueles que acreditam em um Deus, se esforçam ou têm a habilidade de examinar e compreender claramente as demonstrações de seu ser, eu não estava disposto a mostrar a fraqueza do argumento lá citado; já que possivelmente por ele alguns homens poderiam ser confirmados na crença de um Deus, o que é suficiente para preservar neles verdadeiros sentimentos de religião e moralidade (LOCKE, 1824, pp. 53-4, tradução nossa).

Entretanto, as reflexões de Locke acerca da prova *a priori* não estacionaram no *Ensaio*, conforme se observará a seguir.

II – O MANUSCRITO *DEUS* (1696)

Apesar de toda a prudência que Locke procurou enfatizar, suas reflexões sobre o tema tiveram uma continuação dentro de seu gabinete. Datado de 1696, *Deus Des Cartes's Proof of a God from the Idea of necessary existence examined* é um manuscrito de duas páginas, cujas reflexões apontam que a prova *a priori* cartesiana é inconclusiva. O motivo para essa afirmação seria a circunstância de que tanto um Ente imaterial cogitativo quanto a matéria-prima não cogitativa poderiam estar relacionados à ideia de Ente necessário. Assim, em ambos os casos, a existência necessária é acrescentada arbitrariamente à ideia em questão, de modo que a prova cartesiana é tão útil (ou inútil) para ateus quanto para teístas.

Eis o que afirmou o empirista inglês:

E, neste sentido, o ateu e o teísta estão de acordo; ou melhor, não há ateu que negue um Ser primeiro, eterno, que tenha existência necessária.

O que diferencia o teísta do ateu é o seguinte: o teísta diz que este ser eterno, que tem existência necessária, é um espírito cognoscente; o

ateu diz que é matéria cega desprovida de pensamento. Se para decidir a questão se une a ideia de existência necessária à Substância ou Ser primeiro e eterno, não se ganha nada. É preciso provar, de alguma ou outra maneira, que esse Ser primeiro eterno, necessariamente existente, é material ou imaterial, pensante ou não pensante; e somente quando se haja provado assim a existência de Deus, a existência necessária estará incluída na ideia de Deus; mas não antes. Porque um Ser eterno, necessariamente existente, material e sem sabedoria, não é o Deus do teísta. De modo, pois, que ambas as partes supõem a existência real; e a reunião, em nosso pensamento, da ideia de existência necessária a uma ideia de substância material desprovida de sensação ou à ideia de espírito imaterial cognoscente, não as converte em existentes nem altera em nada a realidade de sua existência, porque nossas ideias não alteram em nada a realidade das coisas (LOCKE Apud santos, 1960, pp. 82-83).

Locke finalizou sua reflexão com uma afirmação legitimamente empirista: todo conhecimento da existência real deve ser justificado pela experiência, ao invés de um mero juízo racional:

A existência real somente se pode provar pela existência real; e, portanto, a existência real de Deus somente se pode provar pela existência real de outras coisas: a existência real de outras coisas exteriores a nós, somente nos pode ser evidenciada por nossos sentidos; mas conhecemos nossa própria existência por uma certeza ainda maior do que a que nossos sentidos nos podem dar da existência de outras coisas, e isto é uma percepção interna, autoconsciência ou intuição; de que, portanto, pode extrair-se, por uma corrente de ideias, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus (LOCKE Apud santos, 1960, p. 83).

Uma interessante análise desse manuscrito pode ser encontrada no artigo *Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral*. Nesse estudo, Saulo Silva ressaltou a ineficácia da prova cartesiana para refutar o ateísmo, apresentando a crítica lockeana através de um contraexemplo. Por meio dele, um materialista utiliza o mesmo tipo de argumento para provar a existência exclusiva da substância extensa. Assim, considerando que o materialista também pode provar a existência eterna da substância extensa, a querela entre teístas e ateus reside nisso: saber se o Ente

necessário é uma substância imaterial e cogitativa, ou material e carente de percepção (SILVA, 2008).

Adicionalmente, Saulo Silva apontou que, como não é possível provar a existência de ideias inatas na mente humana, o argumento cartesiano seria, para Locke, “uma construção incerta, fabricada por bel-prazer, e que não prova nenhuma existência real” (SILVA, 2008, p. 154).

Roger Woolhouse fez a seguinte avaliação do manuscrito, ressaltando um valioso aspecto da crítica lockeana: a objeção empirista de que a existência só pode ser provada com outra existência. Segundo o *scholar* britânico:

Locke diz (e iv.x.7: 622) que a prova ontológica tradicional não deveria ser utilizada como o único argumento para tal importante conclusão; posteriormente, ele realmente a recusou (Deus: I ii: 133-39). Sua objeção é a de que a existência de algo dificilmente pode ser provada a partir de uma mera ideia, mas unicamente a partir da existência de outras coisas. Sua prova preferida não está aberta a essa objeção: partindo de nosso conhecimento intuitivo, do fato de que existimos como coisas inteligentes, ele conclui que somente um ser inteligente e eterno poderia ter-nos criado (e iv.x.I: 619-21) (WOOLHOUSE, 2011, p. 206).

Com efeito, esse parece ser seu argumento mais significativo, sob os auspícios de São Tomás de Aquino. É a célebre crítica de que um juízo lógico não pode dar um salto ilegítimo para o plano da realidade. Assim, a existência como ideia não tem a capacidade de demonstrar a existência correspondente na natureza:

(...) nossas ideias não realizam ou alteram em nada a existência real das coisas; e tampouco se há de inferir que na natureza existe uma coisa que lhe corresponda, porque podemos formar essa ideia completa em nossos espíritos.

Pelas ideias do espírito, discernimos o acordo ou o desacordo das ideias que têm uma existência ideal semelhante em nosso espírito; mas daqui não passamos, nem provamos nenhuma existência real, pois a verdade

que assim conhecemos é somente de nossas ideias e somente se aplica às coisas na medida em que se supõe que existam, em correspondência com tais ideias. Mas qualquer ideia, simples ou complexa, pelo mero fato de estar em nosso espírito, não evidencia a existência real de uma coisa exterior a nosso espírito que corresponda àquela ideia (LOCKE apud SANTOS, 1960, p. 83, negritos nossos).

Acerca dessa crítica, ensina Emanuela Scribano:

Tomás havia rejeitado a prova de Anselmo invocando a ilegitimidade de, a partir de uma existência pensada (aquela que somos obrigados a atribuir a Deus, uma vez que o definimos como um ente do qual não é possível pensar a premissa maior), inferir uma existência fora do pensamento. Mesmo admitindo que a definição de Deus obrigue a pensá-lo existente, isso não implica que Deus exista efetivamente fora da mente. Analogicamente, mesmo admitindo que a definição cartesiana de Deus como ente perfeitíssimo obrigue a pensá-lo existente, isso não implica que Deus exista na realidade (SCRIBANO, 2007, pp. 133-4).

É bem provável que o teólogo holandês Johannes Caterus tenha sido a fonte de inspiração para que Locke alegasse o indevido salto lógico. Ele teve acesso a todas as objeções e respostas, anexadas por Descartes às *Meditações Metafísicas*, no original em latim. E nas *Primeiras Objeções*, Caterus utilizou o questionamento tomista, ressaltando que a prova possui valor exclusivamente conceitual:

(...) embora se conceda que o ser sumamente perfeito implique a existência simplesmente pelo seu nome, não se segue, porém, que essa existência, na natureza, seja algo em ato, mas tão somente que o conceito ou noção do ser sumamente perfeito está inseparavelmente unido ao de existência. Do qual não se pode concluir que a existência de Deus seja algo em ato, se não se pressupõe que tal ser sumamente perfeito existe em ato: pois nesse caso ele conterà em ato todas as perfeições e, entre elas, a da existência real (CATERUS apud DESCARTES, 1977, p. 85, tradução e negritos nossos).

Antes de citar esse texto, Cornelio Fabro (2014) ressaltou que, assim

como ocorreu com Santo Anselmo, a prova cartesiana recebeu uma sequência imediata de críticas, tendo na figura de Caterus um novo Gaunilon. Ele, ao retomar a prova *a priori* na *Meditatio Quinta*, não encontrou nada melhor para confrontar Descartes do que a franca refutação que Santo Tomas havia feito na *Suma Teológica*, a qual ele citou no texto original, considerando-a completa e exauriente.

Um modo bastante útil de explicar a crítica tomista é compreender que a prova *a priori*, pelo fato de possuir valor conceitual, não é inteiramente inútil, mas sim estabelece uma proposição lógica condicional (se p, então q). Desse modo, pode-se propor o seguinte: “Se o Ente perfeitíssimo existe, Ele necessariamente existe”.

Semelhantemente, explica Gary Hatfield:

Caterus objeta que a necessidade pela qual incluímos a existência no conceito de Deus não tem força em relação à existência atual de Deus. Com efeito, ele pergunta se os conceitos humanos revelam com precisão a realidade extramental. Ele aceita que se um Deus (definido como um ser supremamente perfeito) existe, ele existe necessariamente. Mas isso é simplesmente dizer que, se existe algo que, de fato, corresponde ao nosso conceito, então é óbvio que ele tem as propriedades encontradas em nosso conceito (É exatamente isso que significa algo corresponder ao nosso conceito). E se uma dessas propriedades é a existência necessária (a partir da perfeição suprema), então a coisa terá existência necessária. Mas a coisa mais importante a ser determinada é se existe algo correspondente ao nosso conceito, e isso não pode ser determinado apenas a partir do nosso conceito (HATFIELD, 2003, p. 222, tradução nossa).

Diante dessa real dificuldade, Descartes respondeu que seu juízo não era puramente lógico, mas sim dependente da necessidade da própria coisa que determina a ideia cogitada. Portanto, a ideia de Ente perfeitíssimo possui uma natureza verdadeira e imutável, assim como as proporções matemáticas e geométricas, as quais possuem uma correspondência no plano da realidade:

(...) por eu não poder pensar Deus senão existente, segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente.

Não que meu pensamento tenha tal efeito ou imponha alguma necessidade a coisa alguma, mas, ao contrário, é a necessidade da própria coisa, isto é, a existência de Deus que determina meu pensamento: tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição) (DESCARTES, 2004, p. 141).

Adicionalmente, ele efetuou um movimento de distanciamento em relação ao argumento anselmiano. Na sua perspectiva, seu silogismo estava fundamentado no fato de que a existência real é um atributo pertencente ao Ente perfeitíssimo, ao passo que a razão de Anselmo era capaz apenas de afirmar que a palavra *Deus* significa algo que existe no entendimento e na realidade. Logo, os questionamentos tomistas de Caterus, apesar de válidos e aprovados por Descartes, caberiam somente à versão original de Santo Anselmo, cujo conteúdo era exclusivamente semântico (DESCARTES, 1977).

Interpretando a defesa cartesiana, Emanuela Scribano afirma:

Ao atribuir a Deus a existência, não se pretende passar do pensamento às coisas, e portanto impor as leis do pensamento a uma realidade que pode muito bem ignorá-las, mas, ao contrário, são as coisas que se impõem com a sua necessidade ao meu pensamento (...). As essências das coisas, de fato, como a doutrina inatista acabou de mostrar, são independentes do pensamento: o seu conteúdo não é modificável a gosto, mas se impõe à mente. Por isso a prova da existência de Deus a partir de sua definição é única e não repetível por entes fictícios dos quais tivesse construído arbitrariamente definições incluindo a existência: o leão existente, ou o corpo perfeitíssimo (SCRIBANO, 2007, p. 135).

Acerca da questão das essências imutáveis, Locke aceitava que a mente humana é capaz de conhecer algumas essências reais⁶, como no caso da geometria, da matemática e da moralidade. Porém, o entendimento se depara com arquétipos que constituem a própria essência real do ente cogitado, sem fazer referência a qualquer coisa na realidade. Ou seja: no caso do Ente perfeitíssimo ser admitido como um arquétipo, o conhecimento que temos de Sua essência pode ser real, porém Sua existência na mente é meramente ideal, pois foram as operações de nosso entendimento que, arbitrariamente, formaram essa ideia complexa.

É verdade que Locke admitiu uma conexão entre os arquétipos e a realidade, porém ele alertou que o conhecimento matemático diz respeito às próprias ideias, sem qualquer tipo de necessidade no que diz respeito à existência de coisas correspondentes aos arquétipos. Assim, se um triângulo existe, ele contém uma correspondência com a ideia complexa de triângulo, construída pelo entendimento:

Não duvido que se admitirá facilmente que o conhecimento que temos das verdades matemáticas não é somente um conhecimento certo, mas real, e que se não trata de meras e ocas visões, quimeras sem significado de um cérebro fértil em imaginações frívolas. Contudo, se bem considerarmos, veremos que este conhecimento é somente das nossas próprias ideias. O matemático considera a verdade e as propriedades que pertencem a um retângulo ou a um círculo apenas como elas estão em ideia no seu espírito. Pois é possível que nunca tivesse encontrado na sua vida alguma destas figuras que sejam matematicamente, isto é,

6 Segundo Locke, as propriedades conhecidas através do conhecimento sensível são apenas aparências externas das coisas. Por exemplo, a ideia de ouro corresponde a uma substância maleável, fundível, majoritariamente inerte, densa e amarela. O conjunto dessas características constitui a *essência nominal* do ouro. Como não é possível conhecer o fundamento de onde fluem todas essas propriedades, a saber, sua *essência real*, ela permanece ignorada por nós (MEYERS, 2017). Contudo, isso não vale para os arquétipos, na medida em que não pretendem fazer referência a algum objeto externo, mas sim à sua própria essência.

precisa e exactamente verdadeiras. Contudo, o conhecimento que tem de qualquer das verdades ou propriedades que pertencem a um círculo ou a qualquer outra figura matemática é verdadeiro e certo, mesmo em relação às coisas realmente existentes; porque as coisas reais não entram nestas espécies de proposições e não são aí consideradas senão na medida em que de facto concordam com os arquétipos que estão no espírito do matemático. É verdade, da ideia de um triângulo, que os seus três ângulos são iguais a dois rectos? A mesma coisa é também verdade, de um triângulo, onde quer que ele exista realmente. Mas qualquer outra figura que hoje exista, que não seja exactamente conforme com a ideia de triângulo que o matemático tem no seu espírito, nada tem que ver com esta proposição; por conseguinte, o matemático tem a certeza de que todo o seu conhecimento, respeitante a estas ideias, é real; porque, não considerando as coisas mais do que enquanto concordam com as ideias que tem no espírito, tem a certeza de que tudo o que sabe a respeito destas figuras, quando elas têm meramente uma existência ideal no seu espírito, será também verdadeiro a respeito das mesmas figuras quando elas têm uma existência real na matéria: as suas reflexões, que não têm por objetivo senão estas figuras, que são as mesmas, onde quer, e como quer, que elas existam (LOCKE, 2014, iv.iv.6: pp. 777-4, **negritos nossos**).

Assim, se trocarmos a expressão *verdade necessária e eterna* por *arquétipo*, seria possível admitir que Deus é um arquétipo verdadeiro, em relação ao qual o entendimento humano é capaz de perceber relações necessárias (p. ex., repugna ao Ente Perfeitíssimo ser contingente). Essas relações, de fato, não dependem das coisas fisicamente exemplificadas e percebidas, mas sim da própria natureza do arquétipo divino. Contudo, se não existe *in re* algo que corresponde ao arquétipo, ele permanece como um conhecimento exclusivamente conceitual.

Além dessa questão assinalada por Locke, há também uma outra dificuldade na prova *a priori*. Na *Quinta Meditação*, a ideia de Ente perfeitíssimo possui, para Descartes, alguns atributos necessários desvelados *a priori* pela razão, cujo elenco inclui a existência real. Portanto, o ponto fundamental da prova cartesiana situa-se justamente na existência (ou inexistência) da ideia inata de Ente perfeitíssimo. Isso envolve, necessariamente, a possibilidade de percepção de sua realidade formal no entendimento humano.

Descartes argumentou em favor da existência dessa ideia do seguinte modo: Deus é dito inconcebível no que diz respeito à Sua inteira e completa concepção, porém não em relação à pálida ideia que o intelecto humano consegue ter Dele. Assim, aquilo que há de inteligível no Ente perfeitíssimo é suficiente para compreender que Ele existe (DESCARTES, 1977).

Além disso, ele afirmou que essa ideia nasce junto com a própria pessoa e não surge de outro lugar senão de si mesmo, podendo ser formada ainda que não se saiba que existe de fato um Ser perfeitíssimo. Contudo, toda a força do argumento depende de que não seria possível pensar essa ideia se o eu cogitante não tivesse sido criado pelo Ser perfeitíssimo real e existente.

Uma estratégia que Locke poderia utilizar, de modo a expor essa segunda questão de modo radical, seria a seguinte: afirmar que não existe qualquer ideia – inata ou experimental – de Ente infinito em ato. Isso se justificaria porque todo ente cogitado ou percebido é infinito em potência. Desse modo, o infinito cartesiano é algo que está além das ideias complexas que o entendimento é capaz de pensar.

Locke defendeu no *Ensaio* que a ideia *simples* de infinitude atual não é percebida pelo entendimento, nem ele é capaz de forjar uma ideia dessa natureza. De maneira semelhante, a noção de um Ser eterno e sábio que não teve começo, apesar de ser uma ideia concebível, é meramente a negação de algo que possui um começo, ou seja, não é capaz de proporcionar uma ideia positiva da infinitude. Sempre que se pretende alcançar esse conceito positivo, o entendimento se extravia e não logra compreendê-lo (LOCKE, 2014, II.xvii.17).

Utilizando como ilustração uma bela citação de Horácio, ele explicou que todo aquele que busca conhecer o infinito positivo, estando muito longe de ter uma ideia positiva e clara dele, é como o camponês que, encontrando um rio bem no meio de seu caminho, aguarda que toda a água passe pelo canal antes de continuar sua viagem (LOCKE, 2014, II.xvii.19).

Efetivamente, esse questionamento não seria uma inovação, pois foi lançado por Pierre Gassendi, autor das *Quintas Objeções*. Para ele, a origem da

ideia de Ente perfeitíssimo está numa coleção de atributos humanos que são maximizados pelo entendimento, mas que no fim das contas não são adequadamente compreendidos:

Você diz que há mais realidade objetiva na ideia de um Deus infinito que na de uma coisa finita. Mas, em primeiro lugar, o espírito humano, sendo incapaz de conceber a infinitude, tampouco pode ter uma ideia que represente uma coisa infinita. E, portanto, quem diz coisa infinita atribui a algo que não compreende um nome que tampouco entende, considerando que, como a coisa se estende mais além do quanto ele pode abarcar, essa infinitude, ou negação de limites, atribuída à dita extensão, não pode ser entendida por alguém cuja inteligência está sempre presa dentro de certos limites (...). Ademais, todas as elevadas perfeições que costumamos atribuir a Deus parecem ter sido tomadas das coisas que ordinariamente admiramos em nós mesmos, como a duração, a potência, a sabedoria, a bondade, a felicidade etc., de maneira que, dando-lhes toda a extensão possível, dizemos que Deus é eterno, onipotente, onisciente, sumamente bondoso, perfeitamente feliz etc. (DESCARTES, 1977, pp. 230-1, tradução nossa).⁷

De maneira semelhante, Mersenne transcreveu a contestação, nas *Segundas Objeções*, de que o infinito não é compreendido clara e distintamente, mas sim de forma muito imperfeita e limitada:

Demais, esta cláusula de vosso raciocínio (após termos assaz claramente reconhecido e observado o que é Deus) é suposta como verdadeira, no que nem todo mundo está ainda de acordo, já que vós próprios confessais que não compreendeis o infinito senão imperfeitamente; o mesmo se deve dizer de todos os seus outros atributos: pois, sendo tudo o que é em Deus inteiramente infinito, qual o espírito capaz de compreender a menor coisa que seja em Deus, senão mui imperfeitamente? Como podeis, portanto, ter observado bastante clara e distintamente o que é

7 Pierre Gassendi, antecipando Hume e Kant, também argumentou, nas *Quintas Objeções*, que a existência não é um predicado e que toda ideia de ente inclui sua existência hipotética (HATFIELD, 2003). Contudo, esse tema não foi abordado por Locke.

Deus? (DESCARTES, 1983, p. 149).

Todavia, de modo um tanto quanto surpreendente, Locke afirmou, em outra passagem do *Ensaio*, justamente o oposto do que foi defendido por Gassendi e Mersenne. Segundo seu juízo, a ideia de Ente supremo é clara e distinta, dando fundamento seguro à filosofia moral, à teoria política e à teologia:

A ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceriam, suponho eu, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de acção, que poderíamos colocar a moral entre as ciências capazes de demonstração (LOCKE, 2014, iv.iii.18: 755).

Essa aporia mereceria uma explicação por parte de Locke, considerando a importância do assunto em sua agenda filosófica, mas aparentemente ele não se preocupou com essa dificuldade.

III – UMA COMPREENSÃO DIALÉTICA DA CRÍTICA LOCKEANA

Apesar de suas novas considerações acerca do argumento *a priori*, a evidência disponível na obra de Locke sugere que ele não mudou significativamente de opinião. Na sua perspectiva, não havia utilidade em desbancar um argumento que também defendia a existência do Criador, fonte da moralidade e da verdadeira religião. E apesar de ter sido escrito cerca de seis anos após a primeira edição do *Ensaio*, o manuscrito *Deus* jamais foi incorporado por Locke às edições posteriores de seu tratado epistemológico (ROGERS, 2014). Isso sugere sua intenção em manter esse juízo no âmbito privado, ao mesmo tempo em que ratificou as explicações dadas a Edward Stillingfleet.

Além disso, pela via da intuição, ou seja, a relação direta de acordo ou desacordo entre duas ideias, o próprio Locke chegou racionalmente à conclusão de que o nada absoluto é impossível. Admitir que o nada pode ser a origem

de algo repugna à razão, de modo que a existência não pode ser concebida como passível de início ou solução:

O homem sabe por uma certeza intuitiva que o nada absoluto, tal como não pode ser igual a dois ângulos rectos, não pode também produzir um ser real. Se alguém não sabe que o não ser ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos rectos, é impossível que possa conceber qualquer demonstração em Euclides. Portanto, se sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que desde a eternidade houve alguma coisa, visto que o que não veio da eternidade teve um princípio, e o que teve um princípio deve ser produzido por alguma coisa mais (LOCKE, 2014, IV.X.3, p. 860).

Assim, a ontologia lockeana afirma a necessidade ontológica do *ser* e a impossibilidade ontológica do *nada*. Propor que o nada pode ser a causa de algo implica uma contradição patente. E aquele que insiste nessa possibilidade cai na completa irracionalidade, sendo impossível compreender qualquer demonstração.

Esse juízo permite afirmar que Locke não rejeitou sumariamente o argumento *a priori*. Compreendamos bem: ele não afirmou ser a prova *a priori* um argumento inválido ou falso, mas sim imperfeito, carente de uma complementação.

Que algo sempre existe é questão intuitivamente resolvida no livro IV do *Ensaio*. O ponto de disputa é identificar a quiddidade (o “quê”) desse algo, o que precisa ser melhor investigado por meio de demonstrações *a posteriori*: “Contesto: a ideia de Deus, enquanto a palavra Deus significa a eterna causa primeira, inclui a existência necessária” (LOCKE *apud* SANTOS, 1960, p. 82).

Descartes classificaria esse conhecimento intuitivo como inato, pois independe das ideias de sensação ou da imaginação. Além disso, ele não via nada no mundo que fosse superior a si mesmo, de modo que poderia ser constituído de meras ideias, frutos de sua própria imaginação. Observe-se o que Descartes afirmou acerca da realidade externa:

Quanto aos pensamentos que tinha acerca de muitas outras coisas exteriores a mim, como o céu, a terra, a luz, o calor e mil outras, não me preocupava tanto em saber de onde me vinham, porque, nada notando neles que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, eram dependentes de minha natureza, na medida em que ela tem alguma perfeição; e que, se não o fossem, eu os tirava do nada, isto é, eles estavam em mim porque eu tinha falhas (DESCARTES, 2009, pp. 61).

Assim, a realidade externa, seja ela existente de fato ou um mero conjunto de ideias, não possui os atributos pertencentes ao Ente perfeitíssimo. Verdadeiramente, o conceito de cada coisa que integra o mundo tem como características a contingência e a simples possibilidade:

x. Na ideia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente; mas com a diferença de que no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente acha-se apenas contida, e no conceito de um ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência (DESCARTES, 1983, p. 173).

Em outra passagem, Descartes aprofundou essa distinção, defendendo que se o Ente perfeitíssimo realmente existe, Ele não pode ser cogitado como um corpo extenso. A extensão é um atributo incompatível com a ideia de Ente perfeitíssimo cartesiana, cuja consequência é a inadequação do contra-argumento ateu elaborado por Locke:

Com efeito, há coisas no mundo que são limitadas e de qualquer maneira imperfeitas, embora notemos algumas perfeições nelas; mas concebemos que não é possível que algumas delas estejam em Deus. Assim, dado que a extensão constitui a natureza do corpo, e que aquilo que é extenso pode ser dividido em várias partes, e que uma tal coisa denota uma imperfeição, concluímos que Deus não é um corpo (DESCARTES, 1997, pp. 35).

Nesse ponto, é necessário questionar a opinião de John Cottingham

(1995) quanto à compreensão do infinito cartesiano: apesar do *scholar* ter percebido uma dificuldade real na ideia de extensão indefinida do mundo, a divisão infinita da matéria é de natureza potencial, indefinida, de modo que nunca alcança o estado de infinitude *em ato*.

Além de tudo isso, há evidência textual de que Descartes negou a possibilidade de identificar a extensão indefinida como um atributo do Ente Perfeitíssimo, conforme se observa, por exemplo, nas seguintes citações:

Eu disse que Deus é extenso em virtude de seu poder, porque esse poder se manifesta, ou pode se manifestar, em um ser extenso. É certo que a essência de Deus deve estar presente em todos os lugares para que seu poder seja capaz de se manifestar em todos os lugares; mas eu nego que essa essência se faça presente à maneira de um ser extenso, isto é, no modo como acabei de descrever uma coisa extensa (DESCARTES, 1991, p. 381, tradução nossa).

Só denomino infinito, falando com propriedade, aquilo em que de modo algum encontro limites, e, nesse sentido, somente Deus é infinito. Mas aquelas coisas nas quais, somente sob certo aspecto, não vejo limite – como a extensão dos espaços imaginários, a multiplicidade dos números, a divisibilidade das partes da quantidade, e coisas semelhantes – as denomino indefinidas, e não infinitas, pois não é em qualquer sentido que carecem de limite (DESCARTES, 1977, p. 95, tradução nossa).

Finalmente, registre-se que a estrutura da filosofia cartesiana está radicada numa concepção dualista da realidade. Reduzir o mundo à substância material (*res extensa*) é pressupor – sem apresentar qualquer justificativa – que o entendimento (*res cogitans*) é mero efeito da matéria-prima não cogitativa. Se Descartes estava correto na afirmação de que somos uma substância que pensa e que não possui extensão, é incabível a hipótese de que o Ente necessário é a matéria-prima não-cogitativa.

Verdadeiramente, a demonstração da distinção real entre alma e corpo, junto com a prova certa e evidente da existência de Deus pela razão natural, é o principal tema das *Meditações Metafísicas* (COTTINGHAM, 1995). Descartes

deixou explícita essa intenção, indicando-a no subtítulo da obra.

Locke também rejeitou a possibilidade de que a matéria-prima possa se ordenar e produzir a sensação, a percepção e o conhecimento, mas isso foi feito no âmbito de uma argumentação filosófica *a posteriori* (LOCKE, 2014, IV.x.10). Diversamente, o assunto para Descartes não era de natureza pontual: a concepção do eu que pensa, que é uma *res cogitans* indivisível e que não pode ser dita inexistente, é o ponto arquimédico de seu sistema e o critério de demarcação da clareza e distinção das ideias inatas, sendo a mais importante delas a ideia de Ente perfeitíssimo.

A crítica da prova *a priori* cartesiana significa, preliminarmente, rejeitar de plano a existência das ideias inatas e das essências imutáveis. E foi isso que Locke efetivamente fez no livro I do *Ensaio*, tendo como alvo principal o inatismo de Descartes (SCHUURMAN, 2014).

CAN REAL EXISTENCE BE PROVED ONLY BY
REAL EXISTENCE? LOCKE'S CRITICISM OF
THE CARTESIAN *A PRIORI* PROOF

ABSTRACT: In *An Essay Concerning Human Understanding* (IV.x.7), John Locke registered a brief appreciation of the Cartesian *a priori* proof, stating that it would be, taken separately, an imperfect way of approaching the question of the existence of God. However, in a two-page manuscript dated 1696, he considered this proof inconclusive, since it could be used by both theists and atheists, leaving the question unfinished. Considering the scarcity of Lockean studies dealing with this manuscript, this paper proposes an interpretation of Lockean criticism of the Cartesian *a priori* proof, in order to verify if the English philosopher changed his opinion. The analysis of the text in question shows that Locke has not changed his mind significantly, because his conclusions registered in the manuscript are based on the rejection of innate ideas and immutable essences, in accordance with book I of the *Essay*. Additionally, his criticisms have a probable Thomistic background in the objections of Johannes Caterus.

KEYWORDS: Locke, Descartes, *A priori* Proof, Innatism, Empiricism.

REFERÊNCIAS

- AARON, R. I. (1965). *John Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- ANSELMO, S. (2016). *Proslógio*. Porto Alegre: Concreta.
- COTTINGHAM, J. (1995). *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DESCARTES, R. (2009). *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1983). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1977). *Meditaciones metafísicas com objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.

- _____. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1991). *The philosophical writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FABRO, C. (2014). *L'uomo e il rischio di Dio*. Roma: EDIVI.
- HARRELSON, K. J. (2009). *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*. Amherst: Humanity Books.
- HATFIELD, G. (2003). *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*. London: Routledge.
- KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KING, P. (1829). *The life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals and common-place books*. London: H. Colburn.
- LASCANO, M. P. (2017). Arguments for the existence of God. In: KAUFMAN, D. (Ed.). *The Routledge companion to seventeenth century philosophy*. New York: Routledge, pp. 505-535.
- LOCKE, J. (2014). *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (1824). *The Works of John Locke in Nine Volumes*, v. 3. London: Rivington.
- LOWE, E. J. (2013). The ontological argument. In: COPAN, P.; MEISTER, C. (Ed.). *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Abingdon: Routledge, pp. 391-400.
- MALCOM, N. (1960). Anselm's ontological arguments. In: *The Philosophical Review*, New York, v. 69, n. 1, pp. 41-62.
- MEYERS, R. G. (2017). *Empirismo*. Petrópolis: Vozes.
- MILTON, J. R. (2011). A vida e a época de Locke. In: CHAPPELL, V. (Org.). *Locke*. Aparecida: Ideias & Letras, pp. 17-40.
- _____. (1994). Locke at Oxford. In: ROGERS, G. A. J. (Ed.). *Locke's Philosophy: content and context*. New York: Oxford University Press, pp. 17-40.

- ROGERS, G. A. J. (2014). God. In: SAVONIUS-WROTH, S-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Locke*. London & New York: Bloomsbury Publishing.
- _____. (2007). The intellectual setting and aims of the Essay. In: NEWMAN, L. (Ed.). *The Cambridge companion to Locke's Essay Concerning Human Understand*. New York: Cambridge University Press, pp. 07-32.
- SANTOS, M. F. (1960). *O homem perante o infinito*. São Paulo: Logos.
- SCHUURMAN, P. (2014). René Descartes. In: SAVONIUS-WROTH, S-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Locke*. London & New York: Bloomsbury Publishing.
- SCRIBANO, E. (2007). *Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*. São Paulo: Loyola.
- SHERIDAN, P. (2013). *Compreender Locke*. Petrópolis: Vozes.
- SILVA, L. A. 2020. *John Locke e a prova a priori da existência de Deus*. Curitiba. 94 pp. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná - UFPR.
- SILVA, S. H. S. (2008). Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral. In: *Polymatheia*, Fortaleza, vol. 4, n. 5, pp. 145-159.
- TOMATIS, F. (2003). *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Shelling*. São Paulo: Paulus.
- TULLY, J. (2006). *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VON LEYDEN, W. (2002). Introduction. In: LOCKE, J. *Essays on the law of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- WOOLHOUSE, R. (2011). A teoria do conhecimento. In: CHAPPELL, V. (Org.). *Locke*. Aparecida: Ideias & Letras, pp. 183-211.
- XAVIER, M. L. L. O. (2011). A Questão do Argumento Anselmiano. In: *Philosophica*, Lisboa, v. 37, pp. 241-270.

