



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR Prof. Carlos Gilberto Carlotti Jr

VICE-REITOR Profa. Dra. Maria Armanda do Nascimento Arruda

FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

VICE-DIRETORA Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CHEFE Alberto Ribeiro Barros

VICE-CHEFE Alex de Campos Moura

COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Edélcio Gonçalves de Souza

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Profa. Marilena de Souza Chaui

A/C Grupo de Estudos Espinosanos

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo-sp – Brasil

TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431

E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

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

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

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

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

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), Olgaíria 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, Flavio Fontenelle Loque, Ethel Rocha, Carmel Ramos, Rafael Teruel, Rafael dos Santos Monteiro, Paulo Vieira Neto

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	II
ARTIGOS	
A INDIVIDUAÇÃO DAS MERAS ENTELÉQUIAS EM LEIBNIZ Edgar Marques	15
ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: DUAS ORDENS DE CAUSALIDADE, DEDUÇÃO DOS MODOS FINITOS E A LIBERDADE EM ESPINOSA Giorgio Ferreira	41
O <i>COGITO</i> COMO O ENCONTRO ENTRE PENSAR E SER Marcos Alexandre Borges	75
O ESTADO ENTRE A HISTÓRIA E A ETERNIDADE Albano Pina	99
COMPARAÇÃO DA NOÇÃO DE MORTE ENTRE SPINOZA E FILÓSOFOS JUDEUS Nei Ricardo de Souza	127
CETICISMO ACADÊMICO NAS <i>RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT</i> (I, II, III, VIII E XII), DE DESCARTES Marcelo Fonseca de Oliveira	157
ESPINOSISMO DA FÍSICA DE SCHELLING Mariana Alkimin Rincon	181
UMA LEITURA ESPINOSANA DE <i>A NÁUSEA</i> : A MELANCOLIA DE ROQUENTIN Ágatha Cavallari	209

- 235 A DERRADEIRA PROPOSIÇÃO DA *ÉTICA*
Paulo Vieira Neto
- 259 O CONCEITO DE BEATITUDE EM FICHTE E
ESPINOSA: IMPLICAÇÕES MORAIS E POLÍTICAS
DO IDEALISMO E DO DOGMATISMO
Lucas Damián Scarfia
- 299 INVESTIGAÇÃO POLÍTICA: UMA QUESTÃO DE MÉTODO
Matheus Romero de Moraes

TRADUÇÃO

- 325 EXCERTO DE UMA CARTA ESCRITA DA BATÁVIA NAS ÍNDIAS
ORIENTAIS, DE 27 DE NOVEMBRO DE 1684, EXTRAÍDO DE
UMA CARTA DO SR. FONTENELLE RECEBIDA EM ROTERDÃ
PELO SR. BASNAGE.
Flavio Fontenelle Loque

RESENHAS

- 337 RESENHA DO LIVRO *DE CERA À CARNE*, DE JOSÉ MARCELO
RAMOS SIVIERO
Silvana de Souza Ramos
- 341 UMA RESENHA DE *PIETER BRUEGEL: LE TABLEAU OU LA SPHÈRE
INFINIE – POUR UNE RÉFORME THÉOLOGICO-POLITIQUE
DE L'ENTENDEMENT*, DE LAURENT BOVE
Bernardo Bianchi
- 351 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos Cadernos Espinosanos traz três trabalhos apresentados na Jornada Espinosana ocorrida na Universidade de São Paulo, em Junho de 2022: uma reflexão sobre o significado da última proposição da *Ética*, um ensaio sobre o método no *Tratado Político* e uma discussão sobre as implicações políticas e morais das metafísicas de Fichte e Espinosa.

Ainda sobre o filósofo que dá nome a nossa publicação, o número traz um artigo sobre as complexas relações entre essência e existência, um ensaio sobre as condições de possibilidade da continuação indefinida de um Estado e uma comparação da concepção espinosana de morte com a tradição judaica. Sobre os desdobramentos posteriores da filosofia espinosana, temos um belo trabalho sobre a filosofia da natureza de Schelling, comparada por este a um “espinosismo da física”, além de um surpreendente ensaio sobre os elementos espinosanos de *A Náusea*, de Sartre.

Além dos trabalhos sobre Espinosa, temos uma densa discussão sobre a individuação das enteléquias em Leibniz, a retomada do debate sobre o tipo de conhecimento implicado no *cogito* de Descartes e, ainda sobre este filósofo, um artigo que levanta os elementos típicos do ceticismo acadêmico nas *Regras para a Direção do Espírito*.