É POSSÍVEL PENSAR O CAMPO POLÍTICO A PARTIR DE DESCARTES?

Abel Beserra¹
Mestrando,
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procura debater se é possível pensar o campo político a partir de Descartes. Em geral se considera que: 1) o tema teria sido praticamente ignorado por Descartes; 2) há indicações do que o filósofo pensa a respeito dessa temática, quer em sua correspondência, quer ao longo de seus trabalhos. Nossa posição se aproxima da segunda alternativa, pois Descartes teria conferido um lugar ao campo político por meio das implicações e desdobramentos relativos à união da alma e do corpo. Mais especificamente, por meio do papel da causalidade final para a ação prática do ser humano, seja na moral, seja na política. Nesse sentido, os conceitos discutidos no *Tratado das paixões* e na correspondência com a princesa Elisabeth podem ser elucidativos. Dessa maneira, nossa leitura é a de que emerge em Descartes um campo político baseado no exercício da razão e de uma vontade livre.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Política, Vontade, Liberdade, Generosidade, Moral.

¹ Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

Descartes não é conhecido como um filósofo que se dedicou a pensar a política, inclusive por não ter escrito nenhum tratado ou texto específico a este respeito. Contudo, ao longo de sua obra o autor abordou o assunto, ainda que indiretamente ou ao ser provocado a se posicionar sobre o tema. Nesse sentido, o artigo a seguir busca reconstituir parte desta argumentação, por um lado, subjacente ao *corpus* cartesiano, por outro lado, fragmentada em breves passagens. Dessa maneira, selecionamos duas ocasiões que condensam pontos importantes da posição cartesiana, a saber, a correspondência com a princesa Elisabeth e o *Tratado das paixões*. Cabe assinalar que os comentários da primeira máxima da *moral provisória* que versam sobre a política, no *Discurso do método* (DESCARTES, 2018, p. 84), não serão o alvo aqui, pois referem-se a como evitar a irresolução em um cenário de incerteza, ao passo que a leitura a ser apresentada se baseia em elementos posteriores do pensamento cartesiano que, embora não contradigam estes pontos iniciais, acrescentam outras perspectivas.

A leitura que defendemos a seguir é a de que é possível pensar o *campo político* em Descartes enquanto um *exercício racional implicado em uma posição ética*. Não obstante, a razão em pauta não é a mesma do âmbito das ideias claras e distintas, mas sim relativa a um domínio obscuro e confuso, nos termos da *Meditação VI* (DESCARTES, 1973, p. 143), cujas verdades informam sobre o que é bom ou prejudicial para a *união da alma e do corpo*, pois são garantidas pela ação de um Deus bom e veraz. A ação política, enquanto uma atividade prática, está então diretamente ligada ao obscuro e confuso, como Descartes (2001, pp. 97- 8) enfatiza em carta à princesa Elisabeth de 6 de outubro de 1645, quando defende que Deus estabelecera a organização política da *melhor forma possível*, com as pessoas unidas umas às outras de modo tão bem articulado que fariam o melhor para todos em geral, mesmo se agissem mesquinamente.

Tais comentários abordam uma questão que não é restrita a Descartes e para a qual outros filósofos seiscentistas deram destino diferente do cartesiano, por exemplo, sem a pretensão de aprofundar estes conceitos agora, como ocorre na *harmonia preestabelecida* de Leibniz ou na formulação da *vontade*

livre como ilusão em Espinosa. Logo, isso requer uma explicitação em Descartes, ou seja, como ele pôde assegurar uma *ação livre*, apesar da *determinação divina*? Uma possível resposta cartesiana encontra-se ao longo do artigo 146 do *Tratado das paixões*, em que Descartes enfatiza que:

a razão quer que escolhamos o caminho que costuma ser o mais seguro; e nosso desejo deve ser realizado nesse particular quando nós o seguimos, qualquer que seja o mal que daí nos sobrevenha, porque, sendo este mal em relação a nós inevitável, não temos nenhum motivo de aspirar a sermos dele isentos, mas somente executar da melhor forma o que nosso entendimento pode conhecer, assim como suponho que o executamos. E é certo que, quando nos exercitamos em distinguir assim a fatalidade da fortuna, habituamo-nos facilmente a regradar de tal modo nossos desejos, na medida em que sua realização não depende senão de nós, que eles podem sempre nos proporcionar inteira satisfação (DESCARTES, 1973, pp. 280-1).

Se, por um lado, há a determinação divina, por outro lado, devemos nos empenhar em escolher racionalmente o melhor, pois o *decreto divino* sobre as coisas deixou parte delas na dependência da nossa *ação livre*. Isto é, mesmo diante daquilo já estabelecido por Deus, compete a nós vivermos do melhor modo possível e no pleno gozo da nossa liberdade. Ora, o melhor modo de vida é aquele decidido por meio do bom uso da razão. Mas engana-se quem equivale tal posição cartesiana à estoica. Pois, como Descartes destaca em carta para a princesa Elisabeth, em 18 de agosto de 1645, a mera admissão de uma *ordem natural* necessária não nos gratificaria inevitavelmente:

Enfim, Epicuro não cometeu erro, ao considerar no que consiste a beatitude, e qual o motivo, ou o fim a que tendem as nossas ações, ao dizer que é a voluptuosidade em geral, isto é, o contentamento do espírito; pois ainda que o exclusivo conhecimento de nosso dever nos pudesse obrigar a praticar boas ações, isto não nos faria, entretanto, gozar de qualquer beatitude, se daí não nos adviesse nenhum prazer (DESCARTES, 1973, p. 323).

Nesse sentido, além do adequado uso da razão na ação virtuosa, é preciso também considerar a *finalidade* de nossas ações. E estes fins se encontram na *voluptuosidade*, conforme Descartes retoma dos epicuristas. Logo, a *melhor* ação é aquela tanto racionalmente estabelecida quanto voltada para a conquista do *contentamento*. Mas as propostas cartesianas também se aproximam da dos estóicos ao defender que a conquista de um *contentamento* sólido depende de se “seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar” (DESCARTES, 1973, p. 324). Em suma, Descartes se apropria dos argumentos tanto de estoicos quanto de epicuristas, porém com um novo sentido em seu sistema, pois conecta a *ação virtuosa*, importante para o estoico, à busca pelo *contentamento*, cara ao epicurista. Posto que, segundo o filósofo, ambos formulam observações válidas, conquanto parciais.

A posição cartesiana, nessa direção, vale-se dos dois pensamentos em um novo marco conceitual, e cabe retomarmos brevemente em que termos isso acontece. Na *Meditação VI*, a natureza instituída por Deus aponta diversas coisas como boas, prazerosas, capazes de nos fazer *bem*. Elas constituem a finalidade mais adequada para que possamos ser felizes e devem ser o alvo da melhor ação a ser construída pela razão. Em suma, se o *meio* para a *ação virtuosa* é a *razão*, o *fim* é a *beatitude*. Nesse quadro, a virtude cardinal da moral cartesiana, posterior à provisória, é a *generosidade*. Na medida em que esta, segundo o artigo 153 do *Tratado das paixões*, é aquilo:

que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude (DESCARTES, 1973, p. 286).

Consoante Jean-Luc Marion, em *Questions cartésiennes*, a generosidade é “caracterizada antes de tudo por uma perfeita autoafecção da alma” (MARION, 1991, p. 179). Isto é, o escopo da generosidade é a própria avaliação que a alma faz do bom uso de sua vontade, que consiste em seguir tudo aquilo que julgue ser o *melhor*. Ademais, a própria alma pode inclinar-se à generosidade, dado que sua aquisição é viável por meio do *hábito*, de acordo com Descartes no artigo 161 do *Tratado das paixões*: “É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma [também é possível traduzir por *na alma*] que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente ser por eles produzidas” (DESCARTES, 1973, p. 289). E, se a generosidade é uma *virtude*, ela também é uma *paixão da alma*, pois “ocorre muitas vezes que algum *movimento dos espíritos* os fortaleça [os pensamentos da alma] e, nesse caso, são ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma” (DESCARTES, 1973, pp. 289-90, itálicos nossos).

Está em questão nessas breves passagens algo que pode levar os argumentos cartesianos ao seu limite, a saber: o pensamento pode ser gerado apenas pela alma, mas também pode ser reforçado pelo corpo. Logo, cumpre perguntar: o hábito corporal não poderia infundir pensamentos à revelia da alma? O que pode o corpo? Não é nosso objetivo aprofundar estes aspectos, mas somente ressaltar o liame em que se encontra a generosidade: entre a alma e o corpo, não subsumível a apenas um ou outro isoladamente, pois implica e evoca a participação de ambos. Não poderia ser diferente, pois estamos no campo da união da alma e do corpo, da ação prática, do obscuro e confuso e não só do claro e distinto.

A generosidade se desenha, assim, como um conceito chave para pensar em que sentido e com que alcance a ação virtuosa, cuja finalidade é o contentamento (o que é sempre bom lembrar), pode ser livre. Quer em âmbito pessoal, quer em âmbito público, agimos. Não é de espantar, portanto, que Descartes indique a fundação de uma sociabilidade eticamente responsável por meio da generosidade, como no artigo 156 do *Tratado das paixões*: “[os

generosos] nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente cortes, afáveis e prestativos para com todos” (DESCARTES, 1973, p. 287). Tais fatos, de acordo com Érico Andrade, em *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*, fazem da generosidade cartesiana uma categoria capaz de fundar uma ética do cuidado “porque ela guarda uma dimensão tanto cognitiva (concernente ao fato de encerrar a escolha mais racional contra o egoísmo), quanto afetiva (privilegiando as relações cuidadosas em detrimento de atitudes centradas no eu)” (ANDRADE, 2017, p. 127).

Argumentamos ainda que a generosidade acarreta aspectos políticos, como ilustra a definição deste conceito por Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*, no verbete *Política*: “com esse nome foram designadas várias coisas, mais precisamente: 1ª a doutrina do direito e da moral; 2ª a teoria do Estado; 3ª a arte ou a ciência do governo; 4ª o estudo dos comportamentos intersubjetivos” (ABBAGNANO, 1998, p. 773). Pelo menos a quarta definição parece corresponder às posições cartesianas sobre a ação generosa. Posto que esta deve indicar aquilo de mais apropriado a ser feito perante o outro. Entretanto, ainda vale questionar, aceitando-se tais formulações de Abbagnano, se a *generosidade* não atenderia a estes outros aspectos da política. Nossa tese é a de que sim.

Em primeiro lugar, nesse sentido, é necessário aprofundar o conceito de *vontade* apresentado na *Meditação IV* (DESCARTES, 1973, p. 125): esta é livre e julga, escolhe, a partir daquilo que o *entendimento*, a faculdade que conhece, lhe apresenta. Assim, Deus nos proveu de recursos suficientes para que o entendimento não falhe, desde que sejam adotados *juízos claros e distintos* (DESCARTES, 1973, p. 125). O erro formal do pensamento, portanto, seria residual e fruto do mau uso da própria *vontade*, o qual faz com que julguemos e sigamos *juízos baseados em ideias obscuras e confusas* (DESCARTES, 1973, p. 128).

Em segundo lugar, conforme vimos, uma *vontade livre* não implica exatamente uma total indiferença, como aliás não há indiferença diante

daquilo determinado por Deus, mas sim envolve seguir o *bom* e o *verdadeiro*. E isso pode até acarretar que a vontade vá contra algo conhecido *clara e distintamente*, sem que incorra propriamente em um erro ao fazê-lo, caso isso sirva para demonstrar nosso livre arbítrio. Esta posição é expressa em carta tida como dirigida a Mesland (Cf. FORLIN, 2017, pp. 5-6), de 09 de fevereiro de 1645:

quando uma razão muito evidente nos move em uma direção, embora moralmente falando nós dificilmente possamos nos mover em sentido contrário, absolutamente falando, porém, nós o podemos. Posto que é sempre possível que nos impeçamos de buscar um bem conhecido com clareza, ou que admitamos uma verdade claramente percebida, contanto que pensemos que é um bem demonstrar nosso livre arbítrio por essa via. (DESCARTES, 1901, at, iv, p. 173).

Ou seja, a vontade pode negar algo conhecido com clareza e distinção, desde que pensemos que isso configure um bem. Ora, nesse caso a *vontade* da alma pode afetar a própria alma, convertendo-se em uma *emoção interior* que em nome de um *bem* veta a concordância com uma *verdade da razão*. O que poderia acontecer em seguida? Esquecimento? Erro? Ilusão? Não parecem ser estes os aspectos principais em causa, pois a vontade o fez em nome de um *bem*. Como mencionamos, a ação que visa tal *bem* decorre da busca pelo melhor, da busca pela felicidade, em último caso. A vontade pode escolher negar um conhecimento, se isso for o melhor. Pode então instalar-se no interior da alma um conflito, causado na alma por ela mesma, ao afetar-se por meio do emprego de sua própria vontade: *conheço o certo, mas o ignoro para ser feliz*. Esse quadro de tensão interno à alma é vivido cotidianamente por quase todos nós, para não dizer todos, e é plenamente pensável em termos cartesianos.

Cabe destacar que há duas hipóteses para que se *conceba como um bem demonstrar o livre arbítrio negando um conhecimento claro e distinto*: ou Descartes realiza uma observação meramente formal e conceitual, no intuito de não tornar equivalentes *vontade* e *entendimento*; ou o filósofo tinha em vista as consequências éticas implicadas na ação de uma *vontade* livre cujo alvo

é o *melhor*, o *bom*, o *contentamento*. Com efeito, as duas possibilidades não são mutuamente excludentes e, de qualquer modo, Descartes admite que a *vontade* pode se negar a aceitar algo conhecido com *clareza e distinção*. Por conseguinte, revela-se uma *razão* direcionada pela *vontade*: seja na busca pelo *melhor*, seja em seu excesso no *engano* do juízo. Não podemos perder de vista que a *ação prática* não é e nem pode ser regida apenas pelo claro e distinto, pois a união da alma e do corpo remete ao obscuro e confuso. Nas palavras de Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*:

Para Descartes (...) o pertencimento a mim mesmo comporta sem dúvida a aceitação dos decretos imutáveis da vontade divina e a submissão à razão, mas ele não é de forma alguma uma cega submissão à ordem da natureza universal e indiferença aos fins exteriores. Ao contrário, ele é submissão da natureza à minha vontade, capaz, graças à ciência, de modificá-la e de me tornar mestre e possuidor dela (GUEROULT, 2016, p. 707).

Temos então um problema, o qual pode e deve ser minimizado pela adoção de julgamentos estritamente vinculados ao critério de clareza e distinção do entendimento, mas que, ao mesmo tempo, revela um ser humano que quer dominar a natureza, a si próprio e, não raro, os seus pares também. Porque, como aponta a ação generosa, os outros nos mobilizam e temos de nos posicionar diante deles, do contrário, podemos ter dificuldades, ainda que nos dominemos. A melhor maneira de fazer isso, a mais virtuosa pelo menos, é a generosa. No entanto, não é a única, e é possível agir com pouca ou nenhuma virtude.

Em resumo, tornar-se *mestre da natureza*, como afirma Gueroult, implica o uso da razão, mas em termos cartesianos é perfeitamente concebível que a vontade: ou se exceda e ultrapasse o entendimento; ou precise ignorar algo claro e distinto na busca pelo bom, pelo contentamento. Pois, ainda que se trate das melhores intenções, somos finitos, limitados e não podemos conhecer tudo, mesmo que procuremos nos dedicar a isso. Logo, por exemplo, se estivermos em uma situação em que uma *verdade* contradiz tudo o que *sabemos*, podemos nos ver na posição de negá-la ou de não lhe dar nosso assen-

timento. Não apenas por *erro*, mas também por este ser *um bem* maior e que afirma a nossa liberdade de continuar à procura do *melhor*. Nesse cenário, é possível analisar alguns comentários que Descartes faz sobre o Estado e sobre Maquiavel, como em carta para a princesa Elisabeth de setembro de 1646: “pois a justiça entre os soberanos tem outros limites que entre os particulares, e parece que nestes casos Deus dá o direito àqueles a quem dá a força. Mas as mais justas ações tornam-se injustas quando aqueles que as praticam as *pensam* enquanto tais” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487, grifos nossos).

A ordem estabelecida por Deus é necessariamente boa, então um governante que chega ao poder não é, nesse aspecto, mau. No entanto, na sequência, Descartes indica algo que pode parecer, no mínimo, esquisito: o *justo* pode ser *injusto*, caso seja assim pensado. Não é a força do rei, nem a realidade imediatamente dada de seu poder, que conferem legitimidade ao príncipe. Descartes não é Hobbes. É a razão que tem este condão, é ela que cria e recria a legitimidade do poder. Caso o soberano, por melhor que seja, se *pense* injusto, então o será. Segundo Alexandre Oliveira Souza, em *Descartes - O cortesão exilado: política e paixão*, se delineia em Descartes uma nova concepção tanto de natureza quanto de laço social a qual “se funda no ‘eu’, no bom-senso que distingue o verdadeiro do falso e o bem do mal. Esta nova concepção promove a centralidade do ‘eu’ na esfera do mundo político em debate com suas paixões, criando tensões entre natureza e Estado.” (SOUZA, 2013, p. 90). O poder não é mais *exclusivamente* correlato à força ou à uma vontade divina transcendente, ainda que permaneça a estas articulado. Ademais, Descartes também destaca que:

o povo suporta tudo o que podemos persuadi-lo de que é justo, e ofende-se com tudo o que imagina ser injusto; e a arrogância dos príncipes, isto é, a usurpação de alguma autoridade, de alguns direitos, ou de algumas honras que ele [o povo] crê não lhes serem de forma nenhuma devidas, só lhe é odiosa [ao povo] se a considerar como uma espécie de injustiça. (DESCARTES, 2001, p. 123, itálicos nossos).

Dessa maneira, o exercício legítimo do poder pelo soberano exige que

ele conheça o que é bom e o pratique. Além disso, conforme Descartes, em carta para a princesa Elisabeth de setembro de 1646, trata-se de exceção a situação em que o governante é invejado pelo próprio povo (DESCARTES, 2001, p. 122). O mais comum, segundo o filósofo, é que os seus pares próximos cobicem seu lugar, sobretudo aqueles príncipes das nações vizinhas, ao passo que a população apenas se rebelde quando as ações do soberano são julgadas como injustas. Nesse caso, o povo sentirá ódio e o rei poderá enfrentar sua rebeldia. Isso, convém frisar, se o soberano não conseguir *persuadir* seus súditos de que suas ações são justas. Ora, Descartes não usa o termo *demonstrar*. Não estamos no campo da ciência clara e distinta. A persuasão torna-se relevante e determinante porque envolve a vontade. Temos a tendência a dar ou a negar nossa concordância a partir do que consideramos *bom*. E o *melhor*, para o povo, é o *justo*. Algo tão potente que a população, segundo Descartes, é capaz de suportar privações em nome disso, do que é *justo*. Conforme Pierre Guenancia, em *Descartes et l'ordre politique*:

A vontade do soberano é a fonte das leis e, portanto, da lei. Mas esse direito só é legítimo se o soberano assim o considerar. Não somente por caber a ele decidir o que é certo ou errado, mas especialmente porque a legitimidade é de jurisdição exclusiva do entendimento, para o rei como para cada um. Sempre há um momento em que nos tornamos todos soberanos, e o uso do livre arbítrio, que nos converte neles também, nos torna semelhantes ao próprio Deus. Perspectiva capital que se impõe em um mundo infinito do qual toda a finalidade se evaporou, deixando espaço para a ação, o uso [de nós mesmos e da natureza] e o julgamento. A sociedade não é resultado de um pacto, mas ela é a todo instante recriada. A ligação entre os homens não é dependência social, mas de estima recíproca, não apenas utilitária, mas também de reconhecimento (GUENANCIA, 1983 p. 225-6).

A argumentação cartesiana, seja sobre a rebeldia popular, seja quanto à legitimidade do poder soberano, seja acerca da manutenção da vida civil em uma comunidade política, exige que se considere o funcionamento da *vontade*, ao qual fizemos alusão agora há pouco: mesmo perante a dor, podemos persistir no caminho do que julgamos *bom*; o povo pode *conhecer* que algo está errado e é ruim, mas não tentará mudá-lo se acreditar que este é o *melhor*, negando alternativas em nome deste caminho socialmente partilhado pelos

membros da comunidade política. Não é o entendimento quem decide sozinho tais questões e nesse processo o papel da vontade é fundamental, pois é ela quem persevera no que o entendimento lhe apresentou como *bom*. O comprometimento público da *vontade* da comunidade política é o que estabiliza e efetiva sua própria existência, a criando e recriando no tempo. E isso não ocorre de modo atemporal ou pactuado, tampouco se mantém sem a presença constante do reconhecimento da legitimidade das ações tanto dos cidadãos comuns quanto do soberano.

Este aspecto de constante manutenção da comunidade política, o qual Guenancia resalta com precisão que não se baseia em uma mera *dependência social*, mas sim parte de uma *estima recíproca* constantemente realizada, é o que minimiza ou tensiona a possibilidade de o governante adotar um discurso ideológico que procure apenas persuadir o povo a legitimar ações que o prejudicam. Ainda que o rei seja hábil e repleto de ardis, ele será sempre vigiado pelos seus súditos. O poder, em termos cartesianos, não se legitima pela força, divina ou profana, ou por uma simples reunião conveniente pactuada entre indivíduos antes isolados. Pois, segundo Descartes, é preciso que se dê e que se reconheçam como legítimas as razões que tanto configuram quanto sustentam a comunidade política. O entendimento a todo o tempo informa o nosso juízo da arbitrariedade ou da validade das ações do príncipe, bem como da dos demais cidadãos. Se o governante quiser enganar o povo, isto será uma tarefa passível de ser descoberta a qualquer momento, logo, perigosa ou arriscada, apesar de possível.

Nesse sentido, a *vontade* estabiliza a vida civil, fazendo o povo persistir no objetivo assumido pelos seus membros, ainda que existam problemas pelo caminho ou mesmo erros por parte do soberano. Afinal, governar exige que se tomem, em vários momentos, decisões difíceis e conflituosas. Agir da melhor maneira possível não é o mesmo que sempre acertar, pois a questão premente é *agir da melhor forma possível*. Por conseguinte, a persistência da vontade dos súditos em se comprometer com as ações do soberano, ao invés de preferir outro rei ou ação estatal, não se resume a uma simples *negação contracausal* de

qualquer ideia alternativa que possa ser apresentada pelo entendimento. Essa *indiferença* da vontade, na realidade, está fundada em uma ideia tida como segura e com a qual a vontade se compromete. Mas isso não significa, por outro lado, *salvo-conduto* para a arbitrariedade no exercício do poder. Pois cumpre ressaltar que o príncipe precisa sempre se justificar e que pode enfrentar a rebelião do povo a qualquer momento, se suas ações forem consideradas injustas.

Desse quadro, uma pergunta então se desenha: até que ponto a vontade popular pode acompanhar um líder político, antes de abandoná-lo ou rebelar-se contra ele? Em outras palavras, a partir da leitura do texto cartesiano anteriormente indicada, seria viável alguma medida para evitar o surgimento de um déspota? Talvez um caminho para evitar a tirania, com base na compreensão das ideias cartesianas que discutimos neste artigo, seja a relação entre a *ação ética* e a *ação política*, como no exemplo do rei cujo poder não é legítimo se este *não o pensar enquanto justo*.

Nesse sentido, a *generosidade* seria uma possível solução para evitar o advento de um poder opressor, pois não é possível que os fins da vontade generosa se convertam em opressores sem que a própria vontade generosa negue a si mesma ou deixe de ser generosa. O reconhecimento da importância do *outro* na generosidade veta aquele caminho, porque a generosidade leva à construção de uma sociabilidade fundada no reconhecimento recíproco. E na generosidade aquilo que assegura o bem-estar dos amigos ou pares obrigatoriamente inclui todo e qualquer semelhante ou igual.

Por exemplo, se *a morte é um mal para os amigos do generoso*, então esta não pode se tornar inesperadamente um *bem* para outras pessoas que partilhem da mesma *condição humana* de seus amigos, e nisso se assemelhem a eles, ainda que sejam em todo o restante diferentes. Dessa forma, não é viável, sem contradição, imputar a *morte* a apenas *alguns* e não a *todos*. Pois o atributo *vida* emerge como um predicado do *ser humano*, não apenas de um amigo em particular, e a vontade generosa anularia a si mesma se o negasse. Se a razão apresenta o bem-estar do outro como o melhor, isso não pode ser negado logo em seguida pela abolição ou esquecimento deste estado sob nenhuma hipóte-

se, exceto *abrindo-se mão da generosidade* ou *anulando sua efetividade*. Cabe salientar que isso ocorre se a extensão da condição humana incluir a *todos* e não apenas a *alguns*, pois ao negar a humanidade ao outro é possível, sem contradição, negar-lhe também os consequentes atributos que se ligariam a ele devido a tal condição. O poder opressor, portanto, exigiria o abandono da generosidade, seja por sua supressão pura e simples, seja por uma distinção de razão que atribui humanidade a *alguns* e não a *todos*.

Todavia, compete ressaltar, isso vale apenas para a *vontade generosa*, ou seja, aquela exercida por meio da generosidade, que julga sempre de acordo com o *melhor* que é apresentado pelo *entendimento*. Por outro lado, essa possibilidade de combater a tirania por meio do conceito de *generosidade* pode vir a ser chamada de insuficiente ou até mesmo de algo ingênuo, isto é, considerar que a política possa ser exercida em termos de uma ação eticamente responsável pode ser interpretado como utópico e abstrato. Nesse cenário, é interessante mais uma vez retomar as palavras de Descartes, em carta para a princesa Elisabeth de maio de 1646:

Levo uma vida tão isolada, e estive sempre tão afastado da gestão dos negócios, que não seria menos impertinente do que aquele filósofo que queria ensinar o dever de um capitão na presença de Aníbal, se tentasse escrever aqui as máximas que se devem observar na vida civil. E não tenho dúvida nenhuma de que aquela que Vossa Alteza propõe seja a melhor de todas, a saber, que vale mais regular-se pela experiência do que pela razão, porque raramente se lida com pessoas perfeitamente racionais, como todos os homens deveriam ser, a fim de que pudéssemos julgar o que eles farão, pela mera consideração daquilo que eles deveriam fazer; e frequentemente os melhores conselhos não são os mais felizes (DESCARTES, 2001, p. 117).

Descartes pondera que em muitas situações, talvez na maioria delas, seja melhor observar a *experiência* do que uma *razão ideal* na vida civil. O campo político, dessa maneira, pode operar com base na *experiência*, ao invés de se fundamentar naquilo que as pessoas *deveriam fazer*. Assim, nem sempre a *ação mais segura* ou *eficiente* coincide totalmente com aquela *mais generosa*.

Descartes sabe disso. No que pese a proposta política que se delinea das teses cartesianas parecer excessivamente otimista ou abstrata, é preciso admitir que não é propriamente *ingênua*. Dado que o filósofo não somente compreende a distinção entre o campo privado e o campo da política pública, como também elogia e reconhece as posições pragmáticas como mais seguras e eficazes em certas circunstâncias, para não dizer na maioria dos casos.

Contudo, se a *razão ideal* pode revelar-se insuficiente para pautar a ação política, esta não é, por sua vez, toda a *razão*. A ação política fundamentada na *experiência* não exclui a exigência de ter de se mostrar justa aos súditos, de ter de explicitar suas *razões* para ser reconhecida como legítima. Talvez até seja o caso de chamar a *razão* cartesiana em jogo na política de *razão prática*, em contraponto a uma *razão ideal*. Assim, a *experiência* não contradiz a *razão*, pelo contrário, ambas combinam-se. Não poderia ser diferente, pois estamos no âmbito da vida prática, das ideias obscuras e confusas cuja validade permite que mantenhamos a união da alma e do corpo, mas que se contrapõem no sistema cartesiano às ideias claras e distintas. Portanto, se requer do príncipe que saiba lidar com essa mescla, da *experiência* com a *razão*, com uma *razão prática*, sob pena de sofrer a revolta de seus súditos ou de tornar o exercício de seu poder ilegítimo. De qualquer forma, é notável que a posição cartesiana não abstrai a experiência ou é contrária a ela, tampouco propõe uma ação política idealizada e sem conexão com a vida prática.

Não obstante, vamos rapidamente ver também três exemplos de como isso foi pensado pela fortuna crítica. Primeiramente, segundo Guenancia, em Descartes: “a busca do poder individual retira as relações interindividuais do campo da atração política [mediada pelo Estado] e o cartesianismo aparece sob esse ângulo como um dos esforços mais sustentados para separar a sociedade do Estado” (DESCARTES, 1983, p. 228). Por outro lado, François Regnault (1967, pp. 29-30), em *La pensée du prince*, entende que em Descartes o poder do soberano é legitimado *metafisicamente* pelo papel de Deus em seu sistema. E, por fim, Simone Goyard-Fabre (1973, p. 331), em *Descartes et Machiavel*, defende que Descartes fundamenta suas propostas em uma espécie de *moral-*

dade política, cuja base pode ser encontrada no que já citamos do *Tratado das paixões*:

O Tratado das Paixões, de fato, preconiza a generosidade, a benevolência, a devoção e este amor aos outros que, do afeto à devoção, atesta a solidariedade universal de todas as coisas; e, como essa solidariedade é um dever do homem porque é um fato para Deus, o altruísmo cartesiano tem fundamento metafísico (GOYARD-FABRE, 1973, p. 323).

Dentre os três comentadores, os quais, no que pesem suas diferenças, concordam que Descartes apresenta algum tipo de pensamento sobre a política, compartilhamos a posição de Guenancia. Posto que, como vimos, Descartes não tem posições que automaticamente referendam o poder constituído, seja com base em um poder transcendente, seja a partir de um pacto fundamentado na dependência mútua dos cidadãos. Embora a ordem de realidade esteja fundamentada metafisicamente, Descartes admite o conflito: o povo pode odiar o rei e tomar por injustas suas ações; igualmente o soberano, mesmo empossado, se não ponderar e racionalmente legitimar sua ação, será injusto. É a razão que legitima, ou pode-se pensar: *Deus legitima o poder do rei pela razão*, sua e dos seus súditos, de todos. E, quanto à redução da política em Descartes a uma espécie de *moralidade política*, esta visão desconsidera o próprio sentido do conceito de *generosidade*, ou o toma só superficialmente. Pois *a vontade seguir o que julga por meio do bom exercício da razão pode ser revolucionário*, à revelia das posições comedidas e conservadoras de Descartes como homem encarnado.

Não é demais enfatizar que esse *potencial revolucionário* não foi desenvolvido em sua plenitude por Descartes, que jamais escreveu um tratado ou uma obra sobre política, como já destacado. Contudo, o impacto de se exigir que a legitimação do poder soberano decorra de uma fundamentação racional, ao invés de depender de uma suposta origem divina ou do simples uso da força, foi, por exemplo, um dos motes do que posteriormente se convencionou chamar de movimento Iluminista. Ora, não se trata aqui de afirmar

que Descartes foi um iluminista *avant la lettre*, asserção, aliás, que pode ser considerada eivada de anacronismo, mas sim de constatar a importância e a estranheza desse argumento no interior da época em que o próprio filósofo viveu. Isto é, postular que a legitimidade do poder do governante se baseie em critérios estritamente racionais contesta o *status quo* da sociedade de corte seiscentista.

Pode-se suspeitar, e isso é apenas uma hipótese, que tenha sido por esse motivo que Descartes não levou às últimas consequências o papel da razão na política, embora este assunto esteja presente em sua correspondência com Elisabeth, ao debaterem as ideias de Maquiavel, como já referido. Vale lembrar que nessa ocasião sua correspondente era uma princesa, logo, alguém que representava certa aristocracia, da qual, sublinhe-se, o próprio Descartes também fazia parte, embora em uma posição diferente da de Elisabeth e com bem menos destaque e influência política do que ela. Portanto, é de se esperar que a defesa de critérios rigorosamente racionais para a justificação e o respaldo do poder da nobreza fosse um tema delicado ao longo do diálogo travado entre eles, talvez até mesmo um tabu. Uma demonstração da força disruptiva dessas noções sobre a ordem social vigente no século XVII encontra-se, por exemplo, como será assinalado a seguir, tanto em fatos históricos de conhecimento geral, como a Revolução Francesa, em 1789, quanto no ideário iluminista do período seguinte àquele em que Descartes viveu.

Nessa perspectiva, uma vez que é indicada por Descartes a ideia de que deve ser a razão (e não a força, a tradição de uma linhagem, ou Deus, por exemplo) aquilo a fundamentar e a pautar o poder do soberano, cabe aos seus leitores ou intérpretes tentar entender tal prerrogativa. Isso não significa, por seu turno, apressadamente abolir a importância atribuída ao determinismo divino, como na passagem supracitada, e que é pertinente agora aprofundar, em que o filósofo afirma que *parece* que “Deus dá o direito àqueles a quem dá a força” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). Cabe, isso sim, situar este argumento. Primeiramente, é preciso dar a devida atenção ao fato de que Descartes emprega o termo *parece* (*semble*), ao invés de dizer que simplesmente é desta

maneira. Essa hesitação não é casual, sobretudo quando se considera o cuidado do filósofo com a exatidão de suas ideias. *Parece*, pois, por exemplo: se simplesmente Deus conferisse o direito a quem deu a força, então o que impediria um príncipe novo ou algum inimigo do poder vigente, bem como a rebelião de um povo oprimido, de tomar o poder e se legitimar no governo com base no uso exclusivo da força, da violência? Esta não é uma pergunta banal, mas subjacente às próprias cartas em pauta, dirigidas a Elisabeth, posto que nelas se discutem as propostas de Maquiavel (2010) em *O príncipe*. Pois, compete salientar, nesta obra, desde o primeiro capítulo, o pensador florentino discute os diversos modos pelos quais um príncipe, ou um governante, pode chegar ao poder (Cf. MAQUIAVEL, 2010, p. 5). Logo, é examinado na correspondência como um soberano se legitima ou vem a perder a legitimidade perante seus súditos.

Nesse cenário, se seguíssemos inadvertidamente e sem maiores aprofundamentos a proposição cartesiana de que em geral *parece que Deus confere o direito a quem dá a força*, então poderíamos concluir, rápido demais, que qualquer governo seria legítimo, desde que também detivesse a força. E isso flagrantemente não é o que Descartes propõe, como fica explícito em seguida: “Mas as mais justas ações tornam-se injustas, quando aqueles que as praticam as pensam enquanto tais.” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). A *razão* é o que efetivamente confere legitimidade e não a *força*, mesmo nos casos em que o líder político detém a força. Em suma, a força sozinha não basta para conferir legitimidade ao poder do príncipe, do soberano; com a bondade divina e suas determinações, segundo a qual parece ocorrer que *Deus dá o direito a quem dá a força*, emergindo desse exercício racional, e não o contrário.

Ademais, ainda em relação a isso, a posição de Descartes em outros momentos deixa pouca margem para dúvida, como ao censurar Maquiavel, um pouco antes, na mesma carta de setembro de 1646: “Em vez disso [da consideração pragmática de Maquiavel de como agir na política], para instruir um bom Príncipe, ainda que recém-chegado em um Estado, parece-me que se deve oferecer-lhe máximas totalmente contrárias [i.e. baseadas no

que a razão aponta]” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). Em outras palavras, o exercício do poder deve seguir preceitos racionais e não é subsumível àquilo imediatamente estabelecido, ou seja, não deve só ratificar o que já está pronto e configurado. Por conseguinte, se, por um lado, para Descartes *Deus dá o direito a quem dá a força*, por outro lado, o exercício desse direito está submetido à razão, e não o contrário, sob pena desse poder se tornar ilegítimo, inapelavelmente.

Dessa forma, como compreender em termos cartesianos o estatuto da razão na política? Para esboçar uma resposta a esta questão, iremos brevemente discutir o peso e a importância histórica da razão enquanto critério para a legitimação do poder no período seiscentista. Nesse sentido, a relação tanto contrastante quanto convergente entre Descartes e o Iluminismo pode ser exemplar. Em primeiro lugar, conforme Eric Hobsbawm, em *The age of revolution*, o que se convencionou chamar de ideário iluminista se ancora na

convicção do progresso do conhecimento humano, da racionalidade, da riqueza, da civilização e do controle sobre a natureza, dos quais o século xviii estava profundamente imbuído, o “Iluminismo” [em uma palavra] extraiu sua força principalmente do evidente progresso da produção, do comércio e da economia e da racionalidade científica que se acreditava estar inevitavelmente associada a ambos (HOBSBAWN, 1996, p. 20).

Como já mencionado por Gueroult (2016, p. 707), Descartes foi um dos responsáveis por propagar e dar uma justificativa teórica para o que Hobsbawm denomina de convicção no progresso civilizatório a ser obtido por meio da racionalidade científica e do controle da natureza. Como também assinala Olgária Matos, em *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*:

Privilegiando a consciência e reprimindo tudo o que se apresenta como natureza, a lógica do domínio, que nasce da cisão cartesiana da realidade corpórea e da consciência, era guiada, em sua ação, pelo objetivo de oferecer ao sujeito a possibilidade de exercitar o próprio controle sobre

toda a realidade a ele contraposta. A civilização burguesa, que se afirmou no primado atribuído por Descartes à consciência, institucionalizou o conflito entre o eu e o mundo (MATOS, 1999, p. 164).

Desse modo, o solo conceitual cartesiano se desenha como parte do quadro de ideias de que o Iluminismo do século XVIII extrai sua força. A despeito disso, porém, há importantes pontos de divergência e afastamento entre a filosofia cartesiana, bem como seiscentista, e a iluminista. Como destaca Luiz Roberto Salinas Fortes, em *O iluminismo e os reis filósofos*:

Ou, melhor dizendo: é em um mesmo movimento que se questiona a representação teológica do universo e a sociedade fortemente hierarquizada de que esta representação é uma expressão sublimada. É em um mesmo gesto que a Razão se propõe como instrumento soberano de conhecimento e, ao mesmo tempo, como instância suprema incumbida de reger os destinos históricos do homem e conduzir à sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida em sociedade (FORTES, 1986, pp. 19-20).

A novidade iluminista em comparação aos seiscentistas pode ser resumida nesse novo passo, ou seja, pela razão não somente surgir como o instrumento supremo para a formulação da ciência (como já previsto, em grande medida, pelos filósofos do século XVII, como Descartes), mas também reivindicar o poder de pautar e reger toda a sociedade, a vida comum, sob pretexto de combater os preconceitos do passado. Isso, como se percebe, não é pouco e remete a uma diferença marcante entre os dois momentos. Entretanto, essa novidade se localiza entre a ruptura e a continuidade, como também comenta Fortes:

Achamo-nos diante de uma transformação de mentalidades, certamente. Mas será que esta transformação ou mutação não tem início bem antes no Ocidente, bem antes daquilo que se convencionou chamar de Iluminismo? De fato. O Iluminismo é apenas o herdeiro e o ponto culminante de uma radical transformação ocorrida já no século xvii (...). Não é o século xviii que descobre e exalta os poderes da Razão. As coisas começam muito antes (FORTES, 1986, p. 23).

Por seu turno, a continuidade e a ruptura entre o Grande Racionalismo e o Iluminismo também é defendida por Ernst Cassirer, em *A filosofia do iluminismo*:

De tudo o que precede sobressai que, comparando o pensamento do século xviii com o do século xvii, em nenhum ponto verifica-se uma verdadeira ruptura entre eles. O novo ideal do saber desenvolve-se em continuidade perfeita a partir de pressuposições que tinham sido fixadas pela lógica e pela teoria do conhecimento do século xvii, Descartes e Leibniz em particular. A diferença que existe entre essas duas formas de pensar não representa uma radical mutação; apenas exprime uma espécie de deslocamento de acento. Cada vez mais o acento desloca-se do geral para o particular, dos “princípios” para os “fenômenos”. Mas o pressuposto fundamental de que entre os dois domínios não existe oposição, nenhum conflito, mas uma reciprocidade perfeita de determinações, conserva sua plena força (...). A “autoconfiança” da razão em momento nenhum é abalada. Antes de tudo, foi a exigência de unidade do racionalismo que conservou todo o seu poder sobre os espíritos. A ideia de unidade e a de ciência são e continuarão sendo intercambiáveis (CASSIRER, 1992, p. 44).

Nesse quadro, Cassirer (1992, pp. 50-1) ainda aponta que a influência cartesiana é determinante para os iluministas. Ponto que também é enfatizado por Maria das Graças de Souza, em *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*, ao lembrar que

se, de um lado, o pensamento das luzes refutou a metafísica cartesiana, de outro, o método de Descartes é reivindicado por d’Alembert no Discurso preliminar da Enciclopédia, e Diderot, no Prospecto, faz o elogio do método do encadeamento, da composição e da clareza (SOUZA, 2002, p. 167).

Elementos importantes do Iluminismo, nessa perspectiva, já haviam sido em alguma medida anunciados pelos seus antecessores. É bastante plausível, assim, que Descartes tenha chegado a vislumbrar, embora sem desenvolver, um novo papel para a razão na política. Todavia, o abalo social e político

que os desdobramentos da razão apresentariam ao se configurarem enquanto principal critério para a legitimação do poder, dos governos e das leis (Cf. CASSIRER, 1992, pp. 315-6), ainda demoraria algum tempo para se fazer sentir. Eventos amplamente conhecidos (Cf. HOBBSAWM, 1996, p. 234), como a Independência dos Estados Unidos, em 1776, e a Revolução Francesa, em 1789, já no final do século XVIII, por exemplo, seriam emblemáticos nesse sentido, ao efetivarem esse novo lugar da razão para a organização da sociedade, para a política, sobretudo para a configuração do que hoje, grosso modo, chamamos de *democracia liberal*.

Em todo caso, é notável que Descartes tenha chegado a divisar algo que só encontraria respaldo teórico mais consistente décadas mais tarde. Apesar de não ter aprofundado o tema, esse novo papel da racionalidade, na política e na sociedade, já se encontra indicado na correspondência com Elisabeth e tem um inegável *potencial revolucionário*, como dão prova os acontecimentos históricos subsequentes, tanto do Iluminismo quanto das revoluções que se seguiram no século XVIII. Cabe enfatizar, neste ponto, o termo *potencial*, visto que não se defende aqui que as ideias políticas de Descartes fossem revolucionárias e tampouco que as escassas linhas em que ele comentou sobre o tema o fossem. Isso seria simplesmente equivocado ou mesmo um erro crasso. Defendemos unicamente que o filósofo chegou a defrontar-se, talvez por acaso, a partir do intercâmbio com a princesa Elisabeth, com novos horizontes possíveis para suas próprias ideias (como dá exemplo a própria redação do *Tratado das paixões*, motivado em grande medida por tal correspondência). Por sua vez, a incipiente posição cartesiana sobre a política, em sua relação com a razão, encontra lugar somente alguns anos mais tarde, pelas mãos de outras pessoas, principalmente por meio da filosofia iluminista, como tentamos demonstrar, em que pesem as rupturas envolvidas nessa continuidade e o fato de Descartes não ser conhecido como um filósofo que pensou a política.

Em outras palavras, a convergência de ideias, relativas ao lugar da razão na política, entre os iluministas e o que é revelado pela correspondência de Descartes depende de um movimento mais amplo da própria razão ao

longo da história das ideias, que, como citado, engendrou um projeto civilizatório que buscou o domínio da natureza e a paulatina regulação racional de todas as esferas da vida humana. Por outro lado, essa convergência se baseia, do ponto de vista cartesiano, nas implicações da categoria de vontade. Pois, compete novamente assinalar, a vontade pode negar o que lhe apresentam, por exemplo, ideologicamente como verdadeiro, em nome do que julga como o melhor caminho para a felicidade. Isto é, a nossa vontade pode ir contra o imediatamente dado, em nome da busca pelo que é bom, por uma vida feliz.

Como mencionado, para Descartes a vontade não chega a tornar-se completa e eternamente indiferente àquilo apresentado pelo entendimento, quando muito suspende temporariamente o juízo, em nome de uma ideia que a razão lhe havia apresentado antes. Do contrário, como compreender que o soberano precise dar as razões de suas ações e seus argumentos permaneçam sempre sob escrutínio público, algo que pode validar ou deslegitimar seu próprio poder? Afinal, a boa vontade do povo para com o seu governante não estabelece um escudo ideológico à prova da realidade. Mesmo que o líder político seja hábil em persuadir os cidadãos, subsiste a possibilidade de seu discurso enganoso se revelar problemático. Desse modo, por exemplo, o soberano pode enfrentar a fúria de seu próprio povo, ser deposto ou sofrer as consequências de sua tentativa falha de logro.

Assim, concluímos que a adequada consideração da finalidade na ética cartesiana, a felicidade, parece fundamental para que seu texto desdobre todas as suas consequências. O esquecimento da finalidade ética em Descartes, que reflete sua posição no saber científico, revela-se, portanto, problemático. Pois no âmbito da *vida humana* temos uma finalidade, conferida pela vontade da alma. Não somos como uma máquina falante cujas partes se somam exteriormente resultando em um todo eficiente. Em nós, um corpo, regido mecanicamente, está unido a uma alma, livre e racional.

Nessas circunstâncias, se o fim da *ação moral* é o contentamento, qual seria o fim da *ação política*? Uma possível resposta emerge do que confere legi-

timidade ao poder do príncipe, ou seja, que suas ações sejam consideradas *justas* tanto por parte dos cidadãos quanto dele mesmo. E parece-nos difícil discordar que em última instância o critério para que uma ação seja vista como *justa*, por parte do povo e do próprio governante, remeta também a uma ação que engendre *o melhor* ou o *bom*, a partir do que é apresentado pelo entendimento. Ainda que o teor daquilo que é *bom* permaneça, pelo menos de acordo com o que foi discutido neste artigo, em aberto.

Nesse sentido, vamos um pouco além da instigante proposta de Guenancia de que a horizontalidade das relações generosas pode fazer um contraponto ao poder vertical do Estado. Posto que também é viável fundar não somente novas relações dentro de uma *comunidade política*, mas igualmente fundar ou refundar o próprio Estado, dado que os argumentos de Descartes tematizam a própria legitimidade do poder estatal, quer dizer, a maneira como o Estado encontra sua justificação e fundamento. Logo, as ideias de Descartes sobre a política não se referem apenas às relações operantes no interior da sociedade civil, como destaca Guenancia (1983, p. 228) ao sustentar que a posição cartesiana é um esforço para *separar a sociedade do Estado*, pois suas observações remetem igualmente aos critérios racionais segundo os quais o *poder estatal* é construído, legitimado, exercido e perpetuado. Entretanto, desenvolver tais concepções ultrapassa o escopo do presente texto. Pois isso depende de uma teoria sobre a fundação do Estado que Descartes jamais chegou a formular explicitamente, embora seus marcos iniciais possam ser encontrados na correspondência com a princesa Elisabeth, como na defesa de que é imprescindível que o poder do soberano se legitime racionalmente, conforme discutido neste artigo.

Dessa forma, podemos concluir que Descartes chegou a indicar questões que tiveram grande importância posteriormente, mesmo que não as tenha aprofundado em sua própria obra. Compreensível que tenha sido assim, tendo em vista a força de seu pensamento. Por fim, cumpre salientar que a decisão de ler Descartes enfatizando o *determinismo divino* ou sem ponderar sobre a *liberdade da vontade* parece limitar o que os seus próprios argumentos permi-

tem desenvolver. Se a política e a ética estão próximas em Descartes, posto que em ambas a *finalidade* da ação humana ganha destaque, talvez seja o caso de perguntar como isso se situa em seu pensamento, quer a partir de seu próprio sistema, quer por meio do diálogo com seus sucessores (como, por exemplo, procuramos retratar com base no movimento iluminista). Uma investigação desse tipo não é estéril, na medida em que permite desenvolver melhor os argumentos cartesianos, estabelecer seus desdobramentos, enunciar suas tensões e elucidar como Descartes lidou com problemas que seus continuadores desdobraram.

IS IT POSSIBLE TO THINK THE POLITICAL FIELD ON THE BASIS OF DESCARTES' PHILOSOPHY?

ABSTRACT: This article seeks to debate whether it is possible to think the political field based on Descartes' thought. In general, it is considered that: 1) the theme would have been practically ignored by Descartes; 2) there are indications of what the philosopher thinks about this theme, both in his correspondence and throughout his work. Our position is close to the second alternative, because Descartes would have given a place to the political field through the implications and developments related to the union of the soul and the body. More specifically, through the role of final causality for the practical action of human beings, whether in moral or in politics. In this sense, the concepts discussed in *The passions of the soul* and in his correspondence with Princess Elisabeth can be illuminating. Thus, our reading is that in Descartes a political field emerges based on the exercise of reason and free will.

KEYWORDS: Descartes, Politics, Will, Freedom, Generosity, Moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. (1998). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ANDRADE, E. (2017). *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- CASSIRER, E. (1992). *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. (1973). *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas*. In: *Os Pensadores* Vol. xv. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1901). *Ceuvres de Descartes - v. XIV*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf.
- _____. (2001). *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e*

- a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora.
- _____. (2006). *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2018). *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: Editora Unesp.
- FORLIN, E. (2017). “A concepção moral de Descartes na carta a Mesland”, in: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 1, n. 2., jul./dez., pp. 3 - 17.
- FORTES, L. R. S. (1986). *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense.
- GOYARD-FABRE, S. (1973). Descartes et Machiavel. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78^e Année, n. 3 (Juillet-Septembre), pp. 312- 334.
- GUENANCIA, P. (1983). *Descartes et l'ordre politique*. Paris: PUF.
- GUEROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.
- HOBBSAWM, E. (1996). *The age of revolution*. New York: Vintage Books.
- MAQUIAVEL, N. (2010). *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARION, J-L. (1991). *Questions cartésiennes*. Paris: PUF.
- MATOS, O. C. F. (1999). *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, A. (2013). *Descartes - O cortesão exilado: política e paixão*. Tese (Mestrado) - FFLCH-USP. São Paulo, 192f.
- REGNAULT, F. (1967). La pensée du prince. In: *The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought*, n. 6 (January-February), article 2, pp. 23-52.
- Disponível em: <http://cahiers.kingston.ac.uk/volo6/cpa6.2.regnault.html>
- Acessado em: 02/01/2021.
- SOUZA, M. G. (2002). *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP.

METAFÍSICA E MORALIDADE: OS FUNDAMENTOS DA
AÇÃO SEGUNDO A *MORALE PAR PROVISION*
DE RENÉ DESCARTES

Ezequiel Barros Barbosa de Jesus
Mestrando,
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil
ezequielbarrosbarbosa@gmail.com

RESUMO: O presente artigo objetiva analisar a existência de uma possível contradição entre a *morale par provision* e o sistema filosófico cartesiano. Para tanto, primeiro analisaremos a imbricação entre a teoria metafísica e a teoria moral de Descartes, buscando situar o local da *morale* em seu edifício filosófico. Neste primeiro momento, também tentaremos engendrar o problema aqui proposto, configurado a partir da pergunta: ao aderir ao uso da opinião em sua *morale*, Descartes não abriria margem para um possível paradoxo entre o desenvolvimento de seu sistema de Filosofia e a sua *morale par provision*? Depois, apresentaremos o conteúdo da *morale*, analisando separadamente cada uma das três máximas que a compõem. Isto feito, buscaremos evidenciar a natureza racional da moral cartesiana. Ao fim do trabalho, pretendemos dissipar o aparente paradoxo ao defender a tese de que o conteúdo das três máximas da *morale par provision* (moderação, resolução e felicidade) conferem a ela uma natureza racional, o que torna justificado o uso de opiniões, que, mesmo sem possuir um valor de clareza, distinção e evidência, ainda assim são úteis para o desenvolvimento da investigação filosófica, o que coloca a *morale* na condição de ser um fator imprescindível ao desenvolvimento da filosofia cartesiana.

PALAVRAS-CHAVES: Metafísica, Moral, Descartes, *Morale par Provision*, Ação, Máximas Morais.

I. INTRODUÇÃO

O sistema filosófico de Descartes inaugurou, na modernidade, uma metafísica voltada ao sujeito (*subjectum*), na qual o ser humano, segundo Renault (1998), foi concebido enquanto fundamento de suas representações e de seus atos.¹ O subjetivismo² participou como elemento presente na Metafísica, na Física e na Moral³ cartesianas, ainda que, conforme nos demonstra Alquié (1993), historicamente o edifício filosófico de Descartes não tenha sido compreendido enquanto um espesso sistema de ética ou filosofia moral.

Distante de erros, é possível afirmar a proeminência da Metafísica e do objetivo de (re)fundação da ciência moderna a partir de um princípio evidente, como as características preponderantes do sistema cartesiano, mesmo que em seu início tenha ocorrido uma investigação mais pontual em relação à ciência e ao problema do método, e não diretamente às questões de cunho metafísico (ALQUIÉ, 2005). Assim como nos afirma Pimenta (2012), tradicionalmente foram estas as abordagens (científica e metafísica) que ganharam mais prioridade entre os interlocutores que compõem a literatura crítica no que diz

1 Para uma leitura acerca dos dois paradigmas filosóficos presentes na modernidade, a saber, Descartes com o da subjetividade, e Leibniz com o da individualidade, cf. Renault (1998).

2 Subjetivismo, neste sentido, não significa que cada sujeito é para si mesmo o critério de suas representações e de seus atos, pois, se assim o fosse, então Descartes cairia em uma espécie de relativismo. Como defende Silva (2005, p. 12), “subjetivismo quer dizer apenas primado da subjetividade, precedência do sujeito no processo do conhecimento”, o que foi a grande novidade introduzida por Descartes.

3 Empregarei, neste trabalho, os termos Moral, *morale par provision* (também abreviada por *morale*) e moral científica e definitiva em sentidos bastante distintos. Por Moral me refiro à Filosofia Moral, ou seja, a um campo temático, o que significa que trato o termo em seu sentido mais *lato*. Por *morale par provision* e moral científica e definitiva, por outro lado, me refiro às duas morais elaboradas por Descartes, aquelas que ele nos deixou e aquela que apenas idealizou, respectivamente. Por isso, *morale par provision* e moral científica e definitiva são termos utilizados, neste texto, em um sentido mais *stricto*, pois dizem respeito ao que Descartes construiu ou buscou construir em termos de uma Filosofia Moral.

respeito ao pensamento de Descartes. No entanto, isto não quer dizer que a moralidade não tenha certa relevância em seu pensamento. Se voltarmos um olhar atento aos textos do filósofo, então veremos que, de fato, ele não esteve alheio aos problemas relacionados à Moral. De forma mais precisa, o assunto da moralidade foi introduzido no sistema cartesiano após o *Discurso do Método*, em 1637, e esteve presente em grande parte de seus escritos posteriores.⁴

No que tange a uma Filosofia Moral em Descartes, observamos não ser possível falar da existência de apenas um modelo de moralidade, visto que o filósofo fez menção direta a dois modelos. O primeiro – aquele que ganhou tratamento pelo filósofo – ficou conhecido como *morale par provision*, título atribuído pelo fato de ser um modelo propedêutico ao segundo. O segundo, pelo contrário, nunca chegou a ser teorizado por Descartes, ficando conhecido como “moral científica” ou “moral definitiva”.

Ambos os modelos foram dispostos em consonância com o sistema cartesiano, ou seja, eles foram pensados a partir de e em concordância com as demais áreas temáticas trabalhadas por Descartes (MILLET, 1867). Todavia, se partirmos da noção geral de que o sistema cartesiano está assentado na exigência de um saber verdadeiro, fundamentado em um princípio evidente, pelo qual, em suas últimas consequências, há de se ter uma recusa às opiniões (DESCARTES, 2001) – a exemplo do que ocorreu em sua teoria metafísica, cuja solidez foi atribuída graças a um primeiro princípio considerado como verdadeiro e indubitável, representado pela tomada de consciência da existência do *ego* (DESCARTES, 2004) – então poderíamos objetar o valor da *morale par provision* frente às exigências do próprio Descartes e questionar se, à primeira vista, não haveria implícito um paradoxo, uma vez que, como veremos no decorrer deste trabalho, a *morale* proposta por ele desenvolve-se a partir da afirmação da

4 Assim como no *Discurso do Método* (1637), também nos *Princípios da Filosofia*, (1644) e no *Tratado das paixões da alma* (1649); sendo também assunto presente em cartas escritas por Descartes, sobretudo nas cartas destinadas a Mesland, Chanut, Cristina e Elisabeth.

necessidade de se fazer uso da opinião, mesmo que essa não tenha em si mesma um valor de verdade e nem se apresente de modo claro e evidente, sendo formulada apenas enquanto ferramenta útil à vida cotidiana.

Diante disto, o presente trabalho propõe como objetivo analisar a existência de uma possível contradição (paradoxo) entre a *morale par provision* e o projeto filosófico cartesiano, uma vez que esse projeto apresenta o intuito de fundamentar o conhecimento a partir de princípios que se apresentem ao espírito humano na condição de clareza, distinção e evidência, enquanto a *morale* recorre ao uso de opiniões que não partilham dessa mesma condição. Para tanto, estabelecer-se-á uma relação direta entre a Metafísica (a base do sistema) e a Moral (o vértice do sistema), optando por não realizar uma abordagem mais ampla que considere também a Física de Descartes.⁵ Estruturalmente, primeiro analisaremos a imbricação entre Metafísica e moralidade em Descartes, situando, sobretudo, o local da Moral em sua filosofia. Neste primeiro momento, também tentaremos engendrar o problema de uma possível contradição entre o uso da opinião presente na *morale par provision* e a exigência do sistema cartesiano em desenvolver uma moral científica e definitiva, uma vez que, conforme o filósofo apresenta em suas *Regras para a direção do espírito* (o que também aparece delineado posteriormente em seu *Discurso do método*), precisamente em sua segunda regra⁶, na constituição do saber científico “deve-se rejeitar os conhecimentos somente prováveis, confiando somente nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar” (DESCARTES, 1938, p. 14). Apresentado o problema, seguiremos introduzindo

5 Por questões de delimitação temática não será tratado de modo mais pontual a questão da Física cartesiana no que concerne a sua relação com os desdobramentos da Metafísica e suas contribuições para a Moral. Isso não significa que a Física não tenha certa relevância para o pensamento moral de Descartes. Mesmo assim, optamos por realizar um tratamento neste sentido, pois acreditamos que é possível lidar com o problema aqui elencado (o possível paradoxo proposto) sem a necessidade de apelar a uma análise que considere também a Física.

6 Regra II: “Importa lidar unicamente com aqueles objetos para cujo conhecimento certo e indubitável os nossos espíritos parecem ser suficientes” (DESCARTES, 1938, p. 14).

a pergunta que a ele sucede: ao aderir ao uso da opinião em sua *morale*, Descartes não abriria margem para um possível paradoxo entre o desenvolvimento de seu sistema filosófico e a sua *morale par provision*? Depois, apresentaremos o conteúdo da *morale*, ou seja, analisaremos pontualmente cada uma das três máximas que a compõem e os elementos presentes em cada uma dessas máximas. Isto feito, apresentaremos, então, a natureza da *morale par provision*. Ao fim do trabalho, pretendemos dissipar o aparente paradoxo ao defender a tese de que o conteúdo das três máximas da *morale par provision* (moderação, resolução e felicidade) conferem a ela uma natureza racional, o que torna justificado o uso de opiniões, que mesmo sem possuir um valor de clareza, distinção e evidência, ainda assim são úteis para o desenvolvimento da investigação filosófica, o que coloca a *morale* na condição de ser um fator imprescindível ao desenvolvimento da filosofia cartesiana.

2.1. METAFÍSICA E MORALIDADE: A TEMATIZAÇÃO DE UM PROBLEMA FILOSÓFICO

Dando início à presente investigação, gostaríamos de explicitar que este trabalho parte da premissa e é concordante com o posicionamento de Pimenta (2012), que afirma que a questão da Moral em Descartes não ocupou um lugar secundário em seu sistema filosófico, assim como seria um erro pressupor que ela tenha sido pensada pelo filósofo enquanto um problema cujo valor seria de segunda ordem.⁷ Para justificar tal posicionamento e na intenção de identificar a localidade da Moral no sistema cartesiano, a leitura da Carta-Prefácio presente nos *Princípios da Filosofia* se faz relevante. Nesta, afirma assim o filósofo:

7 Pimenta fundamenta sua convicção no fato de que a questão da moralidade é inserida paulatinamente no pensamento de Descartes, estando presente em sua produção filosófica de sua juventude à maturidade. Para a relação de textos em que aparece tematizado o assunto da moral cartesiana, cf. nota 2.

a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria (DESCARTES, 1997, p. 22).

Esta passagem revela um ponto de demasiada relevância: a Moral não só é uma questão crucial para Descartes, como também é a indicação de plenitude de um edifício filosófico (a “árvore do saber”) que tem seu surgimento na edificação de um saber metafísico (as raízes), seu estágio intermediário na edificação de um saber sobre elementos físicos (o tronco) e seu desfecho na fundamentação de um saber acerca das ações humanas (os ramos).⁸ Segundo Silva (2005, p. 77), a estrutura desta “árvore do saber” implicaria as próprias condições de possibilidade da efetivação de uma moral científica que só seria possível conceber após termos uma Metafísica e uma Física solidamente fundamentadas, assim condicionando como possível uma Moral amparada por princípios.

Seguindo na leitura dos *Princípios da Filosofia*, o filósofo ainda complementa que “como não é das raízes e nem do tronco das árvores que se colhem os frutos, mas apenas das extremidades dos ramos, a principal utilidade da Filosofia depende daquelas suas partes que são aprendidas em último lugar” (DESCARTES, 1997, p. 22). Em vista disso, há explicitamente uma vinculação da Moral à capacidade da Filosofia de se tornar útil ao ser humano. E o fato de a Moral aparecer localizada na terceira e última parte do esquema

8 Ressaltamos a importância de levar em consideração o fato de que a estrutura do sistema cartesiano (simbolizada por meio do exemplo de uma árvore) não deve ser resumida apenas ao modo como Descartes pensou o seu sistema em específico, pois ela tem o potencial de orientar todo sistema filosófico sistemático que se proponha a se desenvolver a partir de um primeiro princípio capaz de dar sustentação e possibilidade de edificação a um determinado sistema de Filosofia. Mesmo que seu objetivo não tenha sido o de criar um manual orientador nesse sentido, ainda assim seu pensamento se faz relevante para pensarmos o processo estrutural da investigação filosófica.

estruturante sugerido por Descartes nada diminui a relevância axiológica dela no *corpus* teórico do filósofo.

Observa-se que com Descartes o estudo da Moral se encontra intimamente ligado à noção de uma Filosofia que se desenvolve por etapas, Filosofia esta que ele definiu em seus *Princípios* como o “estudo da sabedoria (*Sagesse*)”, entendendo a sabedoria como “um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber” (DESCARTES, 1997, p. 15). Neste conhecimento perfeito, logicamente estaria incluído o conhecimento acerca da conduta das ações humanas.

Todavia, o filósofo elenca um critério necessário para que a qualidade de “perfeição” possa ser atribuída ao conhecimento. Segundo Descartes, é um conhecimento perfeito aquele que é deduzido das primeiras causas, ou em outras palavras, de princípios que obedeçam a basicamente duas regras: (i) serem claros e evidentes a ponto de o espírito humano não poder duvidar da verdade inerente a estes princípios; (ii) que eles possam atuar como fundamento do conhecimento das demais coisas, de modo que o conhecimento da verdade destas coisas esteja condicionado a estes princípios, porém, jamais ocorrendo o condicionamento contrário.⁹ Depois disto estabelecido, para Descartes (1997, p. 16), a partir destes princípios seria possível “deduzir o conhecimento das coisas que dependem deles, de tal modo que no encadeamento das deduções realizadas não haja nada que não seja perfeitamente conhecido”. Dito novamente, um perfeito conhecimento moral, portanto, haveria de ter seu surgimento também por meio de princípios.