Boa leitura.

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

A INDIVIDUAÇÃO DAS MERAS ENTELÉQUIAS EM LEIBNIZ¹

Edgar Marques²

Professor, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
edgarm@terra.com.br

RESUMO: Analiso e critico neste artigo a solução apresentada por Robert Brandom para o problema por ele formulado acerca do critério de distintividade das percepções presentes nas meras enteléquias. Brandom considera ser problemática a vinculação entre distinção e consciência feita por vários intérpretes de Leibniz com o propósito de dar conta dos diferentes graus de distinção das percepções, pois tal vinculação somente pode ser válida para almas e espíritos, não se aplicando às enteléquias, as quais não são dotadas de nenhum tipo de sciência ou de reflexão. Em função disso, Brandom propõe uma interpretação que não apresentaria essa dificuldade. Segundo essa proposta, uma percepção será tão mais distinta quanto maior for seu domínio expressivo, isto é, seu grau de distinção será determinado pela quantidade de inferências que se deixam realizar a partir dela. Torna-se possível, assim, de acordo com ele a comparação de diferentes percepções e a ordenação delas em uma série que vai das menos distintas às mais distintas tomando como base seus respectivos domínios expressivos. Mostro neste artigo que tanto esse – a meu ver, aparente – problema levantado por Brandom quanto a solução por ele proposta decorrem de uma compreensão parcial e equivocada da teoria leibniziana das mônadas, de tal forma que estaríamos aqui diante de uma solução equivocada para um problema inexistente.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz; mônada; percepção; apercepção; distinção.

1 Agradeço a Karla Chediak pelas discussões da versão anterior deste artigo, que muito contribuíram para que ele chegasse a este formato final. Agradeço também à parecerista (ao parecerista) dos *Cadernos Espinosanos* pela leitura atenta e pelas sugestões de alteração.

2 Pesquisador UERJ/CNPQ.

Leibniz vocaliza no parágrafo 14 da *Monadologia* uma de suas mais agudas discordâncias com a filosofia cartesiana. Lá ele critica os cartesianos por terem identificado percepção com apercepção ou consciência, o que os teria levado a recusar, por um lado, a existência de percepções das quais não nos apercebemos, bem como, por outro, que haja almas que não sejam autoconscientes. A teoria leibniziana da mente irá se caracterizar, em contraposição à concepção cartesiana, precisamente pela afirmação da existência tanto de estados mentais inconscientes quanto de almas que não são dotadas de consciência ou de racionalidade. Essa disjunção é aqui importante, pois, como esclareceremos um pouco melhor mais adiante, a doutrina de Leibniz irá afirmar a existência de três tipos diversos de alma, desempenhando a consciência e a racionalidade papéis distintos nessa diferenciação.

Na arquitetura conceitual da *Monadologia* o parágrafo 14 deve ser compreendido em função de uma importante inflexão começada no parágrafo 8 e que culmina nos parágrafos 14 e 15 com a introdução das noções de percepção e de apetição, respectivamente. No referido parágrafo 8 Leibniz se defronta com uma consequência indesejada que parece se seguir dos 7 parágrafos iniciais do texto, qual seja, a de que as mônadas, por serem metafisicamente simples, não podem ser dotadas de qualidades. Essa presumida implicação aparentemente resulta da tese, sustentada naqueles sete primeiros parágrafos, de que as mônadas têm de ser simples, uma vez que inegavelmente a posse de diferentes propriedades configura, sim, um certo tipo de complexidade, o que convida a considerar a afirmação de tal posse como sendo incompatível com a tese da simplicidade das mônadas. Não é por outra razão que Leibniz começa o parágrafo 8 com a conjunção adversativa “entretanto” (*cependant*) seguida da afirmação de que é preciso que as mônadas possuam algumas qualidades.³ A presença dessa conjunção adversativa imediatamente antes dessa afirmação indica que Leibniz pretende afastar uma consequência que ele julga que alguns de seus leitores poderiam ter extraído da ideia da simplicidade das mônadas,

3 “Entretanto, é preciso que as mônadas tenham algumas qualidades” (LEIBNIZ, 2004, p. 132).

nomeadamente, a de que elas não comportariam nenhuma forma de complexidade, o que afastaria a ideia de elas possuírem qualidades. Os parágrafos 8 e 9 da *Monadologia* têm por objetivo exatamente o de argumentar contra essa, aos olhos de Leibniz, incorreta implicação.