Analisando o que foi apresentado acima compreende-se que há um problema emergente, pois se analisarmos o conjunto literário de Descartes veremos que ele nunca chegou a expor um princípio suficientemente capaz de fundamentar um perfeito conhecimento moral, diferentemente do que

9 Para uma leitura mais precisa acerca da relação entre conhecimento, verdade e evidência em Descartes, cf. Landim (1992).

aconteceu no âmbito de sua Metafísica. E é analisando a questão dos princípios e sua relação com a Metafísica e a Moral que buscaremos trazer à luz este problema.¹⁰

Se nos ativermos à literatura cartesiana, então veremos que sua metafísica foi eficiente em encontrar um princípio filosófico. Tal princípio foi o produto final do esforço meditativo presente na segunda das *Meditações sobre filosofia primeira*. Nesta meditação, ao pensar na condição de sua própria existência, Descartes compreendeu que é impossível duvidar da existência de si mesmo. Desse modo, ele afirmou: “eu sou, eu existo, isto é certo”, pois para pensar é necessário ser (DESCARTES, 2004, p. 49). Derivando deste experimento mental, a metafísica cartesiana adquiriu o princípio que requeria: a evidência da existência do eu (*ego*). Agora poderíamos nos interpelar se o eu (*ego*) não poderia ser transposto para o âmbito da moralidade. Acreditamos que isto é impossível. E afirmamos que esta impossibilidade foi um dos fatores preponderantes para Descartes ser capaz de encontrar um princípio metafísico durante sua produção filosófica, mas não um moral. A justificativa de nosso posicionamento reside na própria natureza deste eu (*ego*).

O eu (*ego*) cartesiano é subjetivo por excelência, enquanto a moralidade é essencialmente uma ciência intersubjetiva (RENAUT, 1997; 1998). Neste sentido, a limitação aqui pensada é posta em face de que o princípio da metafísica de Descartes assinalou um caráter solipsista que exigiu do filósofo um movimento de transcendência ao próprio princípio.¹¹ É por esta razão que, em

10 Para Teixeira (1990), o conhecimento da união substancial entre a alma e o corpo, o pensamento e a matéria, *a res cogitans* e *a res extensa*, tem importância capital no estudo da relação entre Metafísica e Moral em Descartes. Para um tratamento pontual acerca do tema, cf. Teixeira (1990). Indicamos especificamente a leitura do segundo capítulo: *Os fundamentos metafísicos da moral de Descartes*.

11 O solipsismo do eu (*ego*) cartesiano é a consequência de uma atividade intelectual que de modo evidente, em primeiro lugar, só conhece a si mesmo como fundamento e como princípio. No entanto, na medida em que o eu (*ego*) se constitui enquanto ser pensante e necessariamente existente, por consequência, ele coloca em questão a valida-

relação à Moral, o eu (*ego*) surge demonstrando ineficiência enquanto princípio fundamentador das ações humanas. Nesta esteira, Oliva (2008) parece estar de acordo ao alegar que mesmo quando a evidência do *ego* surge à metafísica cartesiana e à consciência humana como primeiro princípio, ainda assim o sujeito filosofante encontra-se em uma condição de impossibilidade de orientação de suas ações segundo a plena evidência racional de um conhecimento verdadeiro.

Se por um lado a Moral é dependente de outras formas do saber – a Metafísica e a Física – por outro, no entanto, a sua possibilidade é expressão do saber efetivado em sua mais plena forma. De modo linear, temos a Metafísica como sendo o ponto de partida, a Física em uma posição intermediária e a Moral como sendo o ponto de chegada da filosofia cartesiana. A Moral, portanto, encontra-se relacionada aos dois primeiros campos da filosofia em uma condição de dependência.

Descartes acreditou encontrar um princípio válido para a sua metafísica, o problema é que o princípio fundante da metafísica cartesiana não pode ser transposto para o seu projeto de oferecer uma moral fundamentada em um sólido princípio filosófico. A consciência e a certeza da existência do eu (*ego*) não foram suficientes para fundar uma moral científica e definitiva. Mesmo assim, prosseguindo do que foi até então apresentado e da análise da ideia da Filosofia figurada na “árvore do saber”, podemos extrair a seguinte informação: implicitamente, Descartes está demonstrando que é preciso trilhar primeiro o caminho da Metafísica para que então, depois, seja possível trilhar o caminho da moralidade. Não há passagem direta de uma à outra, pois para fundamentar

de de toda a realidade pensada. Para dissolver este ponto de dificuldade, Descartes foi obrigado a condicionar a certeza da existência das coisas materiais (*res extensa*) e alheias ao pensamento (*res cogitans*) na certeza da existência de um ser perfeitíssimo (*Ens Perfectissimum*) que é a causa e a garantida destas coisas. Este princípio, que é o resultado de uma série de questionamentos apresentados na terceira das *Meditações sobre filosofia primeira*, demarca uma exigência de transcendência em relação ao eu (*ego*) para que seja possível pensar em qualquer relacionamento de alteridade.

a moral é preciso desenvolver de modo satisfatório tanto a Metafísica quanto a Física¹², ou seja, é preciso levar em consideração a existência da ideia de um eu (*ego*) que é manifesto de modo evidente à consciência, como também a existência de corpos externos, como ainda aquele homem concreto, formado pela união, incompreensível e, no entanto, evidente, de uma alma e de um corpo (ALQUIÉ, 1993, p. 115). Também não há a possibilidade de transferência de princípio da Metafísica à Moral, uma vez que o eu (*ego*) cartesiano apresenta um caráter subjetivista que, levado às suas últimas consequências, acabou por desembocar no problema do solipsismo e da intersubjetividade da consciência.¹³

O caminho proposto por Descartes indica claramente uma direção ao próprio ato de filosofar. Contudo, do sentido deste direcionamento – passagem da Metafísica e da Física à Moral – poderíamos contestar: é possível ao sujeito filosofante, na medida em que trilha o caminho da Metafísica (o primeiro caminho), se pôr afastado da moralidade enquanto ainda não possui os princípios ou as bases necessárias para a construção de uma ciência moral, uma vez que esta é dependente de uma Metafísica acabada? Isto é, é possível àquele que está desenvolvendo um saber teórico suspender suas ações no âmbito prático ou se abster de agir?

Coerentemente, uma moral científica e definitiva, porque deduzida da Metafísica, não poderia ser desenvolvida em simultaneidade a esta ciência.¹⁴ O impasse é que mesmo não sendo possível uma moral científica neste estágio de construção de um conhecimento primeiro, ainda assim haveria de ser neces-

12 Acerca das contribuições da Física para a questão moral em Descartes, cf. Teixeira (1990), Andrade (2018). Nesses textos, será possível encontrar uma abordagem da moral cartesiana que extrapola os limites do *Discurso do método*, lidando de modo mais preciso com o *Tratado das paixões da alma* e indicando alternativas para pensar uma teoria fisiológica em Descartes que venha a contribuir com a moralidade.

13 Problema esse que foi o fio condutor dos desenvolvimentos da fenomenologia transcendental do século XX e esteve presente de modo enfático nas *Mediações Cartesianas* de Edmund Husserl.

14 Assim como também não poderia ser desenvolvida em simultaneidade à Física.

sária a existência de algo que tivesse a utilidade de orientar as ações humanas. Neste sentido, Silva (2005) problematiza que, diferentemente de outros saberes, a Moral é um saber necessário à vida, pois no ato de reconstrução da ciência, aquele que a reconstrói não pode viver apartado da sociedade da qual é participante, nem das leis e dos costumes nos quais se encontra inserido e muito menos romper totalmente os laços de relacionamento que é necessário estabelecer na vida social, coletiva. Assim, Silva (2005, p. 78) ainda afirma que “a moral é de direito um conhecimento derivado de muitos outros anteriores, mas de fato é impossível prescindir dela enquanto há dedicação a esses outros conhecimentos”. Isto significa que é impossível ao filósofo abster-se de agir enquanto ainda encontra-se percorrendo o caminho da Metafísica, a filosofia primeira.

Entre obter um primeiro princípio metafísico capaz de fazer germinar a árvore do saber e alcançar um abundante estágio frutífero desta árvore, há um intervalo no qual o sujeito atuante precisa prover para si condições mínimas para fundamentar suas ações, a fim de que estas se realizem da maneira mais adequada possível na vida em sociedade. Descartes tinha plena consciência deste fato, e por isso buscou elaborar uma espécie de “moral interina” denominada por ele *morale par provision*¹⁵, útil ao ser humano enquanto o caminho

15 É comum encontrar em intérpretes da moral cartesiana tanto o termo “moral provisória” (*morale provisoire*) quanto o termo *morale par provision*. Rodis-Lewis (1957), por exemplo, faz uso de ambos os termos sem uma problematização acerca de seus significados. Já Pimenta (2012), por outro lado, nos demonstra que Descartes, no *Discurso*, não utilizou o termo “moral provisória” (*morale provisoire*), pelo contrário, a expressão utilizada pelo filósofo foi *morale par provision*. Este fato indicaria, segundo Pimenta, muito do significado da moral deixada por Descartes. Isto justifica uma breve explicação da expressão *provision*. *Provision*, no sentido que foi empregado, é um termo deve ser entendido como um *approvisionnement*, o que significa que a moral cartesiana não se resume apenas à sua provisoriidade, mas, para além disso, ela tem o objetivo de fornecer – de prover – as condições necessárias para o ser humano viver enquanto constrói seu edifício do saber, assim sendo capaz de conservar provisões úteis à construção de uma moral definitiva. Além do mais, com uso da *morale par provision* o ser humano teria condições de não titubear diante de situações que demandariam ação; assim ele poderia agir do modo

da Metafísica ainda não tivesse sido trilhado por completo.

Para exemplificar a necessidade da *morale par provision* frente à inexistência de condições de elaboração de uma moral científica e definitiva, Descartes faz uso do célebre exemplo da casa. Para ele,

antes de começar a reconstruir a casa onde moramos, não basta demoli-la, provermos de materiais os arquitetos, ou nós mesmos exercermos a arquitetura, e além disso ter-lhe traçado cuidadosamente a planta, mas também é preciso providenciar uma outra, onde nos possamos alojar comodamente enquanto durarem os trabalhos (DESCARTES, 2001, p. 27).

Ou seja, o valor desta casa de uso passageiro é atribuído pela sua utilidade: prover condições para o exercício filosófico. E foi a impossibilidade de um filosofar ausente de um viver que ocorre na vida em coletividade que levou Descartes à preocupação prudencial de elaborar uma via alternativa que lhe desse a provisão dos meios necessários para a boa vivência social (OLIVA, 2008).

Enquanto uma moral científica só seria possível após uma plena realização da Metafísica, a *morale par provision* teria como traço diferencial a necessidade de ocorrer em simultaneidade a esta e às demais ciências. É neste sentido que Étienne Gilson (1967) afirma que a *morale par provision* adquire sua legitimidade na medida em que é ferramenta útil no processo de descoberta das verdadeiras regras da conduta, atuando como preparadora de um terreno ainda não adequado à plantação.

Historicamente a *morale par provision* foi introduzida no pensamento cartesiano na terceira parte do *Discurso do Método*.¹⁶ Em seu texto, fazendo

mais adequado possível mesmo que ainda não tivesse um princípio suficientemente qualificado para dar certeza absoluta de qual seria a melhor ação possível. Sendo assim, neste trabalho, optamos pelo uso do termo *morale par provision*.

16 Na carta de 27 de fevereiro de 1637 a Mersenne, Descartes (1963) afirmou preferir o termo discurso (*discours*) ao termo tratado (*traité*), uma vez que seu objetivo não era o de

um breve resumo da obra, Descartes empreendeu esforços para encontrar um método capaz de levá-lo à reconstrução radical do conhecimento.¹⁷ Partindo do pressuposto de que só seria admissível um conhecimento que se apresenta ao espírito humano como evidente, ele submeteu ao exame da dúvida metódica¹⁸ o conhecimento acerca de tudo aquilo que é tomado como certo e verdadeiro sem passar pelo exame da razão – uma verificação mediada pelo ato de duvidar – assim realizando uma suspensão dos juízos até que fosse possível o alcance de princípios. Contudo, retomando a exigência da moralidade, Pimenta (2012, p. 158) afirma que “enquanto se pode fazer uma suspensão dos juízos, não se pode fazer uma suspensão das ações”.

Estando tudo posto em dúvida, logo só seria possível a Descartes elaborar uma moral não definitiva, com regras também não definitivas (CAN-

ensinar um método capaz de instruir o espírito humano. Por outro lado, ele tinha a intenção apenas de demonstrar o método pelo qual ele mesmo buscou conduzir seus pensamentos. De acordo com Merckaert (1975), esta preferência terminológica nos indica muito do objetivo de Descartes com o *Discurso do Método*. A seguinte passagem reforça a intenção cartesiana aqui apresentada: “meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha” (DESCARTES, 2001, p. 7). Assim sendo, observa-se que o texto cartesiano não tem uma finalidade didática, mas sim expositiva. Para um aprofundamento acerca do método cartesiano (estrutura, essência e objetivo), cf. Beck (1952).

17 Para um confronto entre a *moral par provision* e a questão do método em Descartes, cf. Mesnard (1936). Em sua obra, Mesnard afirma o caráter de urgência e a utilidade da *morale par provision* no objetivo de assegurar a resolução das ações diante dos problemas da vida prática, viabilizando assim a construção da Filosofia mediante a aplicação do método.

18 Destacar-se-á que a dúvida metódica não deve de modo algum ser confundida com o sentido cético empregado por outros filósofos. A dúvida cartesiana tem uma função, qual seja, ser o ponto de partida – um motor – para a construção de um verdadeiro conhecimento, um conhecimento amparado por princípios capazes de fundamentar o saber filosófico. Afirma assim Descartes (2001, p. 33) em seu *Discurso do Método*: “não que assim eu imitasse os cétricos, que duvidam só por duvidar, e afetam ser sempre irresolutos; pois, ao contrário, todo o meu propósito só tendia a me dar segurança e a afastar a terra movediça e a areia para encontrar a rocha ou a argila”.

DIOTTO, 2009). Em vista disto, a *morale par provision* engendrou três regras práticas capazes de prover condições de vivência coletiva diante do estado de urgência de normas provisórias orientadoras das ações humanas.

Há pouco afirmamos haver um problema no tocante à relação entre a existência de uma moral científica e definitiva e o fato de Descartes nunca ter apresentado um princípio válido em matéria de moralidade.¹⁹ O que realmente foi deixado como herança pelo filósofo foram estas suas regras morais.²⁰ O aparente impasse que identificamos, no entanto, reside no fato de que a filosofia de Descartes propõe, assim como tentamos demonstrar até então, um saber que se desenvolve por meio de princípios. O problema é que aparentemente a *morale par provision* não é composta de princípios, mas apenas de regras provisórias. Disto poderíamos supor, então, um possível paradoxo: não seria contraditório um sujeito que busca encontrar um conhecimento perfeito de tudo aquilo que seja possível conhecer, orientar suas ações no âmbito moral a partir não de princípios, mas de regras que não possuem validade evidencial, uma vez que, como será demonstrado a seguir, aparentemente estas regras fazem uso da opinião? Esta é a fórmula da pergunta central deste trabalho. E o que será posto em curso subsequentemente é o objetivo de investigar se o sujeito não estaria fadado ao fracasso em seu percurso filosófico, uma vez que a opinião poderia conduzi-lo ao erro, distanciando-o da verdade que Descartes tanto almejava.

19 Descartes nunca chegou a encontrar um princípio satisfatório e adequado para apresentar uma moral definitiva. Em virtude disso, nunca lhe foi desenvolver uma moral científica. Além do mais, sua Medicina e Mecânica, do mesmo modo, ficaram inacabadas. Cf. Gilson (1967).

20 Na *Correspondência com Elisabeth*, de 1645, oito anos após o *Discurso do Método*, Descartes articulou uma ulterior reflexão sobre a *morale par provision* e suas máximas. Contudo, por mais que sua correspondência traga alterações na redação das máximas (principalmente a terceira) e introduza alguns elementos, como mostra Pimenta (2012), é possível entender que o espírito das máximas cartesianas sempre se manteve o mesmo. Isto posto, tomaremos em específico para análise as máximas da *morale par provision* do modo como formuladas no *Discurso do Método*.

Na tentativa de tornar mais claro o problema aqui proposto, retomaremos o exemplo cartesiano da reconstrução da casa para melhor esclarecê-lo, interpretando-o ao nosso modo e adicionando um elemento ao experimento mental de Descartes: a possibilidade de ineficiência da casa alternativa. Descartes afirmou a necessidade de providenciar uma casa alternativa de uso efêmero enquanto a casa antiga ainda estivesse em processo de reconstrução. Desse modo, podemos crer que o que leva o sujeito a buscar uma outra casa é a urgência de um local que supra suas demandas básicas e lhe possibilite se dedicar à tarefa de restauração da casa antiga. A casa alternativa precisaria ser adequada à sua razão de existir: prover boas condições de vivência. Todavia, se ela vier a apresentar um mal estado (falhas estruturais), mostrando-se ineficiente em seu propósito, então ela conseqüentemente perderia sua razão de ser, pois deixaria de ser uma solução ao problema do sujeito e se tornaria um outro problema, o qual também necessitaria de tratamento. Por conseqüência, ao sujeito seria exigido parar a reconstrução de sua casa antiga para realizar as devidas manutenções na casa alternativa escolhida para substituir por período determinado a casa antiga. Nesta leitura que propomos, se a *morale par provision* de fato apresentar inconsistências e se demonstrar como causa de erro, então ela não seria útil ao filósofo em seu percurso de reconstrução da *Sagesse*, da ciência, da própria Filosofia; pelo contrário, ela seria uma barreira e um empecilho ao desenvolvimento da Filosofia (e de seus campos temáticos), além de denunciar uma incoerência ao sistema cartesiano como um todo. Nesta esteira crítica acerca da *morale par provision* e de sua real efetividade, podemos destacar a objeção de Alphonse Pollot, que em muito se assemelha à nossa. Segundo o que Étienne Gilson (1967) nos apresenta, é possível encontrar na carta de fevereiro de 1638 que Alphonse Pollot enviou a Descartes um questionamento sobre a provável ineficiência da *morale par provision*, tomando como pressuposto o conteúdo de suas máximas. Nesta carta, Pollot indaga Descartes se suas máximas morais (em especial a segunda), presentes no *Discurso do Método*, não acabariam por levar o ser humano a cometer atos imprudentes, uma vez que estar assegurado por duvidosas opiniões, sendo estas essencialmente falsas e más, poderia levar o filósofo mais ao erro e ao vício do que a

uma ação propriamente virtuosa. Por fim, neste artigo, buscaremos a partir do empreendimento da análise das máximas morais de Descartes não só afastar estes problemas aparentes, demonstrando que é possível encontrar um caráter racional e elementos que validem o uso da *morale par provision*, como também defenderemos a coerência do sistema cartesiano no que tange à *morale* frente ao próprio desenvolvimento do sistema e ao objetivo da filosofia de Descartes.

Para tanto, prosseguiremos analisando o conteúdo de cada uma das três máximas da *morale par provision* com a intenção de encontrar nelas algum elemento teórico que afaste a ilusão deste possível paradoxo.

2.2. PRIMEIRA MÁXIMA: A MODERAÇÃO

Eis como Descartes descreve a primeira máxima de sua *morale par provision*:

A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, conservando com constância a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde minha infância, e governando-me em qualquer outra coisa segundo as opiniões mais moderadas e mais afastadas do excesso, que fossem comumente aceitas e praticadas pelas pessoas mais sensatas entre aquelas com quem teria de conviver (DESCARTES, 2001, p. 29).

Esta máxima sugere, primeiro, uma espécie de conformismo a leis e costumes pátrios e religiosos²¹, o que demonstra a busca de Descartes em encontrar um ponto de embasamento a ações que ocorrem em um nível macro, isto é, dizem respeito não apenas a alguns sujeitos ou grupos isolados, mas também

21 O conformismo moral foi um traço típico do espírito filosófico europeu durante os séculos XVI-XVII. Algo semelhante, por exemplo, pode ser encontrado também no pensamento do filósofo Michel de Montaigne (1987), que, assim como Descartes, afirmou a necessidade de fidelidade humana à lei e à crença religiosa instauradas pela cultura de nascença. No entanto, não se pode afirmar que ambos os filósofos compartilhem da mesma motivação para tal afirmação. Para uma aproximação entre conformismo cartesiano e o montaigneano, cf. Gilson (1967).

ao corpo social como um todo. Depois, em um segundo momento, a máxima sugere a proposta de condução das ações a partir de opiniões moderadas, embasando, por outro lado, ações que ocorrem em um nível micro, ou seja, aquelas que são relativas aos relacionamentos interpessoais estabelecidos em menores grupos componentes do todo social. Por questões didáticas, começaremos por analisar a segunda sugestão da primeira máxima.

A opinião por si só não poderia ser princípio da ação, pois ela é produto da convicção subjetiva de que a opinião determinante da escolha do sujeito é a mais adequada ao seu propósito, o que perigosamente poderia levá-lo à execução de um ato imprudente. Uma opinião pode ser tanto falsa quanto verdadeira. E isto é uma barreira ao seu uso. De acordo com Descartes (2001, p. 74), “é perder uma batalha o acreditar em qualquer falsa opinião”.

Todavia, para Descartes não é qualquer opinião vigente que deve ser aceita. Aceitar uma opinião trivial colocaria a *morale par provision* em uma condição de contradição à proposta central do sistema filosófico cartesiano: construção e orientação segundo um conhecimento perfeito. Em vista disso, podemos identificar a introdução de um importante elemento interno presente na primeira máxima da *morale par provision*: a moderação.

A moderação é o que torna capaz o julgamento sobre qual opinião basear as ações, isto é, ela é fonte de provisão de discernimento. E por isso pode-se afirmar que ela é o elemento mais essencial da *morale par provision*.²² A moderação é aplicada à escolha das opiniões para encontrar aquela que é denominada por Descartes como sendo a “opinião mais moderada”. Ele afirma que

entre várias opiniões igualmente aceitas, só escolhia as mais moderadas; não só porque são sempre as mais cômodas para a prática, e verossimil-

22 Sua demasiada relevância é conferida pelo fato de ser o elemento pelo qual o paradoxo é desfeito. No uso da moderação também é possível encontrar uma alternativa à objeção apresentada por Alphonse Pollot.

mente as melhores, pois todo excesso costuma ser mal, mas também a fim de me afastar menos do verdadeiro caminho, caso me enganasse, do que se, tendo escolhido um dos extremos, o outro devesse ser seguido (DESCARTES, 2001, p. 28).

O excerto acima demonstra que uma opinião moderada, além de cômoda à vida prática, também é verossimilmente a melhor. Enquanto verossímil, a opinião moderada apresenta a preocupação de Descartes de, mesmo sem encontrar um princípio moral pautado sobre a verdade, ainda assim perscrutar segundo a necessidade de buscar a via da verdade.

É fato que somente um princípio evidente teria o potencial de colocar o sujeito filosofante na via da verdade. Uma opinião moderada pode não inserir diretamente o sujeito no caminho do verdadeiro conhecimento, mas, por outro lado, ela contribui no percurso levando-o a caminhar em uma via paralela. Esta via paralela – o caminho da verossimilhança – é útil na medida em que coloca o filósofo a um meio termo entre a verdade e o erro derivado do engano. Se se encontra no caminho mediano, então o sujeito consecutivamente está livre de excessos que poderiam levá-lo a um erro que o distanciaria consideravelmente da construção de uma moral científica, definitiva. Ou seja, ocupando uma posição intermediária, ao concluir a construção da Metafísica e da Física e estando em condições de realizar a construção de uma moral científica, o sujeito estaria o mais próximo possível de seu objetivo.

Pimenta (2012, p. 160) destaca que o agir livre de excessos é um dos dois “motivos de ordem racional” que justificam a inserção do elemento da moderação na *morale par provision*. O segundo motivo, para ele, é atribuído em virtude de que ações moderadas e afastadas do excesso são aquelas que apresentam menor probabilidade de erro, logo, seriam as mais preferíveis para a orientação da conduta humana. Disto podemos concluir que a *morale par provision* é também uma moral probabilística, ou seja, amparada pelo elemento da moderação. A *morale par provision* seria capaz de mostrar probabilisticamente, na medida do possível, qual seria a ação mais correta.

Seguindo o critério da moderação, a escolha de uma opinião moderada se constitui como uma escolha racional. Teixeira (1990) nos afirma que a aplicação do elemento da moderação encontra-se fundamentada no bom uso da razão, e não em um interesse particular daquele que escolherá a qual opinião aderir. Esta escolha é, portanto, restringida e determinada pela necessidade de o sujeito escolher aquilo que provavelmente é bom não apenas de acordo com o seu próprio interesse.

A segunda sugestão desta máxima cuja análise estamos empreendendo alerta para a necessidade de uso de opiniões moderadas; já a primeira sugestão, por outro lado, faz surgir o caráter conformista da *morale par provision*.

Muito se discutiu sobre a proposta conformista de Descartes quando ele sugeriu obediência às leis e aos costumes pátrios e a conservação constante da religião.²³ Nesta discussão, Pimenta (2012) concorda com Teixeira (1990) quando ele afirma que o conformismo de Descartes é provisório e consciente, além de se mostrar racional pelo fato de ser o resultado da exigência humana de agir da melhor forma possível na vida em coletividade. Não só isso: o conformismo cartesiano passaria a fazer sentido se buscássemos compreendê-lo a partir de sua época, uma vez que ele ressalta dois fenômenos que eram demasiadamente prezados pelos indivíduos do século XVII: o cultivo do Estado e o cultivo da religião (PIMENTA, 2012).

Neste sentido, Oliva (2008) também defende que a compreensão do conservadorismo religioso e do conformismo político de Descartes deve levar em consideração o solo epistêmico em que surge a *morale par provision*. Este solo não é o mesmo daquele terreno científico que demanda certeza e evidência. O solo da *morale par provision* é o da verossimilhança e o da utilidade de opiniões moderadas. O que está em jogo não é o embasamento a partir da verdade, até porque o alcance dela ainda não se tornou possível. O que é pro-

23 Destacam-se as discussões realizadas por J. Marshall (1998); N. Naaman-Zauderer (2010); R. Pimenta (2012); L. Teixeira (1990); L.C. Oliva (2008).

posto é a orientação segundo elementos que propiciem a busca pela verdade e a maior proximidade a ela durante o processo. Leis e costumes religiosos, neste sentido, são pensados por Descartes no mesmo plano das opiniões moderadas: serem úteis e providenciais à boa ordem da vida social. Para Oliva (2008, p. 165), “ater-se às leis e aos costumes de seu país não significa afirmar a inverdade dos alheios, mas apenas constatar a utilidade de um comportamento aprovado por seus concidadãos”.

Pimenta ainda aponta uma interessante chave de leitura acerca do motivo para aceitar costumes locais quando não necessariamente estes seriam melhores que os de outras localidades. Afirma assim Pimenta (2012, p. 161): “aceitam-se, provisoriamente, os costumes do ambiente de onde se vive e não outros, mesmo que estes outros possuam sensatez nos seus respectivos países, pois é melhor seguir aqueles com os quais se estará em constante contato”. Temos, portanto, que o que surge na forma do conformismo – ou até mesmo podendo dizer na forma de um conservadorismo – outra coisa não é senão a busca de um norte para poder evitar condutas inadequadas que possivelmente possam vir a acontecer.

De modo conclusivo, é dessa maneira que o conformismo político e religioso influi na primeira máxima da *morale par provision*: “o que se pode depreender da moral cartesiana é que o que se espera de um bom cidadão é que ele deve evitar todo e qualquer tipo de excesso”, comportando-se de acordo com as leis de seu país e as regras de sua cultura (CANDIOTTO, 2009, p. 118).

2.3. SEGUNDA MÁXIMA: O COMBATE À IRRESOLUÇÃO

A segunda máxima da *morale par provision* aparece assim formulada por Descartes em seu *Discurso do Método*: “Minha segunda máxima era ser o mais firme e resoluto que pudesse em minhas ações, e não seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, uma vez que por elas me tivesse determinado, do que as seguiria se fossem muito seguras” (DESCARTES, 2001, p. 29). Ao analisá-la, é explicitado o objetivo da *morale par provision*: combater a irresolução

das ações humanas. A firmeza e a resolução das ações são os dois elementos fundamentais desta máxima.

Uma ação firme e resoluto não é aquela que ocorre de modo imprudente. Primeiro o sujeito deve submeter ao exame racional as opiniões que lhe aparecem como certas, destas ele deve buscar aquelas que são as mais moderadas, a fim de não se distanciar do caminho da verdade. Após este exercício, uma vez tendo feito sua escolha, caberia ao sujeito seguir com firmeza aquilo que foi escolhido. Mas, se de algum modo a opinião escolhida se mostrar duvidosa, ainda assim Descartes orienta seguir com constância aquilo que foi escolhido. O que está em jogo não é orientar as ações segundo uma opinião duvidosa. Há algo subjacente à segunda máxima da *morale par provision*: a necessidade de confiar na escolha eleita, pois é escolha resultante de um critério racional.

Acatar uma escolha e segui-la firmemente é necessário para evitar a estagnação. O exemplo do viajante é satisfatório para ilustrar este ponto:

imaginando os viajantes que, achando-se perdidos em alguma floresta, não devem ficar perambulando de um lado para o outro, e menos ainda ficar parados num lugar, mas andar sempre o mais reto que puderem na mesma direção, e não a modificar por razões insignificantes (DESCARTES, 2001, p. 29).

Assim como seria prejudicial a um viajante manter-se irresoluto quanto ao caminho que devesse trilhar, já que tal irresolução não o levaria a lugar algum (principalmente seu destino), o sujeito filosofante também não poderia deixar de adotar para si opiniões que lhe possibilitem prosseguir na construção do saber filosófico.

Descartes compreende que em muitas ocasiões as ações não admitem adiamento, e é só sendo resoluto em suas escolhas que o sujeito pode chegar a algum lugar. Desse modo, enquanto é impossível orientar-se segundo um critério de verdade, deve-se seguir as opiniões mais prováveis. E se a opinião

mais provável deixar algum tipo de dúvida, então é preciso confiar na razão: a responsável por determinar a escolha do sujeito.

Em síntese, a segunda máxima cartesiana apresenta a exigência de uma regra que evite o perigo da hesitação diante de uma situação que demanda um ato amparado por uma firme e resoluta decisão. A firmeza na escolha deve ser um critério constante, o que não significa de modo algum a não submissão da escolha ao exame crítico da razão. Este exame, no entanto, não pode estar pautado em princípios, pois estes ainda não se encontram disponíveis. Por isso, este exame é probabilístico, e sua verdadeira utilidade reside em afastar ações ocasionais e irrefletidas.

2.3. TERCEIRA MÁXIMA: A FELICIDADE

Em sua última máxima, Descartes apresenta o seguinte:

Minha terceira máxima era sempre tentar antes vencer a mim mesmo do que à fortuna, e modificar antes meus desejos do que a ordem do mundo, e, geralmente, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, a não ser os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o que nos era possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo o que nos falta conseguir é, em relação a nós, absolutamente impossível. E só isso parecia-me suficiente para me impedir de desejar futuramente o que não pudesse adquirir, e, assim, para deixar-me contente (DESCARTES, 2001, p. 30).

A terceira máxima orienta sobretudo um ato de introspecção, um voltar-se a si mesmo a fim de examinar e extirpar pensamentos e desejos inadequados. O que Descartes está orientando é a conservação de uma preocupação maior com o que se encontra na alçada do sujeito (seus pensamentos e desejos) do que uma preocupação centrada na fortuna, entendendo por fortuna um corrente fluxo dos acontecimentos que nem sempre estão no poder daquele que vive estes acontecimentos. Para Oliva (2008), a terceira máxima de Descartes não trata de submeter o sujeito à fortuna, com efeito, ela tenciona a

vontade humana a um modo de agir despreocupado com aquilo que excede as limitações do sujeito.

Na perspectiva de Descartes (2001, p. 31), uma demasiada preocupação com aquilo que está para além das capacidades do sujeito é como um ser humano desejar ter “asas para voar como pássaro”. Um desejo de tal natureza seria frustrante, uma vez que é irrealizável. Segundo Descartes, observar a vida por esta ótica não é tarefa fácil. É preciso certo esforço. Afirma assim o filósofo:

Mas confesso que é necessário um longo exercício e uma meditação muitas vezes reiterada para se acostumar a olhar desse ângulo todas as coisas, e creio que é precisamente nisso que consistia o segredo daqueles filósofos que outrora conseguiram subtrair-se do império da fortuna e, apesar das dores e da pobreza, rivalizar em felicidade com seus deuses (DESCARTES, 2001, p. 31).

Neste trecho, os filósofos a que Descartes faz referência são aqueles da escola estoica²⁴, aqueles que pelo sábio modo de levar a vida e o curso dos acontecimentos, segundo Descartes, teriam conseguido competir com os próprios deuses em conteúdo de felicidade.²⁵ Este fato denota o caráter eudaimonista da *morale par provision*, ou seja, a *morale* tem por finalidade o alcance da felicidade. Neste sentido, o que Descartes está propondo é um meio para o alcance de um estado de contentamento espiritual que, para Pimenta (2012), é sinônimo de felicidade.

24 Em 4 de agosto de 1645, na carta de Descartes a Elisabeth, ao retomar suas máximas morais, mas se indagando sobre a Beatitude e o lugar desta em seu quadro moral, Descartes cita diretamente o livro *De Vita Beata*, de Sêneca. Assim, pode-se entender que Descartes era conhecedor da filosofia Estoica, o que torna uma questão importante saber se Descartes, em termos de moralidade, era ou não um adepto de princípios filosóficos do estoicismo (ALQUIÉ, 1993).

25 A noção de “rivalidade entre filósofos e deuses” indica que o modo de vida dos estoicos era tão sábio e a felicidade nele encontrada era tamanha que poderia se assemelhar ao grau de felicidade alcançada pelos deuses.

3. *MORALE PAR PROVISION*: UMA MORAL RACIONAL

O último fator que elencamos como alternativa ao problema do aparente paradoxo levantado por este artigo está no modo como Descartes articulou o uso da razão, tornando a *morale par provision*, sobretudo, uma moral racional.

Na moral cartesiana, o cultivo da razão é a condição primária para o exercício de suas máximas. Ao fim da terceira parte do *Discurso do Método*, o filósofo afirma ser a melhor ocupação aquela que se dedica ao cultivo da razão. Fazendo uso de um exemplo pessoal, diz Descartes (2001, p. 32): “pensei que o que melhor que tinha a fazer era continuar naquela em que me encontrava, isto é, empregar toda a vida em cultivar a minha razão, e progredir, o quanto pudesse, no conhecimento da verdade, seguindo o método em que me havia prescrito”.

De acordo com o filósofo, o cultivo da razão é necessário ao exame de opiniões que são passíveis de escolha. Descartes não estava satisfeito apenas em seguir opiniões. Era antes necessário examiná-las segundo o seu próprio juízo: submetê-las ao crivo da razão. A escolha entre uma opinião e outra pressupõe, assim, o exercício racional de distinguir qual seja a mais moderada. Oliva (2008, p. 167) argumenta que “o uso da razão, na Moral, é buscar julgar sempre da melhor maneira possível (já que neste domínio não parece haver evidência perfeita) qual é o bem a seguir”.

O uso da razão está presente nas três máximas que compõem a *morale par provision*. Na primeira, a razão revela qual opinião seguir: a mais moderada e conseqüentemente a mais verossímil. Na segunda, para evitar a estagnação no percurso construtivo da filosofia, é racionalmente mais preferível ser firme e resoluto do que ser indeciso quanto a qual direção tomar. Na terceira e última, após o exercício das duas primeiras, a razão orienta o caminho para a felicidade: agir tendo como premissa que nem tudo é passível de realização.

As máximas morais de Descartes são regras racionais e verossímeis. O que elas possibilitam não é a realização de uma ação perfeita – constituída a partir da orientação de uma moral científica – mas é a realização da mais pro-

vável boa ação dentro das limitações do sujeito. Neste sentido, pode-se compreender que para Descartes a moral que está ao alcance humano é a do “juízo melhor possível” (TEIXEIRA, 1990, p. 107).

A *morale par provision* foi a herança entregue pela filosofia cartesiana. Mesmo tendo como objetivo último o alcance de uma moral definitiva, ainda assim Descartes nunca chegou a edificá-la.

Para Teixeira (1990, p. 110), uma moral científica e definitiva é “uma moral que permitiria deduzir de um certo número de princípios verdadeiros e de conhecimentos certos sobre o universo e o homem, normas infalíveis de conduta. Essa moral Descartes não a escreveu”.²⁶ Em face do exposto, a interpretação de Teixeira (1990, p. 110) contesta o uso do termo “moral definitiva”, isto é, “a moral fundada sobre a verdade, sobre a ciência”, dentro do sistema cartesiano como um todo. Para ele, só podemos falar com segurança de uma moral racional.

Na concepção de Teixeira (1990, p. 116), a expressão “moral científica” ou “moral definitiva” é um erro terminológico que “não traduz bem o pensamento do filósofo”. Desta concepção somos discordantes, pois compreendemos que a possibilidade de realizar uma moral definitiva foi um dos grandes objetivos do empreendimento moral de Descartes, além de ser a razão de existir da *morale par provision*. Isto não quer dizer que o argumento de Teixeira não tenha validade quando reconhece que o termo “moral racional” é suficientemente adequado para expressar o sentido mais profundo da única moral apresentada por Descartes durante a sua vida: a *morale par provision*. Acreditamos que os resultados obtidos ao longo deste artigo demonstram que a *morale par provision* não é apenas importante por prover regras que possam orientar provisoriamente a ação humana, mas que, para além disso, seu valor

26 No entendimento de Teixeira (1990, p. 105), “Descartes teria deixado tal moral definitiva ou perfeita à realização dos pósteros”. Dito de outro modo, a moral científica foi apenas enunciada por Descartes e, sendo assim, sua realização só poderia ser levada a cabo por filósofos que o sucederam, uma vez que ele mesmo não a alcançou.

maior consiste em ser útil ao movimento de constituição de uma moral científica e definitiva.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo conclusivo, cremos ter sido possível dissipar o aparente paradoxo entre o projeto geral do sistema cartesiano e a sua *morale par provision*. Perante o já exposto, se tornou compreensível como a temática da moralidade foi inserida na filosofia de Descartes e qual lugar ela ocupou: uma posição de suma relevância, uma vez que é tida como condição para o desenvolvimento do sistema (fazendo referência à *morale par provision*) e como a efetivação de seu desenvolvimento em seu mais alto grau (fazendo referência à moral científica e definitiva).

Assim, partindo da análise acerca do conteúdo das três máximas da *morale*, também acreditamos ter sido possível sustentar a tese de que não há contradição alguma entre o sujeito filosofante buscar um conhecimento perfeito, verdadeiro, e simultaneamente fazer uso de opiniões moderadas. A validação desta tese foi determinada pelo fato de cada máxima analisada apresentar elementos favoráveis a um agir racional, tornando as opiniões moderadas um fenômeno passível de utilização e, por fim, determinando a utilidade da *morale par provision*. Especificadamente, a primeira máxima identificou a moderação e o conformismo a leis pátrias e costumes religiosos como sendo elementos primordiais da escolha do sujeito. A segunda demonstrou o objetivo da *morale*: combater as irresoluções das ações por meio da firmeza e da resolução das ações. A terceira, por fim, demonstrou o elemento teleológico da *morale par provision*: a possibilidade de o ser racional alcançar a felicidade mesmo ainda não tendo sido possível a ele a estipulação de uma moral científica, definitiva.

METAPHYSICS AND MORALITY: THE FOUNDATIONS
OF THE ACTION ACCORDING TO
DESCARTES' *MORALE PAR PROVISION*

ABSTRACT: The present article aims to analyze the existence of a possible contradiction between the *morale par provision* and the Cartesian philosophical system. To this end, we will first analyze the intertwining of Descartes's metaphysical theory and moral theory, trying to situate the place of the *morale* in his philosophical edifice. In this first moment, we will also try to engender the problem here proposed, configured from the question: by adhering to the use of opinion in his morale, would Descartes not open room for a possible paradox between the development of his system of Philosophy and his *morale par provision*? Then, we will present the content of the *morale*, analyzing separately each of the three maxims that compose it. This done, we will seek to highlight the rational nature of Cartesian morality. At the end of the paper, we intend to dissipate the apparent paradox by defending the thesis that the content of the three maxims of the *morale par provision* (moderation, resolution and happiness) confer on it a rational nature, which makes justified the use of opinions, which even without having a value of clarity, distinction and evidence, are still useful for the development of philosophical investigation, which puts the *morale* in the condition of being an indispensable factor for the development of the Cartesian philosophy.

KEYWORDS: Metaphysics, Moral, Descartes, *Morale par provision*, Action, Moral Maxims.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALQUIÉ, F. (1993). *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença.
_____. (2005). *Leçons sur Descartes: science et métaphysique chez Descartes*, Paris: La Table Ronde.

- ANDRADE, É. (2018). A irredutibilidade das paixões em Descartes. In; *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 3, pp. 79-104.
- BECK, L. J. (1952). *The Method of Descartes*. Oxford: Clarendon Press.
- CANDIOTTO, K. B. B. (2009). “Descartes: a moral provisória”, in: SGANZERLA, A.; FALABRETTI, E. S.; BOCCA, F. V. (orgs.). *Ética em movimento*. São Paulo: Paulus.
- DESCARTES, R. (1938). *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1963). *Correspondance (1638-1642)*. Tome II. Paris: Garnier.
- _____. (1987). *As paixões da alma*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2001). *Discurso do método*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: Editora da Unicamp.
- GILSON, É. (1967). *Discours de la méthode: texte et commentaire*. Paris: Vrin.
- LANDIM, R. F. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola.
- MARSHALL, J. (1998). *Descartes's Moral Theory*. London: Cornell University Press.
- MERCKAERT, N. (1975). Les trois moments moraux du Discours de la méthode. In: *Revue philosophique de Louvain*, n° 73, pp. 607-627.
- MESNARD, P. (1936). *Essai sur la Morale de Descartes*. Paris: Boivin.
- MILLET, J. (1867). *Histoire de Descartes avant 1637: suivie de l'analyse d Discours de la Méthode et des Essais de Philosophie*. Paris: Librairie Académique.
- MONTAIGNE, M. (1987). *Ensaíes*. São Paulo: Nova Cultura.
- NAAMAN-ZAUDERER, N. (2010). *Descartes' Deontological Turn: reason, will and virtue in the last writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLIVA, L. C. G. (2008). Apontamentos sobre a moral em Descartes. In: *Bioethikos – Centro Universitário de São Camilo*, São Paulo, v. 2, n. 2, pp. 163-176.

- PIMENTA, A. R. (2012). O pensamento moral em Descartes: notas sobre a inserção da reflexão moral no método e na metafísica cartesiana. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, Piauí, v. 3, n. 5, pp. 156-171.
- RENAUT, A. (1998). *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- _____. (1997). *The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity*. United Kingdom: Princeton University Press: DIFEL.
- RODIS-LEWIS. (1957). *La Morale de Descartes*. Quadrige/PUF.
- SILVA, F. L. (2005). *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna. TEIXEIRA, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.

PODEM OS ARGUMENTOS DO APÊNDICE DA *ÉTICA* I VENCER A SUPERSTIÇÃO?

Lucas André Marques Pereira
Graduando,
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
lucas_andre3@usp.br

RESUMO: Neste artigo, pretendemos investigar se os argumentos do apêndice da Parte I da *Ética* possuem poder suficiente para enfraquecer a superstição que reside na mente do leitor. Dada a necessidade dos preconceitos que levam à consolidação da superstição finalista, é esperado que o leitor, ao se deparar com a *Ética* pela primeira vez, esteja completamente tomado pelas crenças finalistas. Tendo isso em vista, como poderia a compreensão desses argumentos ser capaz de eliminar a superstição? Como intentamos demonstrar, o conhecimento adquirido por essa leitura é incapaz, ao menos num primeiro momento, de levar a cabo a tarefa: é necessária uma meditação amiúde reiterada. Isso é possível porque a meditação, ao utilizar o conhecimento sobre a necessidade da superstição como ponto de partida, é capaz de reorganizar os afetos do leitor, de modo a tornar os afetos racionais gradativamente mais fortes que os afetos ligados à superstição.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Superstição, Finalismo, Conhecimento, Meditação, Liberdade.

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo neste trabalho é propor e elaborar a seguinte questão: podem os argumentos do apêndice da Parte I da *Ética*¹ vencer a superstição? Para isso, teremos como foco de estudo o texto do dito apêndice, mas utilizaremos também certos trechos das outras partes da *Ética* (sobretudo das Partes IV e V), bem como os primeiros parágrafos do *Tratado da Emenda do Intelecto*.

A fim de cumprir adequadamente a tarefa que temos em mãos, dividiremos nosso estudo em duas grandes partes: A. reconstruir o percurso do texto do apêndice da Parte I da *Ética*, a fim de elucidar seus principais pontos; B. analisar o poder afetivo que os argumentos demonstrados no apêndice possuem para combater a superstição.

Antes de começarmos, um esclarecimento: escolhemos como ponto de partida o apêndice da Parte I pois acreditamos que ele cumpre um papel crucial no projeto filosófico de Espinosa. Nesse apêndice, encontramos o que provavelmente é a crítica mais contundente que Espinosa já teceu contra a causa final, o que marca uma forte ruptura em relação à noção de causalidade aristotélica². Certamente, o século XVII foi um período no qual a tradição aristotélico-tomista se deparou com fortes adversários, mas talvez seja por efeito do apêndice da Parte I da *Ética* que a causa final de Aristóteles recebeu seu golpe mais brutal nesse embate. Para Espinosa, a causa final é destituída de qualquer valor ontológico, ao passo que a causa eficiente é privilegiada. Conhecer é conhecer pela causa, sim, mas deve-se conhecer a causa eficiente.

Ademais, nos parece interessante examinar o poder de persuasão de um texto sob a perspectiva de uma filosofia que vê a própria superstição como

1 Neste artigo, todas as citações da *Ética* de Espinosa que utilizamos são baseadas na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. A fim de facilitar a localização das passagens do texto, mencionaremos a parte da *Ética* na qual elas se encontram, bem como a proposição, o escólio e etc.

2 Sobre essa ruptura, cf. OLIVA, 2019, p. 2.

necessária. Se os preconceitos no geral surgem do preconceito finalista (veremos isso na análise do apêndice), e este é absolutamente necessário e determinado por experiências universais, que poder teria um argumento, qualquer que seja, de persuadir o seu leitor da falsidade do finalismo? Seria a simples leitura desse argumento capaz de persuadir *imediatamente*? São essas as questões que gostaríamos de trabalhar nesta ocasião.

RECONSTRUÇÃO DO APÊNDICE DA PARTE I DA *ÉTICA*

Tendo elucidado nossas motivações, comecemos a análise. No primeiro parágrafo do apêndice, Espinosa retoma brevemente certas demonstrações que foram realizadas na Parte I; contudo, afirma que vale a pena realizar um novo exame da razão, a fim de consolidar as explicações dadas até então:

[...] onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas; mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão. (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., pp. 109 e 111).

As demonstrações da Parte I da *Ética* sobre a natureza de Deus e as suas propriedades, bem como as explicações dos escólios, afastaram alguns preconceitos que, segundo Espinosa, poderiam atrapalhar a compreensão de seu texto. Agora, o objetivo passa a ser submeter ao exame da razão os preconceitos que restam. Eis o motivo que leva o filósofo a escrever esse apêndice.

Como já antecipa Espinosa, tal exame é muito importante, dada a força desses preconceitos restantes. De fato, são tão fortes que podem impedir, e muito, a compreensão de tudo que foi explicado até então, de sorte que poderíamos cogitar, logo de início, que eles são em certo sentido até mais potentes do que os preconceitos que já foram removidos; e isso talvez explique o moti-

vo pelo qual as demonstrações anteriores não deram conta de eliminá-los. E, como veremos um pouco adiante, é exatamente este o caso: o conhecimento sobre Deus, *enquanto verdadeiro*, não é capaz de eliminar esses preconceitos. É necessário algo além. Mas antes de tratar este ponto específico, que se relaciona com a segunda parte do nosso estudo, observemos a continuação do texto:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando *primeiro* a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo. *Em seguida*, mostrarei sua falsidade e, *enfim*, como dele se originam os preconceitos sobre *bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiúra*, e outros desse gênero. (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 111).

Esta é então a ordem que o texto do apêndice da Parte I irá seguir. Os preconceitos que restam dependem de um único: o preconceito finalista; e este será o primeiro ponto a ser tratado. Em seguida, será demonstrada a falsidade desse preconceito. Por último, de que maneira diversos outros preconceitos se originam dele. Temos então um plano geral bastante claro dado pelo próprio autor do texto; e, a fim de manter a coesão do nosso estudo, é também nesse plano que nos apoiaremos para reconstruir o percurso do apêndice.

Ora, por qual motivo os homens no geral acreditam que as coisas naturais agem em vista de um fim? Nas palavras de Espinosa, a resposta está em duas experiências comuns: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas” e “todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto” (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 111). E disso resultam também duas consequências. Em primeiro lugar, por terem consciência de seus apetites e ignorarem as causas destes, os homens acreditam ser livres; em segundo, eles acreditam agir em função de um fim, ou seja, em função daquilo que eles apeteçam.

É interessante notar aqui que é a universalidade dessas duas experiências que permite a Espinosa deduzir suas consequências. Não se trata de experiências isoladas, vividas por apenas um grupo específico, mas de experiências comuns *a todos*. Mais do que isso: o próprio leitor do apêndice certamente possui familiaridade com essas duas experiências, portanto será constrangido a aceitá-las, ao menos num primeiro momento. É o consentimento universal que permite esse movimento do texto do apêndice.

Vejamos agora mais de perto as duas consequências. Sobre a primeira: acreditamos ser livres, mas a crença em uma vontade indiferente e indeterminada deriva-se apenas da ignorância das causas que a determinam. Tudo é determinado pela infinita potência divina, e a vontade não é exceção:

(...) qualquer que seja a maneira pela qual [a vontade] é concebida, seja finita seja infinita, requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar; e por isso (*pela def. 7*) não pode ser dita causa livre, mas somente necessária ou coagida. (ESPINOSA, 2018, Parte I, Prop. 32, p. 99).

Com isso, fica mais claro o porquê da segunda consequência: se eu acredito que minha vontade é indeterminada e que não existem causas eficientes para o meu apetite, então é razoável também crer que a única causa das minhas ações é o fim que apeteço. É por isso que, de acordo com Espinosa, o homem apenas se dá por satisfeito ao “descobrir” a causa final de algo. A curiosidade humana é facilmente saciada pela causa final, uma vez que o próprio homem acredita agir motivado por fins.

Em outras palavras, essas duas experiências universais criam uma situação na qual a causa final será sempre privilegiada; e é exatamente por esse motivo que o preconceito finalista é tão facilmente aceito por todos, como indica Espinosa.

Além disso, os efeitos desse reinado da causa final não se limitam às ações humanas, mas também são estendidos para as coisas naturais:

(...) como [os homens] encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 111).

O finalismo leva, inevitavelmente, à antropomorfização da natureza. Os homens acreditam que as coisas naturais são meios; e, com base no modelo finalista, o qual acreditam seguir, passam a crer também que a própria natureza age tendo em vista um fim: a utilidade humana. Trata-se da projeção da interioridade do homem para as coisas exteriores. Como diz Oliva: “É por ver em si o desejo de algo útil, sem conhecer suas causas, que o homem aplica o modelo para toda a natureza, como se o funcionamento dela tivesse que regular-se pelo seu”. (OLIVA, 2019, p. 5).

Mais do que isso: o preconceito finalista não deixa escapar nem os deuses. O homem sabe que não é o autor das coisas naturais; logo, considera que Deus, dotado de uma vontade humana, as tenha feito para a utilidade do próprio homem, e este, por sua vez, teria sido feito para cultuar Deus. Em outras palavras, Deus, além de correr o risco de ser chamado de egocêntrico, também agiria em função de um fim. Eis o delírio finalista. Um delírio que faz o homem se colocar no centro de um modelo explicativo de todo o universo: a natureza e os deuses devem agir em função das projeções da individualidade humana. Nada é feito pelo seu próprio valor e o homem se torna a métrica do mundo. De fato, o delírio é tão grande que as experiências cotidianas adversas, isto é, aquelas experiências que prejudicam os homens, apesar dos cultos prestados, são rapidamente esquecidas. Quando muito, recorre-se ao argumento da redução à ignorância: os fins de Deus são insondáveis, então não podemos compreender as coisas ruins que acontecem (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 113).

Para Espinosa, os pontos comentados até aqui já são suficientes para demonstrar a falsidade do finalismo: “Com isso expliquei suficientemente o

que prometi em primeiro lugar (...)” (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 115); mas é interessante notar que ele não interrompe sua demonstração nesse momento do texto. Existem outras consequências do finalismo que o autor faz questão de explicar:

(...) essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é deveras causa, considera como efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo. (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 115).

Ora, se a demonstração já foi suficiente para provar a origem e a falsidade do finalismo, então para que reforçar a explicação com pontos adicionais? Acreditamos que é a dimensão devastadora do finalismo que motiva o autor a fazer isso. De fato, o preconceito finalista possui raízes tão profundas na mente humana que ele deixa de ser um simples preconceito e *se transforma em uma superstição*. Temos então, na superstição, algo mais forte que o preconceito, algo que impede o homem de agir; e é isso que faz da superstição finalista um inimigo muito mais potente que os preconceitos tratados nos escólios da Parte I da *Ética*. Não é à toa que Espinosa dedica um apêndice inteiro ao finalismo: ele sabe o quanto é difícil arrancar essa superstição da mente. Seria possível demonstrar a gênese³ e a falsidade da superstição finalista em um curto escólio?

3 Sobre a gênese da superstição, Pedro Luiz Stevolo (2015) e André Menezes Rocha (2008) são hábeis ao vinculá-la ao medo e aos amores imoderados pelos bens da fortuna, assim como indica Espinosa no prefácio do *Tratado Teológico-Político (TTP)*. Ocorre que, como vimos, Espinosa também afirma no apêndice da Parte I da *Ética* que a superstição tem sua origem em duas experiências universais (e não no medo), o que poderia causar um certo conflito conceitual. De saída, diremos que não nos parece haver contradição entre as duas obras. De fato, no *TTP* Espinosa se refere a uma miríade de superstições, sempre ligadas às paixões inconstantes do crédulo, o qual procura prever e manipular a fortuna, ao passo que no apêndice o autor se refere apenas à superstição finalista, aquela que considera ser a origem de todos os preconceitos e, por consequência, de todas as superstições. Com efeito, Espinosa diz no prefácio do *TTP* que a superstição “(...) não provém da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente”

Talvez. Mas dificilmente o resultado seria persuasivo o suficiente.

Enfim, vejamos como se dão essas explicações adicionais sobre a falsidade do finalismo:

é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito. Ora, se as coisas imediatamente produzidas por Deus tivessem sido feitas para que Deus perseguisse seu fim, então necessariamente as últimas, para as quais as primeiras teriam sido feitas, seriam as mais excelentes de todas. Ademais, tal doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 115).

Além de inverter a natureza, o finalismo também inverte as noções de perfeição e imperfeição. Deus, sendo onipotente e perfeitíssimo, é causa livre e eficiente de todas as coisas; e todos os seus efeitos imediatos devem, necessariamente, ser mais perfeitos do que os efeitos mediatos. Em outras palavras, quanto mais distante de Deus um efeito se encontra na cadeia de causas, menos perfeito ele é. Ora, se Deus agisse em função de fins, então aquilo que foi produzido por último acabaria sendo mais perfeito que os efeitos imediatos, o que é absurdo.

Ademais, isso nos leva a um ponto muitíssimo relevante do apêndice: se Deus age em função de um fim, então ele necessariamente é imperfeito, pois algo lhe falta; o que também é absurdo. E, embora seja possível fazer uma dis-

(ESPINOSA, 2004, p. 126). Ora, é a superstição finalista que, enquanto origem de todos os preconceitos (e de suas respectivas e inúmeras paixões), causa paixões muitíssimo eficientes, fazendo-nos oscilar entre a esperança e o medo. O que significa dizer que, uma vez superado o finalismo, as demais superstições, isto é, as tentativas de manipular a fortuna por meio de cultos e sacrifícios (como se vê no exemplo de Alexandre contido no prefácio do *TTP*), também serão superadas.

tinção entre o fim de indigência e o fim de assimilação⁴, as duas opções resultariam novamente na imperfeição divina, uma vez que o homem não teria como existir antes do ato da criação. Como, antes da criação, nada poderia existir fora de Deus, então a conclusão absurda permanece: Deus carece de algo, pois criou o universo *a fim* de suprir a sua própria falta.

Agora vejamos como a superstição finalista cria diversos preconceitos. Se todas as coisas foram criadas para servir de meio para o homem, então é apenas esperado que tais coisas sejam rotuladas de acordo com a maneira como os homens se sentem afetados por elas, seja favoravelmente seja negativamente (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 117). Assim, a individualidade se torna a métrica também para os valores, os quais rapidamente são tidos como transcendentais. De fato, se os homens são o fim da natureza, então aquilo que nos favorece deve ser chamado de bem⁵, ao passo que tudo que nos prejudica chamamos de mal. Da mesma maneira, se Deus criou o homem para lhe prestar culto, então tudo aquilo que beneficia o culto a Deus também deve ser bom. Bem entendido, do ponto de vista finalista, esses valores não são percebidos como produtos da imaginação humana, mas como valores que o próprio Deus estabeleceu. A superstição finalista é de fato muito engenhosa: criam-se valores com base na individualidade, portanto relativos; mas, para disfarçar tal relatividade e consolidar o modelo, imagina-se a transcendência absoluta de tais valores; de sorte que a mera tentativa de modificá-los é vista como um pecado, uma ofensa a Deus.

4 Distinção escolástica comum na época de Espinosa. Como diz a nota 189 da edição dos *Pensadores*, citando Adriaan Heereboord: “Deus fez todas as coisas por causa de um fim, não de indigência (falta) mas de assimilação, fim que é aquilo pelo qual alguém age, não para procurar o seu bem, mas para fazer bem às outras coisas que estão fora de si” (in: ESPINOSA, 1983).

5 Como veremos mais à frente, a Parte IV da *Ética* recupera o termo *Bem*, dando-lhe um significado preciso: algo que sabemos, com certeza, nos ser útil. No apêndice, entretanto, Espinosa critica a noção de bem enquanto preconceito, ou seja, enquanto ente de imaginação. Sobre isso, Cf. definição 1 da Parte IV.

O mesmo ocorre com a ordenação e a confusão: quando as coisas estão dispostas de uma maneira que podemos imaginá-las facilmente e, por consequência, recordá-las facilmente, dizemos que estão ordenadas; caso contrário, são chamadas de confusas. E como consideramos mais agradáveis as coisas que conseguimos imaginar facilmente, os homens tendem a preferir a ordem (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 119).

Com efeito, algo similar ocorre com as noções de calor, frio, beleza, feiura e diversas outras; pois todos esses preconceitos são produzidos quando confundimos a imaginação com o intelecto. São, portanto,

(...) modos de imaginar, pelos quais a imaginação é afetada de diversas maneiras, e não obstante são consideradas pelos ignorantes como os principais atributos das coisas porque, como já dissemos, creem que todas as coisas são feitas em vista deles próprios (ESPINOSA, 2018, Parte I, ap., p. 119).

Novamente, então, observamos que os homens classificam o valor da natureza das coisas com base na maneira pela qual sua imaginação é afetada por elas.

Portanto, vemos que o reinado do finalismo também é o reinado da imaginação, pois, sob a perspectiva da superstição, não compreendemos as coisas; ao invés disso, projetamos nelas a nossa própria imaginação. Espinosa chama esses preconceitos de entes de imaginação porque, apesar de terem sido nomeados, eles não existem fora da imaginação. Assim, torna-se fácil resolver uma questão que já gastou muita tinta de outros filósofos: se Deus é perfeitíssimo e tudo se seguiu de sua natureza, de onde surgem as coisas que consideramos imperfeitas, como o mal, o pecado, a confusão etc.? Ora, relembremos que a perfeição de algo depende exclusivamente da sua posição na cadeia de causas, que possui Deus como ponto de origem. Quanto mais próximo de Deus, mais perfeito será o objeto; e pouco importa se este nos agrada ou nos gera desconforto, ou se o vemos como útil ou prejudicial (ESPINOSA, 2018, Parte I, Apêndice). Logo, a questão perde o seu sentido. Dessa maneira, con-

cluímos a primeira parte do nosso estudo, que consistia na reconstrução do percurso do apêndice da Parte I da *Ética*.

PODEM OS ARGUMENTOS DO APÊNDICE VENCER A SUPERSTIÇÃO?

Neste ponto, podemos finalmente tentar responder à nossa questão: podem os argumentos do apêndice vencer a superstição? Em outras palavras, são as demonstrações dadas no apêndice suficientes para erradicar da mente esse ente de imaginação que constitui a superstição? Ora, a fim de examinar o poder afetivo⁶ que os argumentos do texto possuem, precisamos antes avaliar qual é o ganho inicial que o leitor do apêndice recebe ao concluir a sua leitura. Em um primeiro momento, podemos ter a impressão de não ser muito, pois a demonstração da gênese da superstição parece colocá-la numa posição inevitável: as duas experiências que causam a superstição são universais. Não podemos fugir delas, portanto somos naturalmente propensos a abraçar os seus efeitos, de sorte que a superstição finalista é uma ilusão constitutiva de nossa estrutura mental; e isso vale, como diz Espinosa, para todos. Contudo, se recuarmos alguns passos, veremos que é exatamente nesse ponto que se encontra aquilo que há de positivo na superstição: sua necessidade. Eis o primeiro ganho do leitor do apêndice. Como diz Homero Santiago: “(...) no espinosismo nada surge do nada, tudo tem causa, inclusive os preconceitos, e nessa medida eles são fatos positivos e que têm razões de ser como produtos da imaginação humana”. (SANTIAGO, 2007, p. 136).

Mas se a superstição é necessária, como pode ser eliminada? Ora, ser necessário, no espinosismo, significa simplesmente ser determinado por uma causa: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga

6 Como elucidaremos, nossa questão é, no fundo, tratar do embate que ocorre entre o *poder afetivo* do conhecimento fornecido pela leitura das demonstrações e o *poder afetivo* da superstição.

um efeito” (ESPINOSA, 2018, Parte I, Ax. 3, p. 47). Uma vez que a causa da superstição são duas experiências necessárias e universais, então a superstição também é necessária; todavia, isso não significa que, uma vez compreendida, ela não possa ser superada.

Extraír aquilo que há de positivo na superstição é uma maneira de criar as condições adequadas para que seja dado o primeiro passo em direção à liberdade. Dizemos que este é o primeiro passo, pois, como já indicamos anteriormente, é preciso ir além. Um conhecimento verdadeiro, *enquanto verdadeiro*, não basta para erradicar a superstição: *deve-se tomá-lo enquanto afeto*, uma vez que apenas desse modo será capaz de afetar a imaginação e combater os seus preconceitos, que nada mais são que entes de imaginação. Com efeito, como é dito no escólio da proposição 1 da Parte IV, as imaginações “não evanescem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque ocorrem outras mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos” (ESPINOSA, 2018, p. 385).