O ponto pivotal reside aqui, a meu ver, em uma certa equivocidade da noção de simplicidade. Na linguagem cotidiana “simples” significa tanto o que é desprovido de qualquer tipo de complexidade quanto o que é desprovido de partes, isto é, o que não é composto. As mônadas são, de acordo com Leibniz, simples no segundo sentido, mas não o são no primeiro. Por um lado, elas são, e têm de ser, unas e simples, mas, por outro, elas possuem, e têm de possuir, uma certa complexidade qualitativa, isto é, elas têm de possuir diferentes qualidades.

São várias as razões que Leibniz elenca em favor dessa tese. Em primeiro lugar, ele afirma que as mônadas nem sequer seriam seres caso fossem absolutamente desprovidas de qualidades.⁴ A ideia subjacente aqui é a de que é inconcebível que algo possa ser ou existir sem possuir absolutamente nenhuma qualidade, quer dizer, que algo possa simplesmente ser sem que haja nenhuma determinação de um modo particular de ser que lhe seja própria. Não é aceitável, então, que acerca de um ente qualquer possamos dizer que ele é sem ao mesmo tempo poder caracterizar de alguma maneira seu modo de ser. Não existe ente que simplesmente seja sem que ele seja de algum modo. É o nada que é desprovido de qualidades, e não os entes. Por essa razão, mônadas têm de possuir qualidades, decorrendo disso a sua complexidade no que diz respeito à posse dessas qualidades.

Em segundo lugar, de acordo com a metafísica leibniziana, somente pode haver múltiplas mônadas caso elas sejam distintas umas das outras. Entretanto, não é possível que haja, de acordo com Leibniz, uma diferença numérica lá onde não subsiste nenhuma diferença qualitativa. Pelo contrário, como o é

4 Ele escreve no parágrafo 8 da *Monadologia*: “Entretanto, é preciso que as mônadas tenham algumas qualidades, caso contrário nem sequer seriam seres” (LEIBNIZ, 2004, p. 132).

sobejamente sabido, Leibniz sustenta que dois entes somente podem ser diferenciados um do outro caso um deles possua ao menos uma propriedade que o outro não possui.⁵ Dessa maneira, se o mundo fosse constituído por mônadas completamente destituídas de qualidades, elas não seriam diferentes mônadas, mas, sim, seriam uma mesma e única mônada, já que não haveria como elas se diferenciarem umas das outras.

Leibniz afirma não apenas que as mônadas possuem múltiplas qualidades, mas considera também que as mônadas sofrem mudanças qualitativas, isto é, que elas perdem certas qualidades e adquirem outras ao longo do tempo. Isso porque, segundo ele, não poderia haver qualquer mudança na esfera fenomenal dos corpos caso não houvesse mudanças qualitativas nas mônadas, uma vez que tudo o que se encontra nos compostos está fundado no que está presente nos simples que eles pressupõem. Essas mudanças, por sua vez, consistem em modificações qualitativas nessas mônadas, isto é, em transições de determinadas propriedades para outras. Mas é claro que isso somente faz sentido caso as mônadas sejam concebidas como sendo qualitativamente complexas e mutáveis. Dado que o que está nos compostos tem de provir unicamente dos simples de cuja agregação eles resultam, então somente pode haver mudanças no mundo físico caso haja mudanças qualitativas das mônadas. Como facilmente constatamos que o mundo que nos cerca encontra-se em um estado de permanente mudança, basta essa constatação para que possamos afirmar que as mônadas são dotadas de qualidades e que elas sofrem alterações ao ganharem ou perderem algumas qualidades.

Estabelecido que as mônadas (a) devem possuir qualidades e (b) que elas se modificam contínua e constantemente, Leibniz se volta para a caracterização da natureza da mônada no que diz respeito à posse dessas qualidades mutáveis. Ele diferencia, no interior das mônadas, o princípio da mudança daquilo que,

5 Trata-se do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, que Leibniz formula no parágrafo 9 da *Monadologia* do seguinte modo: “nunca há na natureza dois seres que sejam perfeitamente iguais um ao outro e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca” (LEIBNIZ, 2004, p. 132).