Tendo isso em vista, podemos dizer que o leitor do apêndice, ao compreender as demonstrações apresentadas, ou seja, ao adquirir o *conhecimento acerca da necessidade da superstição*, encontra-se convencido da falsidade da superstição finalista, uma vez que o convencimento depende exclusivamente do conhecimento verdadeiro adquirido; contudo, isso não significa que ele também será imediatamente persuadido. A superstição, reforçamos, instala-se profundamente na mente humana, então seria curioso que ela pudesse ser suprimida após uma simples leitura. Bem entendido, nós não estamos dizendo que o conhecimento sobre a necessidade da superstição não tenha a capacidade de, *caso bem utilizado*, desencadear o processo de libertação; nós apenas não acreditamos que isso ocorra de imediato: é necessário um período de meditação. Caso contrário, os efeitos da leitura seriam rapidamente esquecidos depois que o livro fosse guardado na estante. Coloquemos deste modo: o apêndice oferece as armas, mas é o leitor que deve empunhá-las contra o finalismo. Por esse motivo, Espinosa não poupa esforços para produzir argumentos que são capazes de, pelo menos, constranger o seu leitor a meditar. E

para entendermos como as demonstrações do texto podem causar a meditação, algumas considerações prévias devem ser feitas.

Como já sugerimos anteriormente, e como também pode ser verificado com todas as letras na proposição 7 da Parte IV da *Ética*, um “afeto não pode ser suprimido nem coibido a não ser por um afeto contrário e mais forte” (ESPINOSA, 2018, p. 391). Demonstre o que quiser, a vítima da superstição só deixará de servi-la quando sua imaginação for afetada por um afeto mais forte e contrário à própria superstição⁷. Com efeito, servidão é o termo escolhido por Espinosa para definir a impotência humana perante os afetos. Não é à toa que o título da Parte IV é “da Servidão Humana ou das Forças dos Afetos”. O homem, enquanto determinado por afetos, está sob o comando das *causas externas*, portanto serve às paixões⁸, de sorte que, ainda que perceba o que é melhor para si, fará o pior (ESPINOSA, 2018, Parte IV, pref., p. 371).

Ademais, a potência da paixão é dada pela potência de sua causa externa (ESPINOSA, 2018, Parte IV, Prop. 5, p. 389). No caso da superstição finalista, podemos então entender a dificuldade de superá-la, uma vez que demonstramos a sua dimensão devastadora. A superstição, enquanto causa dos afetos que nos obrigam a servi-la, é a origem da força desses, e somente um afeto contrário e mais forte poderia nos libertar.

Dada a potência da superstição, a simples leitura dos argumentos do apêndice não pode suprimir imediatamente o finalismo; contudo tais argumentos certamente possuem a capacidade de abalar a superstição e refrear os

7 Uma breve especulação: uma teoria da superstição como essa, caso devidamente elaborada e realocada, talvez pudesse dar conta de explicar certos fanatismos e movimentos negacionistas que vemos atualmente. O conhecimento sobre a vacina e a formação dos anticorpos no corpo humano, por exemplo, parece ser incapaz de destruir a superstição que determina o indivíduo a negar sua eficácia. Evidentemente, trata-se apenas de uma especulação, mas achamos que ela pode gerar reflexões muitíssimo interessantes.

8 Bem entendido, estamos utilizando o termo “afeto” aqui de forma genérica, uma vez que, para Espinosa, nem todos os afetos são paixões. Com efeito, existem afetos racionais.

seus afetos, ainda que momentaneamente; e esse impacto levará o seu leitor a meditar sobre o engodo finalista. De modo geral, o apêndice inteiro é uma tentativa de fazer isso, mas queremos privilegiar aqui um argumento específico, pois acreditamos que ele possui um poder persuasivo excepcional: o argumento da supressão da perfeição divina.

Já explicamos as razões desse argumento, portanto compreendemos como o finalismo retira a perfeição de Deus; mas agora temos os meios para explicar como esse argumento pode afetar fortemente a imaginação do leitor. Isso porque um dos leitores visados pelo apêndice é justamente o leitor religioso e, como tal, não deixará passar despercebido um argumento que suprime a perfeição de Deus. Saber que existe uma consequência herética gerada pela manutenção do sistema de crenças finalistas certamente causa um impacto fortíssimo na imaginação desse leitor, de modo que a meditação se torna necessária.

Ademais, nos parece interessante mencionar também um outro argumento que, apesar de não ser tão potente quanto o anterior, pode ajudar a abalar a superstição: o argumento das experiências cotidianas adversas. Como diz Homero Santiago:

Vejamos como isso aparece. Estamos no âmago do finalismo. Quer dizer: concluiu-se que o mundo foi criado por Deus, que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. Este é nosso dever e daí um código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, caso contrário, castigado; e quanto mais culto e obediência, mais benefícios, quanto menos culto e obediência, mais castigos. Os homens poderiam ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse a desgraça de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo finalismo. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. Qual delírio? A demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem indistintamente os ímpios e os homens mais piedosos; igualmente, o fato de os bens serem angariados pelos ímpios e mais vis dentre os homens. Ou seja, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo; todo dia, vai dizer nosso filósofo, a experiência protesta. E é tal

protesto da experiência, da vida que pode produzir certo abalo na estrutura, pois que pode ensejar a desconfiança quanto à validade do finalismo como sistema explicativo; um abalo, um chacoalhão que pode ser a faísca de uma liberação. (SANTIAGO, 2007, pp. 136-7)

É verdade que o próprio Espinosa indica no apêndice que essas experiências, sozinhas, são insuficientes para mudar a maneira de pensar das vítimas do finalismo; contudo, ao colocar esse argumento no contexto do apêndice e explicitar a existência de experiências adversas que contrariam as crenças finalistas, pode-se criar, pelo menos, “uma pulga atrás da orelha” do leitor. Mesmo que inicialmente sua superstição não seja abalada, o “protesto da experiência” certamente deixará o leitor desconfiado do engodo que é o finalismo. Sobre isso, notemos que Espinosa diz que recorrer aos supostos fins insondáveis de Deus é a saída “mais fácil” (ESPINOSA, 2018, Parte I, Ap., p. 113), mas não a única saída possível. O descontentamento se acumula aos poucos, e subitamente podemos nos dar conta da existência de um afeto forte e contrário à superstição que, *caso se mostre forte o suficiente*, tornará a meditação necessária; principalmente quando consideramos sua força combinada à força do argumento da supressão da perfeição divina. Bem entendido, ambos os argumentos dependem do conhecimento acerca da necessidade da superstição (adquirido pela demonstração da gênese do finalismo), uma vez que ele constitui o núcleo dos conhecimentos assimilados pela leitura do apêndice da Parte I da *Ética*.

E como pode a meditação ser necessária? Como já indicamos, ser necessário significa possuir uma causa determinada, então afastamos a possibilidade de existir qualquer meditação originada por uma vontade indeterminada ou livre-arbítrio. A vontade não decide simplesmente que irá meditar, a vontade é coagida a isso por uma causa; logo, a meditação, enquanto determinada pela força afetiva desses argumentos, é necessária.

Sobre isso, uma observação: dizer que a meditação precisa de uma causa, seja qual for, é também dizer que, sem uma causa, a meditação simplesmente não ocorre (o axioma 3 da parte I da *Ética* nos garante isso). Quando falamos

em termos genéricos sobre o ato de meditar, o significado dessa palavra se torna um pouco vago. Contudo estamos falando aqui de um tipo de meditação específica, uma meditação de cunho filosófico cujo objetivo é a superação da superstição. Colocada nestes termos, essa atividade deixa de ser algo vago para se transformar em algo bastante específico; o que levanta a necessidade de uma causa igualmente específica. Sem essa causa, a meditação é impossível, portanto jamais poderia tornar-se necessária.

Bem entendido, a necessidade dessa meditação não significa que o leitor permanece sendo um joguete das causas externas, pois é exatamente nesse momento que ele faz uma importante travessia. Com efeito, temos no impacto causado pelas demonstrações do apêndice a *passagem da causa externa para a causa interna*. Em outras palavras, é aqui que o leitor deixa de servir à superstição (a causa externa) e passa a agir; mas isso se dá apenas temporariamente, pois, como vimos, a leitura dessas demonstrações não consegue eliminar a superstição de maneira imediata, então a servidão não poderia simplesmente desaparecer, mas apenas ser temporariamente reduzida. Como mencionamos provar, é a meditação *persistente* que eliminará para sempre a superstição da mente do leitor; o que significa dizer que a argumentação do apêndice, numa primeira leitura, não possui um poder afetivo suficiente para vencer a superstição, *o seu poder consiste em causar a meditação*.

Há pouco dissemos que Espinosa, apesar de já haver demonstrado adequadamente a origem da superstição finalista, decide continuar a escrita do apêndice, o que o leva a apresentar dois argumentos adicionais: a supressão da perfeição divina e o protesto da experiência. De fato, esses argumentos adicionais cumprem uma importante função no texto. Caso a gênese da superstição fosse demonstrada isoladamente, a força dos afetos mobilizados pela superstição levaria à rejeição do argumento como um todo, de modo que a meditação seria impossível: sequer haveria tempo para meditar. Isso porque o leitor, ainda que fosse convencido pela demonstração, dificilmente seria persuadido. Em outras palavras, o poder afetivo do conhecimento sobre a necessidade da superstição seria fraco demais para causar a meditação, e então seria rapida-

mente esquecido. Ora, ao apresentar esses dois novos argumentos, Espinosa altera essa configuração. Como vimos, ambos causam um certo impacto, um “abalo na construtura”. E esse impacto, quando combinado ao conhecimento sobre a necessidade da superstição, faz surgir a meditação. Eis a esperança de Espinosa e também o motivo que o leva a dedicar um apêndice inteiro a um assunto que poderia ser adequadamente demonstrado em um único parágrafo.

Neste ponto da discussão, um breve excursão pelo *Tratado da Emenda do Intellecto*⁹ nos ajudará a esclarecer de que modo a argumentação do apêndice pode causar a meditação. Quando explicamos o argumento do protesto da experiência, mencionamos que o descontentamento gerado poderia, após o devido tempo, causar a meditação. Ora, no *TIE* temos a culminação desse processo: a conversão à filosofia (SANTIAGO, 2007, p. 134).

O início do *TIE* retrata, de certa maneira, uma situação semelhante àquela do apêndice da Parte I da *Ética*. Melhor dizendo: o leitor (agora um meditante) é que é posto em uma situação semelhante. No apêndice, temos a demonstração da falsidade do finalismo e dos valores morais, ou seja, um golpe em tudo aquilo que o leitor, tomado pela superstição, sempre acreditou. No *TIE*, novamente, o leitor se depara com um cenário que vai de encontro ao senso comum: os bens vulgares, aqueles que o leitor foi ensinado a cultivar, aparecem como males; ou ao menos como bens incertos por natureza (ESPINOSA, 1973, p. 52). Em ambos os casos, temos a construção de uma situação angustiante. Ora, talvez essa angústia, esse forte afeto que balança as convicções do leitor, seja uma das condições necessárias para a existência da meditação filosófica.

E como ocorre a conversão à filosofia? O protesto da experiência, antes apenas uma “pulga atrás da orelha” do leitor do apêndice, toma aqui o papel de protagonista. Com efeito, é a própria experiência da vida que ensina o meditante, no primeiro parágrafo do *TIE*, que é “vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana”, levando-o *enfim* a indagar pela existência

9 Doravante apenas *TIE*.

de um bem verdadeiro, um bem “pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado”, trazendo consigo o gozo de “uma alegria contínua e suprema” (ESPINOSA, 1973, p. 51). O destaque dado ao termo *enfim* não é à toa, e, considerando o que estudamos até aqui, o porquê parece claro. De fato, embora o próprio meditante, no segundo parágrafo do *TIE*, tente justificar a demora para iniciar a meditação¹⁰, podemos arriscar aqui uma interpretação: o meditante, enquanto servia aos afetos passivos — as paixões —, era incapaz de indagar *seriamente* a existência de um bem verdadeiro, ainda que percebesse com clareza a importância desse empreendimento; “*se pudesse seriamente deliberar*”, diz o meditante um pouco depois, nos parágrafos sete e dez, o que reforça essa interpretação. A conversão à filosofia só foi possível, ou melhor, necessária, após *longos períodos* de meditação que tiveram como ponto de partida a experiência. Marilena Chaui, ao explicar o que significa fazer história da filosofia, parece traçar uma linha de raciocínio semelhante quando diz que é a “relação que o filósofo mantém com a experiência imediata de seu presente que suscita e exige o trabalho do pensamento que interroga e interpreta o sentido dessa experiência” (CHAUÍ, 2017, p. 16). A experiência o ensinou, é verdade, mas o meditante não poderia converter-se imediatamente à filosofia; foi necessário um trabalho do pensamento, a meditação, para interpretar o sentido desse conhecimento, o que não poderia ocorrer de um dia para o outro. Apenas após concluir esse esforço é que o meditante foi capaz de finalmente decidir-se pela filosofia. De certa maneira, a situação do meditante do *TIE* reforça o que dissemos anteriormente sobre a leitura dos argumentos do apêndice da Parte I da *Ética*: a superstição não pode ser *imediatamente* superada; e isso é corroborado se levamos em conta também a proposição 7 da parte v, na qual Espinosa explica que os afetos que se originam da razão podem se tornar mais potentes que os afetos originados por causas externas, “*se se tem em conta o tempo*” (ESPINOSA, 2018, p. 533). Ou seja, o processo de superação da superstição não pode ocorrer de um dia para o outro.

10 “Digo que *resolvi enfim* porque à primeira vista parecia insensato querer deixar uma coisa certa por outra então incerta” (ESPINOSA, 1973, p. 51).

Falamos das analogias possíveis entre o *TIE* e o apêndice, mas cumpre indicar uma diferença importante para os nossos objetivos: esses dois textos parecem estar situados em *momentos filosóficos* distintos. Não dizemos isso em relação ao tempo histórico de produção das obras por Espinosa, mas sobre uma narrativa filosófica individual. Nos referimos aqui a uma possível narrativa de qualquer buscador da filosofia. Imaginemos o seguinte exemplo: um estudante interessado pela filosofia (mas que ainda não dedica sua vida à filosofia) lê a *Ética* pela primeira vez. Estupefato perante a demonstração da falsidade do finalismo e dos demais argumentos do apêndice, dedica-se a uma meditação duradoura e, passado um tempo, pode muito bem encontrar-se exatamente na mesma situação do meditante do *TIE*, isto é, num momento de plena conversão à filosofia. O germe da desconfiança instalado pela primeira vez através da leitura finalmente gera frutos, e agora o estudante não pode mais contentar-se com os bens comuns, tampouco com os valores morais que antes cultivava. O protesto da experiência, que anteriormente passava despercebido, agora constringe o estudante a parafrasear o parágrafo sete do *TIE*:

(...) mediante uma assídua meditação, cheguei a verificar que então, se pudesse deliberar profundamente, deixaria males certos por um bem certo. Via-me, com efeito, correr um gravíssimo perigo e obrigar-me a buscar com todas as forças um remédio, embora incerto; como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança. Em verdade, tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser mas até o impede e frequentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isso. (ESPINOSA, 1973, p. 52).

A narrativa que desenhamos aqui é uma construção dramática¹¹, é verdade, mas parece servir para explicar de que maneira a leitura do apêndice pode ser um remédio, uma faísca inicial de um processo que irá alterar radicalmente o modo como vivemos, ou seja, *instituir* uma nova vida, como sugere a expressão *novum institutum*, frequentemente reiterada no *TIE*.

Agora, voltemos nossa atenção à meditação, a fim de examinar mais detalhadamente como esta pode suprimir a superstição. O abalo causado pelos argumentos cria uma ruptura na imaginação do leitor. Este, que esteve sempre submetido à superstição, se encontra então em um momento muito peculiar: temporariamente, a superstição perde uma parte de seu controle. Ao mesmo tempo, nasce uma meditação que o leitor nunca pensou ser necessária. É durante esse período, esse momento de liberdade, que o leitor possui a oportunidade de agir e reorganizar os seus afetos, sob a condução da razão, de modo a tornar-se mais resistente à superstição. Esse processo, quando repetido frequentemente, pode diminuir cada vez mais a influência da superstição, até que ela finalmente deixará de existir na mente do leitor. Com efeito, esse é o processo vivido pelo meditante do *TIE*, quando diz que, embora no começo fossem raros e efêmeros os intervalos de liberdade, estes se tornavam mais frequentes e duradouros conforme meditava (ESPINOSA, 1973, pp. 52-3).

Para entendermos como isso é possível, alguns esclarecimentos devem ser feitos. Dissemos que compreender a necessidade da superstição é o primeiro ganho do leitor do apêndice, e agora ficará patente o porquê disso:

Enquanto a Mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos. A Mente entende que todas as coisas são necessárias (...) e que são determinadas a existir e operar pelo nexu infinito das causas (...); por isso (...), nesta medida faz com que ela própria padeça menos os afetos que

11 E não poderia ser diferente: o ânimo deve ser *fortemente afetado* para que ocorra a meditação.

delas se originam, e (...) seja menos afetada em relação a elas. (ESPINOSA, 2018, Parte V, Prop. 6, p. 531).

Compreender a necessidade do finalismo é de fato o primeiro passo em direção à liberdade. Esse conhecimento configura-se como requisito para regular os afetos provenientes da superstição. Só podemos agir à medida que compreendemos, ou seja, à medida que temos ideias adequadas; ao passo que, enquanto a superstição nos influencia, somos determinados por ideias inadequadas (ESPINOSA, 2018, Parte III, Prop. 3, pp. 247 e 249). Ora, determinar-se por ideias adequadas significa ser *causa interna* de suas próprias ações; ao contrário, ser determinado por ideias inadequadas nada mais é do que a ilusão de agir, é ser um joguete das *causas externas*. É por esse motivo que o texto do apêndice precisa demonstrar ao leitor a gênese e a necessidade da superstição finalista, e deve fazer isso *antes* de tentar persuadir o leitor da falsidade desse preconceito. Sem isso, jamais seria possível fazer a passagem da causa externa à causa interna, pois esta depende da compreensão.

Com esse conhecimento em mãos, o leitor pode utilizar o período de meditação propiciado pela leitura do apêndice a fim de forjar as causas internas de suas ações. Todavia, não tínhamos visto que apenas um afeto poderia afetar outros afetos? Como esse conhecimento poderia combater a superstição? *Enquanto verdadeiro*, ele não pode, mas *enquanto afeto* ele passa a ter essa capacidade.

Explicamos: o conhecimento da necessidade do finalismo, enquanto algo que aumenta nossa potência de agir, é considerado um conhecimento do *bem*; assim, nada mais é que a ideia de alegria que se segue necessariamente do afeto de alegria. Essa ideia está unida de tal forma ao afeto que não podemos distingui-los efetivamente; logo, “o conhecimento do bem (...) nada outro é que o próprio afeto enquanto dele somos cômicos” (ESPINOSA, 2018, Parte IV, Prop. 8, pp. 391 e 393). Portanto, na medida em que o leitor compreende a necessidade da superstição e de seus afetos, pode utilizar esse conhecimento como ponto de partida da meditação. Como diz Pierre Macherey, quando adquirimos um conhecimento verdadeiro sobre nossas paixões, percebemos que estas são determinadas por leis necessárias; e, na sequência, complementa:

no entanto, esse esforço não produz apenas efeitos teóricos, mas modifica na prática o curso de nossa vida afetiva: esta, pelo fato de “ligar-se a pensamentos verdadeiros” (*veris jungatur cogitationibus*), deixa de submeter-se ao jogo arbitrário das influências externas, e agora aparece como uma manifestação da vida interior da alma, que assim se torna novamente a mestra de seus afetos ao descobrir que eles têm sua causa nela mesma, e não naquilo que lhe é externo. (MACHEREY, 1994, p. 63, tradução nossa).

Isso significa que, na medida em que os conhecimentos verdadeiros também são afetos, a compreensão da necessidade das paixões não fica restrita a um campo meramente teórico, o que nos permite, por meio da meditação, causar mudanças práticas. Em outras palavras, podemos mobilizar esses afetos racionais a fim de mitigar a força das paixões (afetos passionais) e mudar a configuração da nossa vida afetiva.

E como funciona essa meditação, que pretende ligar os afetos a pensamentos verdadeiros? O termo “meditação”, que pode parecer um tanto enigmático, na realidade revela aqui um processo bastante definido: durante o período no qual não somos afetados pelas paixões, ou seja, afetos que são contrários à nossa natureza, podemos “ordenar e concatenar” nossos afetos segundo a ordem do intelecto. Ou seja, enquanto somos afetados pelos argumentos do apêndice e deixamos de servir à superstição, podemos utilizar a plena potência de nossa mente (que não se encontra mais impedida pelos maus afetos) para “formar ideias claras e distintas e deduzi-las umas das outras”, a fim de reorganizar nossos afetos (ESPINOSA, 2018, Parte V, Prop. 10, p. 537). Resumindo: os argumentos nos afetam de tal forma que somos constrangidos a meditar; e, uma vez neste estado, devemos utilizar o conhecimento verdadeiro sobre a necessidade e a falsidade do finalismo, agora tomado enquanto afeto, como ponto de partida para organizar uma cadeia de causas internas. E assim cultivamos, gradativamente, a nossa resistência contra os maus afetos da superstição. É isso que chamamos aqui de uma *meditação filosófica*.

Bem entendido, o processo de meditação é eficaz contra os afetos da superstição pois, para refrear um afeto ordenado pelo próprio intelecto, é necessária uma força maior do que a requerida para refrear afetos confusos (ESPINOSA, 2018, Parte V, Prop. 10, Esc., p. 537). Portanto, quanto mais ordenamos e concatenamos nossos afetos, tanto mais ficamos resistentes às causas externas. E, dada a potência da causa externa que é a superstição finalista, é evidente que o resultado final dessas meditações não poderia ocorrer subitamente: são necessários longos e numerosos períodos de meditação, sempre intercalados por períodos (cada vez menores) de servidão; até que, eventualmente, as raízes da superstição serão erradicadas da mente. Certamente uma tarefa difícil, com diversos altos e baixos, mas como diz o próprio filósofo: “tudo o que é notável é tão difícil quanto raro” (ESPINOSA, 2018, Parte V, Prop. 42, Esc., p. 579).

CONCLUSÃO

Dessa maneira, concluímos a elaboração das etapas indicadas no início de nosso trabalho. Como dissemos, a questão que guia a nossa pesquisa é “podem os argumentos do apêndice da Parte I da *Ética* vencer a superstição?” e assim nos voltamos para as obras de Espinosa a fim de encontrar uma resposta, ou melhor, *uma meditação*. Para dar conta de tal objetivo, reconstruímos o texto do apêndice e analisamos o poder que a sua argumentação possui contra a superstição. Percebemos, assim, que a leitura dos argumentos, sozinha, não pode destronar a superstição. Num primeiro momento, os conhecimentos demonstrados no apêndice possuem um poder afetivo muito fraco perto de uma superstição, isto é, um preconceito plenamente enraizado na mente humana. Contudo tais conhecimentos têm sim o poder de causar a meditação filosófica; e esta, quando levada a cabo, é que possui a capacidade de eliminar definitivamente a superstição, uma vez que ela reorganiza racionalmente os nossos afetos, o que faz o poder afetivo das paixões diminuir gradativamente, ao passo que os afetos racionais se tornam cada vez mais fortes e numerosos. É nisso que consiste a via para a liberdade, mencionada no prefácio da Parte V da *Ética*.

IS IT POSSIBLE TO USE THE ARGUMENTS OF
THE APPENDIX OF ETHICS, BOOK I,
AS A WAY TO TRIUMPH OVER SUPERSTITION?

ABSTRACT: This article aims to investigate if the arguments of the appendix of the first part of *Ethics* have the power to weaken the superstition contained in the reader's mind. Given the necessity of the prejudices that lead to the consolidation of the finalist superstition, it is expected that the reader, when faced with the *Ethics* for the first time, is completely overtaken by superstition. Therefore, how could the understanding of these arguments be capable of overcoming the finalist superstition? As we shall demonstrate, the knowledge acquired by the reader cannot achieve this goal *per se*, at least initially. An expressive amount of meditations is necessary to fulfill this task, because, through these processes, the reader may utilize the knowledge regarding the superstition's necessity as a starting point, and thus become capable of reorganizing his affections, in such a manner that the rational affections slowly become stronger than the affections tied to the superstition.

KEYWORDS: Spinoza, Superstition, Finalism, Knowledge, Meditation, Freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. (2017) Texto e Contexto: a Dupla Lógica do Discurso Filosófico. *Cadernos Espinosanos*, n. 37.
- ESPINOSA, B. (2018). *Ética*; 1ª ed. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (1983). *Ética*; 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores*.
- _____. (1973). *Tratado da Correção do Intelecto*; 1ª ed. Tradução de Car-

- los Lopes de Mattos; São Paulo: Editora Abril S. A. Cultural e Industrial, Coleção *Os Pensadores*, vol. XVII.
- _____. (2004). *Tratado Teológico-Político*. 3ª ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MACHEREY, P. (1994). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La Cinquième Partie: Les Voies de la Libération*. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- OLIVA, L. C. (2019). A crítica da causa final em Espinosa. *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, v. 16, nº 3, pp. 1-13, novembro.
- ROCHA, A. M. (2008). Espinosa e o conceito de superstição. *Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.]*, v. 1, n. 12, pp. 81-99, julho.
- SANTIAGO, H. (2007). O filósofo espinosista precisa criar valores?. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, nº 1, pp. 127-149, janeiro.
- STEVOLLO, P.L. (2015). Finalismo e Superstição em Espinosa: a Falsidade da Liberdade Causal da Mente. *Cadernos Espinosanos, [S. l.]*, n. 33, pp. 207-221, dezembro.

RELAÇÃO DOS TRABALHOS DE
MARILENA CHAUI SOBRE ESPINOSA (1970-2021)

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

RESUMO: Apresentamos uma bibliografia dos trabalhos da filósofa brasileira Marilena Chaui dedicados ao espinosismo e publicados entre 1970 e 2021.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, Espinosa, espinosismo, filosofia brasileira.

APRESENTAÇÃO

Relacionamos aqui o conjunto da interpretação de Espinosa levada a cabo por Marilena Chaui entre 1970 e 2021, a fim de que os leitores possam não só ter nítida noção da magnitude desse prolongado trabalho (mais 50 anos!) quanto nele orientar-se com certa comodidade. Mesmo tendo nos esforçado em realizar uma compilação tão exaustiva e correta quanto possível, não desprezamos a possibilidade de existirem textos de que sequer tivemos notícia (no caso de uma escritora tão prolífica, não seria surpreendente).

Algumas observações sobre a organização dos dados:

1) Não arrolamos textos em que Espinosa é apenas mencionado ou tematizado como etapa do tratamento de outro assunto.

2) A ordem de apresentação é cronológica; quando há mais de uma publicação num mesmo ano, a ordenação é alfabética. No caso de republicações, repetimos a entrada do texto quando houve mudança do veículo de publicação; por exemplo, não indicamos as várias edições de um mesmo livro, porém indicamos o mesmo texto quando ele saiu primeiro em jornal e depois num volume.

3) Não fizemos remissões internas a traduções e republicações, apenas fornecendo a cada vez uma nova entrada na bibliografia. A opção se justifica porque, não raro, as diferenças entre a primeira e a segunda publicação, ou o original e a tradução, são tão grandes (rearranjos, cortes, acréscimos, etc.) que seria incorreto falar em mera “republicação” ou “tradução”.

4) No caso das coletâneas, arrolamos os títulos dos trabalhos incluídos; porém, como advertido, deve-se estar ciente de que nem sempre os textos originalmente publicados e os “republicados” são iguais.

Introdução à leitura de Espinosa. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Gilda de Mello e Souza, datada de 1970 e defendida em outubro de 1970, 226 pp. + 50 pp. de apêndice com notas explicativas + 6 pp. de bibliografia.

Respostas às críticas feitas pelo Dr. Arnold Von Bugenhagen à tese de doutoramento: 'Introdução à leitura de Espinosa', apresentada pela Profa. Marilena de Souza Chaui-Berlinck em outubro de 1970 na USP. Datiloscrito inédito, 5 pp.

A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de introdução. *Discurso*, São Paulo, nº 2, 1971, pp. 69-118.

Seleção de textos, introdução e tradução anotada dos *Pensamentos metafísicos* e das cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50 para o volume *Espinosa* da coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

Terceira margem (notas para um rodapé selvagem). *Almanaque. Cadernos de literatura e ensaio*, São Paulo, nº 2, 1976, pp. 54-58.

A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade. Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, datada de agosto de 1976 e defendida em 1977, vol. I: 251 pp.; vol. II: 647 pp. + 14 pp. de bibliografia + 4 pp. de errata.

Da obra espinosana ao espinosismo: correspondência entre Dortsous de Mairan e o Reverendo Padre Malebranche. *Almanaque. Cadernos de literatura e ensaio*, São Paulo, nº 7, 1978, pp. 12-25.

Matemática, experiência e política. *Almanaque. Cadernos de literatura e ensaio*, São Paulo, nº 9, 1979, pp. 30-52.

Política e profecia. *Discurso*, São Paulo, nº 10, 1979, pp. 111-159.

Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. 6, n° 1, 1980, pp. 57-71.

Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa. In: Marilena Chaui. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo, Brasiliense, 1981, pp. 9-119.

Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa). In: Eurico de Lima Figueiredo, Gisálio Cerqueira Filho e Leandro Konder (org.). *Por que Marx?*. Rio de Janeiro, Graal, 1983, pp. 257-292.

Un philosophe inconnu au Brésil. *Les cahiers de Fontenay*, Fontenay-aux-Roses (França), n°s 36-38: “Spinoza entre Lumière et Romantisme”, 1985, pp. 303-324.

Resenha de: C. de Deugd (org.). *Spinoza's political and theological thought*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1984. *Studia Spinozana*, n° 1, 1985, pp. 456-461.

A democracia como realização do desejo de governar – Espinosa. In: Luiz Roberto Salinas Fortes e Milton Meira do Nascimento (org.). *A Constituinte em debate*. Colóquio realizado de 12 a 16/05/86, por iniciativa do Depto. de Filosofia da USP. São Paulo, Seaf & Sofia Editora, 1987, pp. 357-368.

Notas preliminares para uma comparação entre Maimônides e Espinosa. *Cadernos USP*, São Paulo, n° 3, setembro de 1987, pp. 43-62.

Sobre o medo. In: Adauto Novaes (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 35-75.

A instituição do campo político em Espinosa. *Análise*, Lisboa, n° 11, 1989, pp. 93-152.

Laços do desejo. In: Adauto Novaes (org.). *O desejo*. São Paulo & Rio de Janeiro, Companhia das Letras & Funarte, 1990, pp. 19-66.

Desde la obra de Espinosa al espinosismo: correspondencia entre Dourtout de Mairan y el Reverendo Padre Malebranche. Trad. Lelio Fernández. *Praxis filosófica*, Cali (Colômbia), nueva serie, nº 3, 1992, pp. 17-45.

Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na *Ética* IV (Prefácio, definições, axioma). *Discurso*, São Paulo, nº 22, 1993, pp. 63-122.

A idéia de parte da Natureza em Espinosa. *Discurso*, São Paulo, nº 24, 1994, pp. 57-127.

O desafio filosófico de Espinosa. Resenha de: Antonio Negri. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramalhete, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993. *Folha de S. Paulo*, 09-01-1994, Mais!, p. 11.

A idéia de parte da natureza em Espinosa. In: *El trabajo filosófico de hoy en el continente*. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Bogotá, julio 4 al 9 de 1994. Bogotá, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1995, pp. 147-172.

A plebe e o vulgo no *Tractatus Politicus*. *Cadernos de história e filosofia das ciências*, Campinas, série 3, vol. 5, nºs 1-2, 1995, pp. 15-43.

Espinosa: uma filosofia da liberdade. São Paulo, Moderna, 1995, 112 pp.

Imanência e luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt. *Discurso*, São Paulo, nº 26, 1996, pp. 113-130.

La plèbe et le vulgaire dans le *Tractatus Politicus*. In: Humberto Giannini, Pierre-François Moreau e Patrice Vermeren (org.). *Spinoza et la politique*. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995. Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 95-118.

Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 97, 1998, pp. 102-136.

Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos Princípios da Filosofia de Descartes. *Analytica. Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, vol. 3, n° 1, 1998, pp. 9-74.

Res singularis: notes pour un parcours à suivre. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 82, n° 1, 1998, p. 65-85.

A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa, vol. I. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 941 pp. + 292 pp. em volume complementar com notas, bibliografia e índices.

Bibliografia sobre Espinosa. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 5, 1999, pp. 97-104.

Engenho e arte: a estrutura literária do *Tratado da emenda do intelecto* de Espinosa. In: Marilena Chaui e Fátima Évora (org.). *Figuras do racionalismo*. Campinas, Anpof, 1999, pp. 31-81.

Mea philosophia. Entrevista a Bento Prado Jr. *Folha de S. Paulo*, 13-03-1999, Jornal de Resenhas, n° 48, pp. 1-2.

Sobre os milagres e a separação entre filosofia e teologia em Espinosa. In: Edgar da R. Marques, Ethel M. Rocha, Lia Levy, Luiz Carlos Pereira, Marcos A. Gleizer e Ulysses Pinheiro (org.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo, Loyola, 1999, pp. 107-138.

Paixão, ação e liberdade em Espinosa. *Folha de S. Paulo*, 20-08-2000, Mais!, pp. 15-19.

Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. *Discurso*, São Paulo, n° 31, 2000, p. 45-88.

Spinoza: poder y libertad. In: Atilio Boron (org.). *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 111-141.

A definição real na abertura da *Ética* I em Espinosa. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, série 3, vol. 11, n° 1, 2001, pp. 7-28.

Entrevista a Olgária Matos. *D.O. Leitura*, São Paulo, vol. 19, n° 2, fevereiro de 2001.

Mea philosophia. Entrevista a Bento Prado Jr. In: Milton Meira do Nascimento (org.). *Jornal de Resenhas: seis anos*. São Paulo, Discurso Editorial, 2001, vol. II, pp. 1403-1408.

Apresentação de: Victor Delbos. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Trad. Homero Santiago. São Paulo, Discurso Editorial, 2002, pp. 7-14.

Espinosa e a essência singular. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 8, 2002, pp. 9-41.

Imperium ou *moderatio*? *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, série 3, vol. 12, n°s 1-2, 2002, pp. 9-43.

O ser absolutamente infinito: o absoluto na filosofia de Espinosa. In: Manfredo Oliveira e Custódio Almeida (org.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Vozes, 2002, pp. 89-112.

Poder e liberdade: a política em Espinosa. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n° 4, 2002, pp. 9-44.

A política libertadora. Entrevista a Baby Siqueira Abrão. *Boletim da FFLCH*, São Paulo, 26-08-2003, publicação eletrônica.

Poder e liberdade: a política em Espinosa. In: Maria Olympia A. F. França (org.). *Freud: a cultura judaica e a modernidade*. São Paulo, Senac, 2003, pp. 107-131.

Política em Espinosa. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, 338 pp. Inclui: “Política e profecia”; “A instituição do campo político”; “Direi-

to é potência. Experiência e geometria no ‘Tratado político’; “Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no ‘Tratado político’”; “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”.

Política en Spinoza. Trad. Florencia Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004, 336 pp. Inclui: “Política y profecía”; “La institución del campo político”; “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado Político*”; “¿Quién le tiene miedo al pueblo? La plebe y el vulgo en el *Tratado Político*”; “Derecho natural y derecho civil em Hobbes y Spinoza”.

Spinoza e la politica. Trad. Marco Vanzulli. Milão, Ghibli, 2005, 307 pp. Inclui: “Politica e profezia”; “L’istituzione del campo politico”; “Diritto è potenza. Esperienza e geometria nel *Trattato politico*”; “Chi ha paura del popolo? La plebe e il volgo nel *Trattato politico*”; “Diritto naturale e diritto civile in Hobbes e Spinoza”.

Baruch Espinosa. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. *Cult*, São Paulo, nº 109, dezembro de 2006, pp. 50-57.

Espinosa: poder e liberdade. In: Atilio Boron (org.). *Filosofia política moderna de Hobbes a Marx*. Buenos Aires & São Paulo, CLACSO & Departamento de Ciência Política da FFLCH-USP, 2006, pp. 113-143.

La déconstruction de l’idée de loi divine dans le chapitre IV du *Traité theologic-politique* [sic] de Spinoza. *Historia philosophica*, Pisa & Roma, nº 4, 2006, pp. 33-46.

Remarques sur la peur, l’espoir, la guerre et la paix chez Spinoza. In: Anne Kupiec e Etienne Tassin (org.). *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. Paris, Sens & Tonka, 2006, pp. 155-171.

A descoberta de Espinosa no século 20. Entrevista a Éricka Marie Itokazu, Homero Santiago e Marta Vitória Alencar. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, nº 8, 2007, pp. 54-59.

¿*Imperium* o *moderatio*?. Trad. J. Blanco Echauri. In: Eugenio Fernández e María Luisa de la Cámara (org.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madri, Trotta, 2007, pp. 31-55.

Société et politique: les conflits au sein de la *multitudo*. In: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino e Stefano Visentin (org.). *Spinoza: individuo e moltitudine*. Cesena (Itália), Il Ponte Vecchio, 2007, pp. 129-144.

Anatomia e terapia della mente umana. In: Chiara Piazzesi, Mariangela Priarolo e Manuela Sanna (org.). *L'eresia della libertà. Ommagio a Paolo Cristofolini*. Pisa, ETS, 2008, pp. 33-40.

Espinosa. In: Leonardo Avritzer, Newton Bignotto, Juarez Guimarães e Heloisa Maria Murgel Starling (org.). *Corrupção. Ensaios e críticas*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2008, pp. 47-56.

Espinosa: poder e liberdade. In: Agassiz Almeida Filho e Vinícius Soares de Campos Barros (org.). *Novo Manual de Ciência Política*. São Paulo, Malheiros Editores, 2008, pp. 109-141.

O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. In: Diego Tatián (org.). *Spinoza. Cuarto coloquio*. Córdoba (Argentina), Brujas, 2008, pp. 11-38.

A estrutura retórica do verbete *Spinoza*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 120, 2009, pp. 313-334.

Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia da liberdade. In: André Martins (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, pp. 59-79.

Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa. In: Luís César Guimarães Oliva (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo, Barcarolla, 2009, pp. 27-83.

Liberdade: aptidão para o múltiplo simultâneo. In: Adauto Novaes (org.). *Vida vício virtude*. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2009, pp. 25-41.

A pedra e a liberdade. In: Denise Milam e Olgária Chain Féres Matos (org.). *Gemas da Terra: imaginação estética e hospitalidade*. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2010, pp. 275-295.

A posição do agente da liberdade na *Ética* v. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 22, 2010, pp. 11-25.

O pensamento político de Espinosa. In: Marcelo Gomes Justo (org.). *Invenções democráticas. A dimensão social da saúde*. São Paulo, Nupsi-USP & Autêntica, 2010, pp. 59-65.

Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, 356 pp. Inclui: “Laços do desejo”; “Afastar a tristeza”; “A ciência dos afetos”; “Sobre o medo”; “Medo e esperança, guerra e paz”; “servidão e liberdade”; “Liberdade e necessidade – uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus”; “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”.

Spinoza'da Korku, Umut, Savaş ve Bariş Hakkında Saptamalar. In: Yayına Hazırlayanlar (org.). *Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya*. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011, pp. 27-36.

Alegria do pensamento e liberdade. Entrevista a Márcia Junges. *IHU-online*, São Leopoldo (RS), n° 397, 06-08-2012, pp. 15-23.

Breve relato. Prefácio a: Espinosa. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte, Autêntica, 2012, pp. 7-17.

Intensivo e extensivo na *Ética* de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze. In: Sandro Kobol Fornazari (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo, Fap-Unifesp, 2014, pp. 21-39.

Os conflitos no seio da *multitudo*. In: Baptiste Noel Auguste Grasset, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha (org.). *Spinoza e as Américas*. Fortaleza, EdUECE, 2014, vol. 2, pp. 85-107.

Breve apresentação. In: Espinosa. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo, Edusp, 2015, pp. 9-17.

Notas preliminares para uma comparação entre Maimônides e Espinosa. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 33, 2015, pp. 15-46.

A nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa, vol. II. São Paulo, Companhia das Letras, 2016, 709 pp.

Entrevista a Olgária Matos. In: Walnice Nogueira Galvão (org.). *Artes e letras: entrevistas*. São Paulo, Edusp, 2016, pp. 456-463.

Prefácio a: Ana Luiza Saramago Stern. *A imaginação no poder. Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro & São Paulo, Ed. PUC-Rio & Loyola, 2016, pp. 13-15.

Prefácio a: Luís César Guimarães Oliva. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo, Discurso Editorial, 2016, pp. 15-24.

La déconstruction de l'idée de loi divine dans le chapitre IV du *Traité théologico-politique* [sic] de Spinoza / A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa (ed. bilíngue). Trad. Daniel Santos da Silva. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 36, 2017, pp. 279-321.

Liberdade: afastar as paixões de tristeza. In: Aduino Novaes (org.). *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2017, pp. 47-68.

Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza). Trad. Raúl Rodríguez Freire. *Papel maquina. Revista de cultura*, Santiago, n° 11, 2017, pp. 73-107.

Farias Brito: um espinosista nos trópicos. *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2 (versão online): “A presença de Espinosa nas culturas de língua portuguesa”, 2018, 16 pp.

Espinosa: a multitudine como Sujeito Político. In: Telma de Souza Birchall e Maria Cristina Theobaldo (org.). *Espaços da Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá, EdUFMT, 2018, pp. 33-54.

O desafio filosófico de Espinosa. Posfácio a: Antonio Negri. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo, Ed. 34 & Politeia, 2018, 2ª ed., pp. 399-405.

Espinosa: ontogênese do singular e vida ética. *Dois pontos*, Curitiba & São Carlos, vol. 16, n° 3, 2019, pp. 147-158.

Anatomia e terapia da mente humana: o *De intellectus emendatione* de Espinosa. *Discurso*, São Paulo, vol. 50, n° 2, 2020, pp. 239-250.

Espinosa e a linguagem. *Cadernos de tradução LELPráT*, São Paulo, vol. 1, 2020, pp. 9-39.

Liberdade ética e política. In: Felipe Jardim Lucas, Francisco de Guimaraens, Maurício Rocha e Maria Izabel Varella (org.). *Spinoza, filosofia & liberdade*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 2020, vol. 1, pp. 13-31.

Espinosa: a política da liberdade. Resenha de: Daniel Santos da Silva. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas, Ed. Unicamp, 2021. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n° 45, 2021, pp. 285-286.

La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza. Trad. Mariana de Gainza. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 2021, 640 pp.

Prefácio a: Vittorio Morfino. *A ciência das conexões singulares*. Trad. Diego Lanciote. São Paulo, Contracorrente, 2021, pp. 7-8.

'Theological-political power: Spinoza against Schmitt'. *Crisis & Critique*, vol. 8, no 1, 2021, pp. 76-91.

BIBLIOGRAPHY OF MARILENA CHAUI'S
WORKS ON SPINOZA (1970-2020)

ABSTRACT: We present a bibliography of works by the Brazilian philosopher Marilena Chaui dedicated to Spinozism published between 1970 and 2021.

KEYWORDS: Marilena Chaui, Spinoza, Spinozism, Brazilian Philosophy.

CARTAS DE GOTTFRIED W. LEIBNIZ
A PE. DE BOSSES (CARTAS 1-3)

Beatriz Cardoso Silveira
Graduanda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
beatriz.cardoso.silveira@usp.br

Sacha Zilber Kontic
Professor, Universidade Federal de São Carlos
Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
szkontic@gmail.com

Revisão técnica: Tessa Moura Lacerda
Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
tessalacerda@usp.br

As cartas a seguir fazem parte de uma coleção de 37 cartas de Gottfried W. Leibniz ao Pe. Bartolomeu Des Bosses escritas entre 1706 e 1716. A tradução foi feita com base no Tomo II dos *Philosophische Schriften* de Gerhardt e também nos Tomos II e VI do *Opera Omnia* de Dutens. Junto a elas, utilizamos a edição bilíngue *The Yale Leibniz* (2007) de Brandon C. Look e Donald Rutherford, a tradução francesa de Christiane Frémont presente no livro *L'être et la Relation* (1999) e o volume 14 das *Obras Filosóficas y científicas* (2007). As cartas aqui traduzidas fazem parte do projeto de iniciação científica *Corpos além dos fenômenos: vínculo substancial e substância composta em Leibniz* (processo 2021/04467-7) financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). O presente trabalho também foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (processo 165892/2020-0).

Plurimum Reverende Pater

Cum maximo in veritatem affectu ferar, valde omnes complector quibus illa curae est, eoque magis laetor TE vicinum et amicum, cui amica est veritas, et mea nonnullius ad eam constituendam usus videntur.

Nos quoque Roma intelleximus inter paucos qui comitia vestra in se vertunt, haberi et Ptolemaeum. Addebantur et Alemannus, et Tamburinus quem Thyrsus Gonzales vicarium interim designarat. Ego perspecta et coram et per literas virtute et doctrina Ptolemaei, laetus ac lubens gratulabor viro insigni vestrae societatis praefecturam. Neque enim dubito praeclara privati consilia in magistratu efficaciora fore.

Cum non pauci egregii viri ex vestro ordine aliisque laudabilem operam posuerint in concilianda vetere et nova philosophia; tecum tamen sentio, quaedam desiderari adhuc, aliqua non recte exponi. Nam Honoratus Fabrius (cum quo aliquod juveni mihi commercium fuit), vir utique in naturae quoque cognitione plurimum versatus (quod miratus sum) nimium et tamen non satis concessit recentioribus, aut asseruit Scholae. Nam arcem Peripati, quam debebat tueri maxime, nempe Animas Brutorum, analogasque illis Entelechias, una excepta humana prodidit adversariis, dum interea exteriora quaedam propugnacula longe semota, nec defensionis patientia, nempe quasdam qualitates ἀρρητόνς, quas tanquam primitivas assumpsit, velut gravitatem et tensionem, magna cura servavit. Cum tamen in promptu sit, salva summa peripateticae doctrinae utramque petere a motu insensibilis materiae, corporumque raritatem et densitatem (unde vis tensorum, vulgo Elastica) ad instar

Reverendíssimo Padre.

Minha grande afeição pela verdade me faz receber calorosamente todos aqueles que cuidam dela. E me alegro ainda mais por ter-vos como próximo e amigo, vós a quem a verdade é uma amiga e que, para estabelecê-la, pareceis encontrar algum uso em meus escritos.

Notamos também que é sobretudo Tolomei que Roma conta entre os poucos que se mostram favoráveis em vossas assembleias. Se somavam [a ele] Alemanni e Tamburini, a quem Tirso Gonzáles havia nesse ínterim nomeado como suplentes. Quanto a mim, por ter reconhecido a virtude e a doutrina de Tolomei, tanto por cartas como pessoalmente, devo felicitá-lo com alegria pela liderança de vossa Sociedade. E não tenho dúvidas de que os conselhos esplêndidos do homem no privado serão ainda mais eficazes no magistrado.

Embora muitos homens distintos, de vossa Ordem e de outras, tenham feito um trabalho louvável para reconciliar a velha e a nova filosofia, concordo convosco que algumas coisas ainda não foram consideradas e que outras não foram explicadas corretamente. Certamente Honoré Fabri (com quem mantive alguma relação em minha juventude), um homem que também era muito versado na investigação da natureza (o que eu admirava), concedeu muito e, todavia, não o suficiente aos modernos ou concordou muito e não o suficiente com a Escola. Ele entregou ao inimigo a fortaleza Peripatética, que deveria ter protegido acima de tudo – a saber, as almas dos animais e as Enteléquias que lhes são análogas, com exceção da alma humana – enquanto preservou com grande cuidado fortificações exteriores muito distantes e impossíveis de serem defendidas, a saber, certas qualidades ocultas [ἀρρητων], como a gravidade e a tensão, que ele assumiu como primitivas. Embora salte à vista que, mantendo a salvo o essencial da doutrina peripatética, ambas podem ser tiradas do movimento da matéria insensível e conceber a raridade e densidade dos corpos (de onde surge a força de tensão, vulgarmente força elástica) à maneira de uma esponja, cujos

spongiae concipere animo cuius spatia fluidum pervadit, quod aegre patitur consuetos sibi terminos mutatos mutari.

TE vero, Vir Eximie, cum rectum iter ingredi videam emendandae atque exornandae philosophiae ad usum Scholae, ut juvenus non poenitendis principiis imbuatur, etiam atque etiam (pro ea quam mihi indulges libertate) hortari audeo, ne in re tanta Reipublicae, imo Ecclesiae desis. Et Theologiam docenti ubique sese offert Philosophia.

Pro cursu philosophico ampliore, quem nunc non patitur tempus Tuum, Breviarium Philosophicum condi suaderem, quale olim Eustachius a S. Paulo confecit: id auditoribus Theologiae Tuis προχείρου loco foret, aliquando per Typos et in caeteros iturum.

Fateor me adolescentem etiam Scholae spinas attigisse nonnihil, praeter morem nostrorum, neque id fecisse unquam poenituit et alioqui eo semper animo fui ut mallem recepta emendari quam everti. Inde natae sunt mihi conciliatoriae Meditationes, quibus pro humanitate Tua tantopere faves. In quibus ad usum transferendis, si quae TIBI occurrunt dubitationes, conabor satisfacere aut certe ita exponere mentem meam ut pro acerrimo iudicio TUO ipse commodius de iis constituere possis.

Et jam nunc accedo ad quaestionem quam proponis, an et quomodo conciliari possit virtus activa Creaturarum cum concursu DEI immediato ad quamvis Actionem Creaturae. Nam hoc concursu admissio vereris, ne virtus activa creaturae redigatur ad meros terminos facultatis. Ego agnosco concursum DEI ita necessarium esse, ut posita quacunque virtute Creaturae non esset secutura Actio, si DEUS subtraheret concursum: sentio etiam nec ipsam vim activam, imo nec facultatem nudam extitutam in rebus

espaços são penetrados por um fluido, e que suporta mal as mudanças de seus limites costumeiros.

Quanto a vós, exímio homem, visto que vejo-vos ingressar no justo caminho de emendar e municiar a filosofia para o uso da Escola para que os jovens não sejam imbuídos de princípios questionáveis, atrevo-me a exortar-vos reiteradamente (com essa liberdade que me concedeis) a não se ausentar de algo de tão grande importância para a República das Letras, bem como para a Igreja. Quem ensina Teologia se encontra com a Filosofia em toda parte.

Ao invés de [redigir] um mais amplo curso de filosofia, coisa que vosso tempo agora não vos permite, sugiro que redijais um Sumário Filosófico, como o fez outrora Eustáquio de São Paulo. Ele auxiliará os ouvintes de vossas palestras de Teologia e, quando publicado [προχείρου], algum dia alcançará os demais.

Confesso que, quando jovem, toquei não poucas vezes alguns espinhos da Escola (mais do que é costume para os nossos) e nunca me arrependi de ter feito isso; em geral, sempre fui mais do ânimo de emendar as opiniões recebidas do que de derrubá-las. Daí vieram a mim essas Meditações conciliatórias, às quais, por vossa benevolência, sois tão favorável. Se, ao fazerdes uso delas, vos ocorrerem dúvidas, me esforçarei para satisfazê-las ou, pelo menos, explicar meu pensamento de modo que, empregando vosso muito agudo juízo, possais resolvê-los mais comodamente.

Agora chego à pergunta que propondes, a saber, se e de que maneira se pode conciliar a força ativa das Criaturas com o concurso imediato de Deus para qualquer ação da Criatura. Pois temeis que, admitido esse concurso, a força ativa da criatura se reduza a meros termos de faculdade. Reconheço que o concurso de Deus é necessário, de maneira que, dada a força, por maior que seja, da Criatura, a ação não se seguiria se Deus subtraísse seu concurso; também penso que nem a própria força ativa, nem mesmo uma faculdade nua, existiriam nas coisas sem o concurso divino; pois, afirmo, em geral, que tudo o que há de perfeição nas coisas se segue da operação

sine concursu divino; quoniam in genere statuo, quantum in rebus est perfectionis, tantum a DEO perpetua operatione profluere. Non tamen video quomodo hinc virtus ad facultatem redigatur. Nam in virtute activa arbitror esse quandam actionis atque adeo concursus ad actionem divini exigentiam (ut vestri loquuntur), quamvis resistibilem, fundatam in Legibus naturae per sapientiam divinam constitutis, quae Exigentia in nuda facultate non inest. Ex vi activa (quae scilicet conatum involvit) sive ex Entelechia sequitur Actio si modo accedat concursus DEI ordinarius. Ex facultate vero, accedente licet eo concursu qui requiritur ad virtutem, Actio non sequetur. Itaque concursus DEI, actioni creaturae necessarius, qui sufficit ad virtutem, non sufficit ad facultatem: quia scilicet virtus ipsa jam constituta fuit per anteriorem quendam DEI concursum, qualem non habuit nuda facultas.

In mea responsione aliqua Cl. Sturmio data Actisque Lipsiensibus inserta reperies demonstrationem (ut mihi videtur) Geometricis parem, quae ostendit posita quam Cartesiani statuunt, plenitudine rerum, et uniformitate materiae, motuque solo accedente, semper aequivalentia sibi substitui perinde ac si tantum rota perfecte uniformis circa suum axem ageretur, aut orbis concentrici ex materia perfecte similari volverentur: Atque ita statum unius momenti a statu alterius momenti distingui non posse, ne ab Angelo quidem. Ergo nec in phaenomenis varietas existere posset: adeoque praeter figuram magnitudinem et motum admitendas esse formas, per quas distinctio apparentiarum in materia oriatur quae non video unde intelligibiliter peti queant, nisi ab Entelechiis.

Quae olim ad Ptolemaeum misi per Canonicum Cathedralem Hildesiensem Baronem de Reuschemberg,

perpétua de Deus. No entanto, não vejo de que maneira isso reduz a força a uma faculdade. Pois considero que há na força ativa uma certa exigência (como os vossos dizem) de ação, e assim do concurso divino para a ação, embora resistível, fundada nas Leis da natureza constituídas pela sabedoria divina; e essa exigência não inere à faculdade nua. Da força ativa (que certamente envolve o esforço) ou da Enteléquia se segue a ação, contanto que se acrescente o concurso ordinário de Deus; mas da faculdade, ainda que se acrescente o concurso requerido para força, não se segue a ação. E assim o concurso de Deus, que é necessário para a ação da criatura, e que é suficiente para a força, não é suficiente para a faculdade, pois a própria força já foi constituída por um concurso anterior de Deus que a faculdade nua não teve.

Em uma espécie de resposta que dei ao célebre Sturm, inserida nas *Atas* de Leipzig², há uma demonstração semelhante (me parece) àquela dos geômetras que mostra que, posta a plenitude das coisas e a uniformidade da matéria (como fazem os cartesianos), e acrescentando a elas apenas o movimento, se obtém sempre uma sucessão de coisas equivalentes; tal como se uma roda perfeitamente uniforme fosse movida ao redor de seu eixo, ou como se círculos concêntricos de matéria perfeitamente similar fossem girados: então não se pode distinguir o estado de um momento do estado de um outro, nem mesmo por algum Anjo. Não poderia existir, portanto, nenhuma variedade nos fenômenos: assim, além da figura, da grandeza e do movimento, cumpre admitir as formas, pelas quais se origina a distinção das aparências na matéria; e não vejo como essas formas poderiam ser buscadas de maneira inteligível senão nas Enteléquias.

Seria difícil para mim encontrar agora, enterradas como estão sob um monte de folhas, as páginas que enviei outrora a Tolomei por intermé-

magna jactura boni publici immatura morte extinctum; ea nunc immersa acervo schedarum aegre reperirem. Venient tamen in manus digesturo hanc molem, ut subinde facere soleo, faxoque ut videas, quanquam aliquid novi TIBI vix dabunt.

Cum Gallus vestrae societatis vir doctus et ingeniosus quaedam contra meam explicationem consensus inter animam et corpus objecerit, quod scilicet proprie non explicet ipsam Unionem: respondi consilium mihi fuisse tantum phaenomena explicare: Unionem autem neque ex numero esse phaenomenorum, nec satis haberi descriptam, ut ejus interpretationem aggredi audeam. Hujus responsionis in Galliam missae apographum Tibi mitto, rogoque ut aliquando remittas, quia aliud non habeo. Quod superest vale et fave.

Dabam Hanoverae 2 Febr. 1706.

Deditissimus

Godefridus Guilielmus Leibnitius.

dio do Barão de Reuschenberg, Cônego da Catedral de Hildesheim, que morreu cedo demais, para o infortúnio do bem público; mas irei encontrá-las novamente assim que colocar essa imensa massa de folhas em ordem (o que faço de vez em quando); farei isso para mostrar-vos, mas dificilmente encontrareis algo de novo nelas.

Quando um francês de vossa Sociedade, um homem douto e engenhoso, objetou contra minha explicação do acordo da alma e do corpo, a saber, que ela não explica adequadamente a própria União, eu respondi que minha intenção foi explicar apenas os fenômenos, e que a União não está entre os fenômenos; e que ela não está suficientemente descrita para que eu ouse interpretá-la. Mando-vos a cópia da resposta enviada à França e peço por favor que devolvais a mim um dia pois não tenho outra cópia. Ademais, vos desejo saúde e vosso favor.

De Hanôver, 2 de fevereiro de 1706.
Incondicionalmente a vosso dispor,
Gottfried Wilhelm Leibniz.

EPISTOLA 14 FEBRUARII 1706.

Plurimum Reverende Pater

Vereor, ut quem mihi defers honorem, dum de abstrusioribus quaeris, mereri satis possim. Dico tamen sententiam, quia jubes et boni consulis.

Ens et Unum converti Tecum sentio; Unitatemque esse principium numeri, si rationes spectes, seu prioritatem naturae, non si magnitudinem: nam habemus fractiones, unitate utique minores in infinitum.

Continuum in infinitum divisible est. Idque in Linea Recta vel ex eo constat, quod pars ejus est similis toti. Itaque cum totum dividi possit, poterit et pars, et similiter quaevis pars partis. Puncta non sunt partes continui sed extremitates, nec magis minima datur pars lineae, quam minima fractio Unitatis.

Infinitum actu in natura dari non dubito, positaque plenitudine mundi, et aequabili divisibilitate materiae, sequitur ex legibus motus varii, quodvis punctum moveri motu diverso a quovis alio assignabili puncto. Sed nec aliter sibi pulchritudo rerum ordoque constaret. Neque video, cur hoc refugere debeamus. Quae contra objiciuntur, responsionem, ni fallor, patiuntur, et falsis hypothesis niti solent.

Non datur progressus in infinitum in rationibus universalium seu aeternarum veritatum, datur tamen in rationibus singularium. Ideo singularia a mente creata perfecte explicari aut capi non possunt, quia infinitum involvunt. Majora pendent a minoribus, et haec ab aliis adhuc minoribus.

Scholastici aliquando fortasse potentiam intellexere, quae esset cum conatu; communiter tamen rem aliter accepisse putem. Sic Risivitas in homine (vulgo Risibilitas) non

CARTA DE 14 DE FEVEREIRO DE 17063

Reverendíssimo Padre.

Temo não poder merecer suficientemente a honra que me concedeis ao fazer-me perguntas sobre questões tão difíceis. Todavia, direi minha opinião, pois vós a pedis e a examinais favoravelmente.

Considero convosco que o Ser e o Um são recíprocos e que a Unidade é o princípio do número, se considerais as razões ou a prioridade da natureza, mas não se considerais a grandeza, pois de qualquer maneira temos frações que são menores ao infinito do que a unidade.

O contínuo é divisível ao infinito. E isso é constante na linha reta ou no que se forma a partir dela, visto que a parte dela é semelhante ao todo. E assim, uma vez que o todo pode ser dividido, a parte também [pode sê-lo], e de forma similar qualquer parte da parte. Os pontos não são as partes de um contínuo, mas extremidades, e não se dá a menor parte de uma linha mais do que a fração mínima da unidade.

Não duvido que se dê o infinito em ato na natureza e, uma vez postuladas a plenitude do mundo e a divisibilidade uniforme da matéria, segue das leis do movimento variado que um ponto qualquer é movido por um movimento diferente daquele de qualquer outro ponto assinalável. Pois, se assim não fosse, não haveria nem ordem nem beleza nas coisas em si mesmas. Também não vejo por que devemos evitar aqui [essa conclusão]. Se não estou enganado, há uma resposta às objeções [levantadas] contra ela, e elas geralmente se baseiam em falsas hipóteses.

Não se dá um progresso ao infinito nas razões das verdades universais ou eternas, todavia, ele é dado nas razões dos singulares. É por isso que uma mente criada não pode apreender ou explicar perfeitamente os singulares, pois eles envolvem o infinito. Os maiores dependem dos menores, e estes de outros ainda menores.

Talvez os escolásticos tenham por vezes concebido uma potência que é acompanhada de esforço; todavia, julgo que a coisa foi comumente admitida de outra forma. Assim, a risibilidade (comumente [chamada de] risibilidade)

significat risurum hominem, si nemo impediatur, sed risurum, si occasio ridendi offeratur. Itaque cum potentiam requisitis omnibus positus necessario agere dixere, inter requisita credo posuere occasionem sollicitantem.

Violentum admitto utique, neque a communi sermone recedendum puto, qui ad apparentia refertur; eo fere modo, quo Copernicani de motu Solis loquuntur cum vulgo. Simili modo loquimur de casu et fortuna.

In motu concedo utique esse aliquid ultra vim ad mutationem nitentem, nempe ipsam Mutationem.

In aqua non magis substantialem Unitatem esse puto, quam in grege piscium eidem piscinae innatantium.

Cum animam nihil in materia producere ajo, tantum intelligo per animam non mutari leges motuum materiales. Alioqui anima est Entelechia seu potentia activa primitiva in substantia corporea, per quam Materia seu ejusdem substantiae potentia passiva primitiva perficitur, et horum primitivorum modificatione in ipsa substantia corporea actiones passionisque nascuntur.

Sturmium puto fuisse amantem veritatis, sed praejudiciis occupatum mea non satis attente considerasse.

Responsionem ad Turnamini objectionem (sic satis jam veterem, sed mihi serius observatam) misi in Galliam nuper, sed nondum accepi redditam. Ita nescio, quis sit nunc status diarii Trivultiani. Spero tamen verum non fore, quod de cessatione ejus dictum est. Interim metuo, ne forte autoribus nocuerit, quod interdum res Theologicas liberius nec sine affectu tractant, et aliquando in alios paulo aculeatius dicunt.

Gaudeo, consilium de condendo Breviario philosophico Tuis destinatis consentire. Et omnino sentio, de multis non bene decerni, nisi omnia sint in conspectu.

no homem não significa que o homem rirá se ninguém o impedir, mas que rirá se lhe for oferecida a ocasião de rir. Portanto, quando se diz que a potência age necessariamente quando todos os requisitos estão postos, creio estar posto entre os requisitos a ocasião solicitante.

De todo modo, admito o [movimento] violento, e julgo que cumpre não se afastar dos modos comuns de falar que se referem às aparências, da mesma maneira que os copernicanos falam com o vulgo sobre o movimento do Sol. Falamos de maneira semelhante sobre o acaso e a fortuna.

Concedo que no movimento há, certamente, algo além da força que tende para a mudança, a saber, a Mudança ela mesma.

Julgo que não há mais unidade substancial na água do que em um cardume de peixes nadando no mesmo aquário.

Quando digo que a alma não pode produzir nada na matéria, entendo apenas que as leis materiais do movimento não podem ser alteradas pela alma. De resto, a alma é uma Enteléquia ou uma potência ativa primitiva na substância corpórea, pela qual a Matéria ou a potência passiva primitiva desta mesma substância se completa, e é destas [potências] primitivas que nascem as ações e paixões na própria substância corpórea.

Julgo que Sturm foi um amante da verdade; mas, ocupado por preconceitos, ele não considerou suficientemente meus escritos.