em virtude da vigência deste princípio, muda. Esse princípio tem de ser interno à própria mônada, pois, conforme o que é ensinado no parágrafo 7 da *Monadologia*, não sendo as mônadas compostas por partes nenhuma mudança nelas pode ser produzida por nenhum agente externo. A metáfora de que mônadas são desprovidas de portas e janelas tem por objetivo sublinhar a tese de que a única relação real que as mônadas entretêm com algo delas distinto consiste na sua criação por Deus. Tudo o que a elas ocorre posteriormente se resume a um desdobramento da sua própria essência, nada devendo a outros entes ou substâncias. Sendo assim, esse princípio somente pode ser interno à própria mônada, expressando, em última instância, uma espécie de lei ou ordem da série de suas modificações, uma vez que deve haver sempre uma razão para a ocorrência de uma determinada mudança, devendo, no caso das mudanças monádicas, essa razão residir na mônada mesma.

Além desse princípio de mudança deve haver, contudo, também alguma coisa que muda e que deve consistir em um outro tipo de estado interno. A característica principal desses estados internos às mônadas é serem eles de natureza eminentemente representacional, isto é, consistirem em expressarem o mundo exterior à mônada. É esse o sentido da afirmação com que Leibniz principia o parágrafo 14 da *Monadologia*. Lá ele diz que chamará de percepção o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na substância simples que consiste em uma unidade. Uma percepção é, assim, como uma expressão do mundo na mônada. No parágrafo 2 dos *Princípios da Natureza e da Graça* ele é ainda mais claro e afirma consistirem as percepções em representações do que é composto ou do que é externo.

Nesse ponto é possível e é esclarecedor estabelecer um primeiro contraste com o pensamento cartesiano no que respeita à teoria da mente. Para Descartes o pensamento consiste no atributo essencial do cogito, de tal forma que este acaba por se descobrir como sendo uma substância pensante. Nas definições do pensamento presentes tanto na demonstração geométrica ao final das *Respostas às Segundas Objeções* quanto na proposição 9 da parte 1 dos *Princípios de Filosofia*, Descartes caracteriza o pensamento como sendo tudo aquilo que ocorre em nós e do qual somos imediatamente conscientes simplesmente pela

sua ocorrência. Desse modo, em todo ato de pensamento temos acesso imediato ao seu conteúdo intencional e nos tornamos dele cientes. Mas não apenas isso. Todo ato de pensamento é por nós percebido como consistindo em um ato de pensamento, o que faz com que, ao pensarmos, tornemo-nos conscientes não somente do que pensamos, mas também de que pensamos, isto é, de que somos nós o sujeito do ato de pensamento a cujo conteúdo acedemos direta e imediatamente simplesmente ao entreter esse estado interno. Com isso, em Descartes, todo ato de pensamento envolve tanto consciência do conteúdo do ato quanto consciência de si mesmo.

É precisamente esse vínculo interno entre pensamento (percepção, no vocabulário de Leibniz), consciência e consciência de si (apercepção, nos termos leibnizianos) que Leibniz julga ser equivocado no cartesianismo. Para ele as percepções não precisam ser necessariamente acompanhadas da consciência de seu conteúdo ou da autoconsciência, podendo, ao contrário, haver percepções desprovidas desses dois tipos de consciência. Leibniz considera que a afirmação de Descartes de que unicamente os seres humanos, por serem dotados de razão e autoconsciência, possuem almas, tem por base exatamente esse nexó intrínseco estabelecido por ele entre as percepções e a consciência do mundo e a consciência de si.

A recusa a considerar haver tal nexó permite a Leibniz distinguir TRÊS tipos de estados mentais ou representações: (a) as meras PERCEPÇÕES, que são estados passageiros que envolvem e representam o composto no simples; (b) as SENSACIONES, que se formam quando certas impressões são mais distintas e ganham relevo, destacando-se das demais impressões e passando, em função disso, a ser acompanhadas pela memória; (c) as APERCEPÇÕES, que envolvem um ato reflexivo por meio do qual o sujeito se volta sobre si mesmo e ganha consciência de seus próprios estados internos enquanto seus. A tipologização das mônadas tem por base a posse desses três tipos de representação. Elas se dividem em: ENTELÉQUIAS, que possuem unicamente meras percepções e apetites; ALMAS, que, além de percepções e apetites, possuem também sensações; e, finalmente, MENTES ou ESPÍRITOS, que, além de percepções, apetites e sensações, possuem também apercepções, isto é, possuem uma consciência

reflexiva acerca das próprias percepções, apetites e sensações. A reflexividade característica dos espíritos é que possibilita que esses realizem a operação cognitiva da abstração e que conheçam as verdades necessárias.