Recentemente, enviei à França uma resposta à objeção de Tournemine (por mais que já fosse bastante antiga, a vi um pouco tarde), mas ainda não recebi uma resposta. Portanto, não sei qual é a situação do *Journal de Trévoux* agora. Espero, porém, que o que foi dito sobre sua cessação não se revele verdade. No entanto, temo que talvez tenha sido prejudicial para os autores, já que às vezes tratam os assuntos teológicos com muita liberdade e não sem emoção, e às vezes falam uns contra os outros de uma forma um pouco mordaz.

Estou feliz que o plano para estabelecer um Sumário filosófico esteja de acordo com vossos desígnios. E, em geral, acredito que muitas coisas não são bem discernidas a menos que tudo esteja diante dos olhos.

Vereor, ut frui colloquio Tuo possim proximo Paschali festo. Nam non Brunsvigam tantum, sed et Berolinum excurrendum est mihi. Spero tamen alias affuturam fortunam voto meo. Interea vale et omnia ex sententia gere, ut respublica literaria Tuis praeclaris lucubrationibus mature fruatur, et mihi favere perge.

Dabam Hanoverae 14 Febr. 1706.
Deditissimus
Godefridus Guilielmus Leibnitius

PS. Cum ubique Monades seu principia unitatis substantialis sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum actu dari, nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contineat.

Receio não poder desfrutar de vossa conversação durante o feriado da Páscoa que se aproxima, pois devo viajar não apenas para Brunsvique, mas também para Berlim. Espero, entretanto, que em outra ocasião a fortuna satisfaça minha promessa. Enquanto isso, fique bem, faça tudo para que a República das Letras possa em breve desfrutar de vossas iluminadas elucubrações e pense favoravelmente em mim.

De Hanôver, 14 de fevereiro de 1706.
Incondicionalmente a vosso dispor,
Gottfried Wilhelm Leibniz.

PS. Visto que as mônadas ou os princípios de unidade substancial estão em toda parte na matéria, segue-se disso que é dado o infinito em ato; pois não há parte, ou parte de uma parte, que não contenha mônadas.

Plurimum Reverende Pater.

Hoc incommodo tempore, valetudinis causa non-nihil distuli iter. Cum dubitationes Tuae res gravissimas et difficillimas attingant, aequi bonique consules, si praestem, non quae postulat rei dignitas, exigitque acumen Tuum, sed quae ferunt vires meae.

Ens et unum convertuntur, sed ut datur Ens per aggregationem, ita et unum. Etsi haec Entitas Unitasque sit semimentalis.

Numeri, Unitates, Fractiones naturam habent Relationum. Et eatenus aliquo modo Entia appellari possunt. Fractio unitatis non minus est unum Ens, quam ipsa unitas. Nec putandum est, unitatem formalem esse aggregatum fractionum, cum simplex sit ejus notio, conveniens divisibilibus et indivisibilibus, et indivisibilium nulla sit fractio. Etsi materialis unitas seu in actu exercito (sed in genere sumta) apud Arithmeticos ex duabus medietatibus, cum subjectum earum capax est, componatur, ut sit $1/2 + 1/2 = 1$ seu ita verbi gratia, ut valor grossi sit aggregatum valoris duorum semigrossorum. Caeterum ego de substantiis loquebar. Animalis igitur fractio seu dimidium animal non est unum per se Ens, quia non nisi de animalis corpore intelligi potest, quod unum per se Ens non est, sed aggregatum, unitatemque Arithmeticam habet, Metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si Entelechia adaequata absit, non facit unum Ens, ita nec ejus pars. Nec video, quid impediatur, multa actu subjici uni Entelechia; Imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit ut grex aut domus, seu ut Ens per aggregationem.

Reverendíssimo Padre.

Este tempo incômodo fez-me adiar um pouco a partida para preservar minha saúde. Visto que vossas dúvidas tocam em questões muito sérias e difíceis, ficareis satisfeito se eu fornecer não o que a gravidade do assunto requer e vosso discernimento exige, mas o que minhas forças me permitem.

O Ser e o Um são conversíveis, mas, assim como é dado um ser por agregação, é também dado um ser uno, ainda que esta Entidade e Unidade sejam semi-mentais.

Números, Unidades e Frações têm a natureza das Relações. E, nessa medida, eles podem de alguma maneira ser chamados de Seres. A fração da unidade não é menos um Ser do que a própria unidade. Nem se deve julgar que uma unidade formal é um agregado de frações, pois a noção dela é simples, que convém a divisíveis e indivisíveis, e não há nenhuma fração dos indivisíveis. E, entretanto, a unidade material ou exercida em ato (mas considerada de modo geral) é composta, segundo os aritméticos, de duas metades quando o sujeito é capaz de contê-las, de modo que $1/2 + 1/2 = 1$, ou, por exemplo, o valor de um groschen é o somatório do valor de dois meios-groschen. No entanto, eu falava sobre substâncias. A fração de um animal, ou um meio animal, portanto, não é um Ser *per se*, pois ele só pode ser entendido a partir do corpo do animal, que não é um Ser *per se*, mas um agregado, e que tem unidade aritmética e não metafísica. Mas, assim como a própria matéria que, se carece de uma entelêquia adequada, não constitui um Ser, o mesmo ocorre com sua parte. Nem vejo o que impediria muitas coisas em ato se submeterem a uma única entelêquia; pelo contrário, é necessário que seja assim. A matéria (a saber, a segunda), ou uma parte da matéria, existe da mesma maneira que um rebanho ou uma casa, isto é, como um Ser por agregação.

Infinitum actu in magnitudine non aequè ostendi potest ac in multitudine.

Argumenta contra infinitum actu supponunt: hoc admissio dari Numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia. Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum aut magnitudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint; aut loco lineae Rectae infinitae, productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita, ut semper major et major recta adsit. De essentia numeri, lineae et cujuscunque Totius est, esse terminatum. Hinc etsi magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset, nec cum quibusdam veteribus fingi posset Deus velut anima mundi, non solum, quia causa mundi est, sed etiam quia mundus talis unum corpus non foret, nec pro animali haberi posset, neque adeo nisi verbalem haberet unitatem. Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt quam uno toto assignabili comprehendi possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates ejus non habet. Quemadmodum enim de Numero infinito dici nequit, par sit an impar; ita nec de recta infinita, utrum datae rectae sit commensurabilis an secus; ut adeo impropriae tantum hae de infinito velut una magnitudine sint locutiones, in aliqua analogia fundatae, sed quae si accuratius examines, subsistere non possunt. Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus. Atque haec sufficere puto ad satisfaciendum omnibus argumentis contra infinitum actu, quae etiam ad infinitum potentiale suo modo adhiberi debent. Neque enim negari potest, omnium numerorum possibilium naturas revera dari, saltem in divina mente, adeoque numerorum multitu-

O infinito atual não pode ser mostrado na grandeza como [pode ser mostrado] na multiplicidade.

Os argumentos contra o infinito atual supõem que, uma vez que ele for admitido, é dado um número infinito; da mesma maneira, todos os infinitos serão iguais. Mas importa estar ciente que um agregado infinito não é de fato um todo ou algo dotado de grandeza, e que não pode ser numerado. E fala-se com precisão quando, no lugar de “número infinito”, diz-se que há mais coisas do que podem ser expressas por qualquer número; ou, no lugar de uma “linha reta infinita”, diz-se que ela se estende além de qualquer grandeza atribuível, de modo que há sempre uma reta sucessivamente maior. É da essência do número, da linha e de um todo qualquer ser limitado. Consequentemente, mesmo se o mundo fosse infinito em grandeza, ele não seria um todo, nem poderíamos, como certos autores antigos, imaginar Deus como a alma do mundo, não só porque Ele é a causa do mundo, mas também porque tal mundo não seria um corpo, nem poderia ser tomado por um animal e, portanto, não teria unidade senão a verbal. É, portanto, pela brevidade da linguagem que dizemos “um” onde há mais coisas do que pode ser compreendido em um todo assinalável, e que expomos como se fosse uma grandeza algo que não tem as propriedades dela. Assim, do mesmo modo que não se pode dizer de um número infinito se ele é ímpar ou par; também não se pode dizer de uma linha infinita se ela é ou não comensurável com uma linha dada; de modo que essas maneiras de falar do infinito como uma grandeza, que são fundadas em alguma analogia, mas que não podem ser sustentadas se examinadas de modo acurado, são apenas impróprias. Somente o infinito absoluto e indivisível tem uma verdadeira unidade, a saber, Deus. E julgo que isso é o suficiente para satisfazer todos os argumentos contra o infinito atual, e que também deve ser aplicado ao infinito potencial a seu modo. Pois não se pode negar que realmente são dadas as naturezas de todos os números possíveis, pelo menos na mente divina e, assim, que a multiplicidade de números é infinita.

dinem esse infinitam.

Ego philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas quam infinituplas. Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in Algebra. Interim demonstravi, magnum has expressiones usum habere ad compendium cogitandi adeoque ad inventionem; et in errorem ducere non posse, cum pro infinite parvo substituere sufficiat tam parvum quam quis volet, ut error sit minor dato, unde consequitur errorem dari non posse. R. P. Gouye, qui objecit, non satis videtur mea percepisse.

Caeterum ut ab ideis Geometriae, ad realia Physicae transeam; statuo materiam actu fractam esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes. Id postulat natura materiae et motus, et tota rerum compages, per phisicas, mathematicas et metaphisicas rationes.

Cum dico, nullam partem materiae esse, quae non monades contineat, exemplo rem illustro corporis humani vel alterius animalis, cujus quaevis partes solidae fluidaeque rursus in se continent alia animalia et vegetabilia. Et hoc puto iterum dici debere de parte quavis horum viventium et sic in infinitum.

Nullam Entelechiam puto affixam esse certae parti materiae (nempe secundae) aut quod eodem redit, certis aliis Entelechiis partialibus. Nam materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia, dum machina subsistit. Machina habet Entelechiam sibi adaequatam, et haec machina alias continet machinas primariae quidem Entelechiae inadaequatas, sed propriis tamen sibi adaequatis praeditas et a priori totali separabiles. Sane et Schola formas partia-

Falando filosoficamente, eu não admito mais quantidades infinitamente pequenas do que infinitamente grandes, ou não mais infinitesimais do que infinitúplas. Com efeito, considero ambas como modos abreviados de falar criados por ficções da mente, aptas para o cálculo, assim como o são as raízes imaginárias da álgebra. Demonstrei, por vezes, que essas expressões são de grande utilidade para abreviar o pensamento e, portanto, para a invenção; e que elas não podem conduzir ao erro, pois bastaria substituir o infinitamente pequeno por alguma coisa tão pequena quanto se queira, de modo que o erro seria menor do que o que é dado; do que se segue que não pode se dar o erro. O Reverendo Padre Gouye, que levantou objeções, parece não ter entendido inteiramente minha opinião.

Para passar agora das ideias da geometria às realidades da física, sustento que a matéria está atualmente fracionada em partes menores do que qualquer parte dada, ou que não há nenhuma parte dela que não esteja atualmente subdividida em outras que exercem movimentos diferentes. Isso é postulado pela natureza da matéria e do movimento, e pela estrutura completa das coisas, por razões físicas, matemáticas e metafísicas.

Quando digo que não há nenhuma parte da matéria que não contenha mônadas, ilustro a coisa pelo exemplo do corpo humano ou de outro animal, do qual qualquer parte, sólida e fluida, contém por sua vez outros animais e plantas. E isso, julgo, deve ser dito novamente sobre qualquer parte destes viventes, e assim por diante ao infinito.

Julgo que nenhuma Enteléquia está afixada a uma parte específica da matéria (a saber, a segunda) ou, o que dá no mesmo, a certas outras Enteléquias parciais. Pois a matéria muda como um rio, ao passo que a Enteléquia permanece enquanto a máquina subsiste. A máquina possui uma Enteléquia que lhe é adequada, e esta máquina contém outras máquinas de fato inadequadas à enteléquia primária, mas, todavia, dotadas de enteléquias próprias que lhes são adequadas e separáveis do todo anterior. A Escola também admite corretamente as formas parciais. É por isso que a

les admittit. Itaque eadem materia substat pluribus formis, sed diverso modo pro ratione adaequationis. Secus est si intelligas materiam primam seu τὸ δυνάμικὸν πρῶτον παθητικὸν, πρῶτον ὑποκείμενον id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu Monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. Talem materiam, id est, passionis principium perstare suaeque Entelechiae adhaerere intelligimus; atque ita ex pluribus monadibus resultare materiam secundam, cum viribus derivatis, actionibus, passionibus; quae non sunt nisi entia per aggregationem, adeoque semimentalia, ut iris aliaque phaenomena bene fundata. Caeterum vides, hinc non putandum, Entelechiae cuivis assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur) etsi in tales conclusiones soleamus ruere per saltum. Comparatione utar: finge circulum, et in hoc describe tres alios maximos quos potes Circulos inter se aequales, et in quovis novo circulo, et inter Circulos interstitio, rursus tres maximos aequales Circulos, quos potes, et sic finge in infinitum esse processum; non ideo sequetur dari circulum infinite parvum, aut dari centrum, quod circulum habeat proprium, cui (contra hypothesin) nullus alius inscribatur.

Quod statuo non interire Animam animalque, rursus comparatione explicabo. Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam delletur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita

mesma matéria subsiste sob diversas formas, mas de um modo diferente em função da adequação. É o contrário se entendeis a matéria primeira, a τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικὸν, πρῶτον ὑποκείμενον, isto é, a potência passiva primitiva, ou o princípio de resistência, que não consiste na extensão, mas na exigência de extensão, e que completa a enteléquia ou a potência ativa primitiva – o que produz a substância completa ou mônada, na qual as modificações estão virtualmente contidas. Entendemos que tal matéria, isto é, o princípio da paixão, permanece e se liga à sua Enteléquia; e que assim de uma multiplicidade de mônadas resulta a matéria segunda com as forças derivadas, ações e paixões, que nada são senão seres por agregação e, portanto, semi-mentais, como o arco-íris e outros fenômenos bem fundados. Vedes de resto que não se deve julgar a partir disso que uma porção infinitamente pequena da matéria (que não é dada) deve ser atribuída a qualquer enteléquia, ainda que geralmente nos precipitemos para tais conclusões por um salto. Vou usar uma comparação: imagine um círculo; desenhe nele outros três círculos de tamanhos iguais e tão grandes quanto possível, e em qualquer novo círculo e no espaço entre os círculos desenhe novamente os três círculos de tamanhos iguais e tão grandes quanto possível, e imagine proceder desta maneira infinitamente; não se segue disso que se dê um círculo infinitamente pequeno ou que se dê um centro com seu próprio círculo no qual (ao contrário da hipótese) nenhum outro está inscrito.

Quanto à minha afirmação de que a alma e o animal não perecem, explico novamente por meio de uma comparação. Imaginai que o animal se apresente como uma gota de óleo e a alma como qualquer ponto da gota. Se a gota for agora dividida em partes, o ponto existirá em uma das novas gotas, já que qualquer parte por sua vez se transforma em uma gota esférica. Do mesmo modo, o animal permanecerá na parte onde a alma se mantém, e que melhor convém à mesma alma. E assim como a natureza do líquido em qualquer fluido visa a esfericidade, também a natureza da matéria cons-

natura materiae a sapientissimo auctore constructae semper affectat ordinem seu organizationem. Hinc neque animae neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat. Nec dubium est ut in nascendo ita et in denascendo naturam certas leges servare, nihil enim divinorum operum est ordinis experts. Praeterea qui considerat sententiam de conservatione animalis, considerare etiam debet, quod docui, infinita esse organa in animalis corpore, alia aliis involuta, et hinc machinam animale et in genere machinam naturae non prorsus destructibilem esse.

Cum dixi omnem potentiam esse active motricem, intellexi haud dubie potentiam activam, et indicare volui, semper actionem aliquam actu sequi ex potentia conatum involvente, etsi contrariis aliarum potentiarum conatibus refractam.

Causae secundae agent, si nullum sit impedimentum positivum; imo, etsi adsit ut dixi, quamvis tunc minus agant.

Ais substantiam unam, si sola poneretur, habituram infinitas actiones simul, quia nil impediat. Respondeo etiam nunc, ubi impeditur, eam infinitas actiones simul exercere: nam ut jam dixi, nullum impedimentum actionem prorsus tollit. Nec mirum est, quod substantia quaevis infinitas exercet actiones ope partium infinitarum diversos motus exercentium; cum quaevis substantia totum quodammodo repraesentet universum, prout ad ipsam refertur; et quaevis pars materiae a quavis alia aliquid patiat. Sed non putandum est, ideo, quia infinitas exercet actiones, quamlibet actionem, et quamlibet aequae exercere, cum unaquaeque substantia determinatae sit naturae. Unam autem substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae

truída pelo autor mais sábio sempre visa a ordem ou organização. Portanto, nem as almas nem os animais podem ser destruídos, embora possam ser diminuídos e encobertos, de modo que a vida deles não seja aparente para nós. Nem há dúvida de que no nascimento como também no falecimento a natureza observa certas leis: pois nada nas obras divinas é privado de ordem. Além disso, quem leva em consideração a doutrina da conservação animal também deve considerar o que ensinei: que são infinitos os órgãos no corpo animal, envolvidos uns nos outros, e assim uma máquina animal e de modo geral uma máquina da natureza não é totalmente destrutível.

Quando eu disse que toda potência é ativamente motriz, sem dúvida entendi a potência ativa, e queria indicar que sempre alguma ação se segue de uma potência que envolve um esforço, por mais que seja impedida por esforços contrários de outras potências.

As causas secundárias agem se não houver nenhum impedimento positivo; ou antes elas agirão, como eu disse, mesmo se ele estiver presente, embora nessa ocasião ajam menos.

Vós afirmais que uma única substância, se fosse colocada sozinha, teria ações infinitas simultaneamente, já que nada a impediria. Eu respondo agora que mesmo quando há impedimento, ela exerce ações infinitas simultaneamente; pois, como já disse, nenhum impedimento remove completamente uma ação. E não é de se admirar que qualquer substância exerça ações infinitas com o auxílio de partes infinitas exercendo vários movimentos; visto que qualquer substância representa o universo inteiro de alguma maneira, conforme ele se relaciona com ela, e que qualquer parte da matéria é afetada de alguma forma por todas as outras. Mas não se deve julgar que, porque ela exerce ações infinitas, exerce qualquer ação, e toda ação igualmente, porque cada substância é de uma natureza determinada. No entanto, uma única substância existindo sozinha faz parte das coisas que não convêm à sabedoria divina; portanto, não será feita, embora possa ser feita.

sapientiae; adeoque non fient, etsi fieri possint.

Paragraphi postremae, cujus initium est: *Sola anima in homine libera est* etc, non satis scopum percipio. Quod anima non volvendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva, adeoque non nisi secundum Leges Mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In Schedis autem Gallicis de Systemate Harmoniae praestabilitae agentibus, Animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et Mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. Praeterea ad actiones mechanica lege exercitas non Entelechia tantum adaequata corporis organici, sed omnes etiam concurrunt Entelechiae partiales. Nam vires derivativae cum suis actionibus sunt modificationes primitivarum, quod in Latinis meis cum Sturmio collationibus explicatum est, alterumque alteri conjungi debet.

Intelligis, plerisque objectionibus facile satisfieri, si ad leges formae revocentur. Rem ipsam autem tum maxime patere arbitror, cum in Breviario totius doctrinae conspectus aliquis ob oculos ponitur, qui haberi potest, licet nondum omnes difficultates ad vivum resectae habeantur, cum potius illa ipsa collatione maxime tollantur. Ut taceam vulgo salvis multis difficultatibus systemata stare. Tali ergo operae manus admoliri fructuosissimum putem, et tum appariturum, quid adhuc potissimum desideratur.

Ptolemaeum nostrum sibi gratulari puto, quod honor ei sine onere obtigit, nam publice dignus habitus est qui eligeretur. Opus ejus quod mutuo dederas, pro quo multas gratias ago, prout jussum erat misi Ro. Patri vestri Ordinis,

Não compreendo suficientemente o propósito do último parágrafo, cujo início é: *só a alma no homem é livre etc.* Já observei em minha carta anterior que a alma não influencia as ações do corpo direcionando-as, isto é, como algo espiritual ou livre, mas sim como uma Enteléquia primitiva do corpo e, portanto, apenas segundo leis mecânicas. Por outro lado, nas páginas que escrevi em francês em que trato do Sistema de Harmonia Prestabelecid^{as}, considerei a alma apenas como uma substância, e não simultaneamente como uma Enteléquia do corpo, uma vez que isso não era pertinente ao assunto com o qual eu estava então preocupado, a saber, a explicação do acordo entre o corpo e a mente; e os cartesianos não esperavam nada mais. Além disso, não apenas a enteléquia adequada do corpo orgânico, mas também todas as enteléquias parciais, concorrem para as ações que são exercidas segundo a lei mecânica. Pois as forças derivativas com suas ações são modificações das [forças] primitivas; o que expliquei em minha disputa em latim com Sturm, e os dois escritos devem ser reunidos.

Vós entendeis que muitas objeções são facilmente satisfeitas se são submetidas às regras formais. No entanto, considero que a coisa é maximamente patente quando, graças a um Sumário, é colocado diante de nossos olhos um vislumbre de toda a doutrina, o que pode ser feito mesmo que todas as dificuldades ainda não pareçam ter sido inteiramente suprimidas, embora, nesta mesma comparação elas sejam maximamente reduzidas. Apesar de me silenciar [sobre elas] para o vulgo, salvo muitas dificuldades, o sistema se sustenta. Portanto, eu julgo que seria muito fecundo fazer esforços para tal trabalho, de modo que pudesse então aparecer o que até agora tem sido desejado acima de tudo.

Julgo que nosso Tolomei esteja contente com o fato de que recebeu honra sem obrigação, pois foi universalmente considerado digno de ser eleito. Enviei, a vosso pedido, ao Reverendo Padre de vossa Ordem que está aqui de visita às sagradas missões, o livro de Tolomei que me emprestastes,

qui hic vestra sacra obit. Quod superest vale et fave.

Dabam Hanoverae 11 Martii 1706.

Deditissimus

Godefridus Guilielmus Leibnitius

PS. Cum tempestas in melius mutata videatur, hodie Brunsvigam mox rediturus sum. 17 Martii 1706. Literas rectius accipio si vecturae ordinariae Hanoveranae, quam si Magistro Postarum Caesareo committantur. Vectura ter minimum per septimanam com meat ultro citroque.

pelo qual agradeço muito. Ademais, vos desejo saúde e vosso favor.

De Hanôver, 11 de março de 1706.
Incondicionalmente a vosso dispor,
Gottfried Wilhelm Leibniz.

PS. Como o tempo parece estar melhorando hoje, voltarei a Brunsvique muito em breve. 17 de março de 1706. Recebo cartas enviadas pelo transporte comum de Hanôver melhor do que as entregues ao correio imperial. O transporte sai pelo menos três vezes por semana nos dois sentidos.

1. Leibniz responde à carta de 25/01/1706 de Des Bosses. De modo geral, o jesuíta anuncia que Tolomei está dentre os escolhidos de Roma para ser sucessor do Tirso Gonzáles no cargo de Superior Geral da Ordem jesuíta. Des Bosses aproxima as perspectivas filosóficas de Tolomei e de Aristóteles com as de Leibniz, principalmente a noção de forma substancial e nota que a noção leibniziana de enteléquia tem grande utilidade para a reconciliação da Filosofia Antiga e com a Moderna. Nesta carta o padre também faz uma objeção a respeito da força ativa. Ele questiona: se a força se situa ela mesma no esforço de agir que age sempre a menos que seja impedida pelo esforço de outra força, como essa tese pode ser conciliada com a necessidade do concurso imediato divino em qualquer ação da criatura? Segundo ele, se a ação das criaturas requer o concurso divino, o esforço de que fala Leibniz aproxima-se da noção escolástica de *potência de agir* que pode ser modificado por outras ações. Se for assim, corre-se o risco ou de negar o influxo imediato de Deus nas ações das criaturas, ou de torná-lo indistinguível da própria força das criaturas. Des Bosses destaca que essa ideia não está de acordo com os princípios das escolas católicas, tampouco com as dos protestantes e menciona Sturm como exemplo do lado protestante. Essa crítica, segundo ele, tem como intuito tentar acomodar as noções leibnizianas e aristotélicas (sobre a substância) aos dogmas da Igreja Católica. Por último, ele sustenta que a filosofia peripatética pode ser reduzida a princípios metafísicos.

2. Referência ao opúsculo *De ipsa natura* publicado nos *Acta Eruditorum* em setembro de 1698. Uma tradução deste opúsculo foi publicada nos *Cadernos Espinosanos* 43, dez. 2020.

3. Leibniz responde à carta de 12/02/1706 de Des Bosses. O padre apresenta 5 axiomas que acredita fundamentais para a filosofia aristotélica: 1. Ser e um são recíprocos. 2. O contínuo é infinitamente divisível. 3. Não há infinito em ato na natureza. 4. A unidade é o princípio do número. 5. Nas causas

e nos princípios não se dá progressão ao infinito, mas sempre se dá algum ponto de parada. Ele nota que esses axiomas estão em consonância com a filosofia de Leibniz, mas questiona se o filósofo aceita o infinito em ato. Ainda a respeito do concurso divino sobre as ações das criaturas, tema da carta anterior, ele nota que os Escolásticos normalmente atribuem à palavra “potência” o significado de um poder necessário e que age quando todos os pré-requisitos para a ação são dados. Dito isso ele propõe que Leibniz esclareça os seguintes pontos:

- 1) Como conceber o movimento violento na natureza, já que ele é algo extrínseco e de acordo com o sistema leibniziano toda ação é interna?
- 2) Se o movimento consiste na mesma força que tende à mudança, então a forma ou a força nada efetua, pois ela mesma é uma força que tende à mudança.
- 3) Há uma verdadeira unidade substancial, por exemplo, na água que está contida em uma urna?
- 4) As formas inanimadas produzem alguma coisa na matéria? Se produzem, o que impede uma alma racional de produzir alguma coisa no corpo, já que há um acordo entre sua própria atividade e das outras formas na matéria? Todas elas são enteléquias, a única diferença é que a alma tem o atributo da racionalidade. Por outro lado, se não produzem, será preciso conceder que a atividade do movimento seja dada pela própria matéria. Por último, o jesuíta menciona as demonstrações de Leibniz em *De ipsa natura* assentindo que de fato, se não admitirmos nada na natureza além de matéria uniforme, figura e movimento, então nenhuma variedade poderá ser observada nas coisas.

4. Leibniz responde à carta de 02/03/1706 de Des Bosses. De modo resumido, ela contém as seguintes objeções:

- 1) A fração de uma unidade é um ente matemático que resulta de uma abstração mental. Qualquer parte da matéria existe, logo, qualquer parte dela ou é uma ou é múltipla. Se é múltipla, a parte da parte é uma, pois não há multiplicidade sem unidade. Aquilo que é uno não é múltiplo, logo, na

medida em que subjaz uma entelúquia na matéria, ela [a matéria], não é múltipla em ato.

2) É necessário admitir na natureza o infinito atual em magnitude e portanto também da multiplicidade? O padre nota que Tolomei nega o primeiro mas afirma o segundo. Ele pede que Leibniz se posicione com relação ao Reverendo e que exponha quais são os argumentos dados por aqueles que negam o infinito atual.

3) Na discussão sobre o Cálculo infinitesimal, Leibniz parece afirmar que não é preciso tomar o infinito a rigor. Nos escritos sobre a Dinâmica, ao falar dos infinitos graus do ímpeto, Leibniz parece indicar que os entes matemáticos não se encontram na natureza, trata-se antes de abstrações úteis que permitem estimativas precisas. Isso leva Des Bosses inferir que o infinito de que Leibniz fala está restrito ao sincategoremático. Ele questiona: o que nos impede de transferir o que é dito sobre os graus de ímpeto para uma infinidade de substâncias? Seria possível afirmar e explicar a plenitude do mundo, a divisibilidade uniforme da matéria e as leis do movimento variável sem assumir um infinito atual?

4) Quando se diz que não há parte de uma substância corpórea, nem mesmo uma parte de uma parte, que não contenha mônadas, isso significa que a mesma matéria é informada por muitas entelúquias ao mesmo tempo, ou que diferentes partes da matéria são informadas por diferentes entelúquias, uma a uma, sem que haja submissão de alguma por muitas? Ele propõe também que se discuta a relação dessas entelúquias com a matéria que pode ser dividida ao infinito enquanto as primeiras não.

5) Uma vez que os animais irracionais não perecem, pois, se assim fosse, suas almas imperecíveis ficariam inúteis na natureza, o que aconteceria se as partes de uma máquina orgânica, às quais as almas estão fixadas, fossem separadas umas das outras?

6) Se uma potência sempre é dada como ativamente motriz, tal como sustentado em *De ipsa natura*, o que ocorre com a matéria que é uma potência passiva?

7) As causas secundárias agem se nenhum impedimento estiver presente. Esses impedimentos são negativos ou positivos?

8) Se só fosse dada uma única substância corpórea constituída de matéria e enteléquia, ela pressuporia ações simultaneamente infinitas porque não haveria nenhum impedimento positivo nem razão para supor menos ações, ou uma em vez de outra.

9) Só a alma do homem é livre; portanto, sua máquina orgânica produz seu movimento livre ou espontâneo por ocasião de um movimento espiritual produzido pela alma, mas a ocasião não o induz como causa, mas como condição.

5. Referência ao *Sistema Novo da Natureza e da comunicação das substâncias* publicado no *Journal des Savants* em 1695.

XVII COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA *SPINOZA EN LAS ORILLAS*

1 a 3 de dezembro de 2022

Hotel Luz y Fuerza de Villa Giardino (Córdoba)

SUMMARY

INTRODUCTION	II
ARTICLES	
ON <i>METAPHYSICAL THOUGHTS</i> Marilena Chaui	15
THE FOUR METHODOLOGICAL PRECEPTS OF <i>DISCOURSE ON METHOD</i> César Augusto Battisti	37
THE RECEPTION OF THE CARTESIAN ESSAYS AND SOME CRITICISMS OF THE SUBTLE MATTER HYPOTHESIS Paulo Tadeu da Silva	63
SYMPTOMS OF THE FUTURE: DESCARTES' <i>COMPENDIUM MUSICAE</i> BETWEEN THE RENAISSANCE AND THE BAROQUE Fabrício Pires Fortes	85
COMMUNITY AND COMMUNICATION: A POSSIBLE ENCOUNTER BETWEEN PEIRCE AND SPINOZA José Manuel Rodríguez Amieva	113
CONSIDERATIONS ON THE CHAPTERS CONCERNING GOD'S ETERNITY, UNITY, IMMENSENESS AND IMMUTABILITY OF PART TWO OF SPINOZA'S <i>METAPHYSICAL THOUGHTS</i> Dani Barki Minkovicus	145

179 CAN REAL EXISTENCE BE PROVED ONLY BY
REAL EXISTENCE? LOCKE'S CRITICISM OF
THE CARTESIAN *A PRIORI* PROOF
Leandro Alves da Silva

209 IS IT POSSIBLE TO THINK THE POLITICAL FIELD
ON THE BASIS OF DESCARTES' PHILOSOPHY?
Abel Beserra

235 METAPHYSICS AND MORALITY:
THE FOUNDATIONS OF ACTION ACCORDING
TO DESCARTES' *MORALE PAR PROVISION*
Ezequiel Barros Barbosa de Jesus

265 IS IT POSSIBLE TO USE THE ARGUMENTS OF
THE APPENDIX OF *ETHICS*, BOOK I,
AS A WAY TO TRIUMPH OVER SUPERSTITION?
Lucas André Marques Pereira

BIBLIOGRAPHY

291 MARILENA CHAUÍ'S WORKS ON SPINOZA (1970-2021)
Homero Silveira Santiago

TRANSLATION

305 GOTTFRIED W. LEIBNIZ LETTERS TO PE. DE BOSSES (CARTAS 1-3)
Beatriz Cardoso Silveira
Sacha Zilber Kontic
Tessa Moura Lacerda

339 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651