Assim, enquanto para Descartes tudo o que pertence ao mental possui o traço da autoconsciência, para Leibniz a qualidade que faz com que um estado seja mental é sua natureza representacional, não sendo necessário que um estado interno envolva a autoconsciência para que ele seja uma representação. Esse desacordo com Descartes possibilita a Leibniz afirmar a existência tanto de estados mentais inconscientes quanto de almas desprovidas de consciência, o que seria inadmissível no interior da metafísica cartesiana.

Não é, contudo, a concepção de que há percepções e mônadas inconscientes a tese mais própria e característica da metafísica leibniziana no que respeita ao estatuto e natureza das mentes. Essa consiste, a meu ver, na afirmação de que cada mônada expressa através de suas percepções tudo o que ocorre no universo como um todo. De acordo com Leibniz, cada mônada está sempre ligada a um corpo, o qual ela expressa e representa por meio de suas percepções. Uma vez que, no plano físico, em função da plenitude do mundo, tudo está ligado entre si, cada corpo expressa em suas modificações todas as modificações de todos os corpos que compõem o universo. Desse modo, cada mônada, ao expressar o corpo ao qual está ligada, expressa a totalidade do universo. Nas palavras de Leibniz:

ela [cada mônada criada] representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja enteléquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar este corpo de maneira particular (LEIBNIZ, 2004, p. 143).

Segue-se dessa afirmação que todas as mônadas possuem, em última instância, o mesmo conteúdo representacional, pois todas as mônadas são como

que espelhos vivos⁶, que refletem o universo em sua totalidade. Mas essa consequência é embaraçosa para Leibniz, uma vez que, por serem imateriais e incorpóreas as mônadas não possuem massa nem ocupam uma posição no espaço, somente podendo se diferenciar umas das outras pelos seus estados internos. Dado que tais estados consistem, como vimos, em estados representacionais e como a identidade de representações é normalmente fornecida pelo conteúdo que elas veiculam, então torna-se um problema fundamentar a possibilidade de individuação das mônadas, pois a tese de que todas elas representam exatamente o mesmo – a saber, o universo com um todo – parece implicar que não é possível diferenciá-las umas das outras, havendo assim uma única mônada criada, e não infinitas mônadas.

Leibniz encontra uma saída extremamente astuta para essa dificuldade: ele afirma que todas as mônadas representam o mesmo, mas não do mesmo modo. As mônadas podem ser individuadas e distinguidas umas das outras em função de possuírem percepções que apresentam diferentes graus de distinção/confusão. Dessa maneira, ainda que todas as mônadas expressem igualmente o mundo em seu todo, as mônadas se deixam individuar e se distinguir umas das outras por possuírem percepções diversamente distintas ou diversamente confusas. Essa ligação aos seus respectivos corpos próprios, que é o que possibilita que as mônadas expressem o mundo, é também a fonte dos graus diversos de distinção e confusão de suas percepções. Isso se dá porque todo corpo tem de necessariamente assumir uma posição na extensão, o que implica que todos os outros corpos estejam situados a diferentes distâncias em uma malha espaço-temporal que se distende a partir do ponto ocupado por esse corpo. Assim, obrigatoriamente alguns corpos estarão mais próximos desse corpo, enquanto outros estarão mais distantes. Leibniz considera que as modificações presentes nos corpos expressam ou registram de maneira mais nítida o que ocorre nas suas imediações e de maneira menos nítida e mais confusa aquilo que ocorre mais distante deles. Uma mônada, ao expressar o corpo ao qual ela está liga-

6 Essa imagem é utilizada por Leibniz em diversos textos, dentre os quais podemos destacar os *Princípios da Natureza e da Graça* (§3) e o *Discurso de Metafísica* (§9).

da, formará, dessa maneira, percepções mais distintas daquilo que se encontra nas cercanias desse corpo e percepções mais confusas do que se encontra dele distante.

A estratégia leibniziana deve ser reconstruída, então, de acordo com minha interpretação, como consistindo simplesmente na atribuição às mônadas de uma certa posição na extensão com o fim de, por um lado, garantir que elas representem, por meio de suas modificações internas, tudo o que existe no universo e, por outro, assegurar que essas representações sejam necessariamente parciais por expressarem uma perspectiva específica, que, como tal, ilumina alguns aspectos das coisas às quais faz referência enquanto forçosamente obscurece outros.

Na medida em que todas as mônadas criadas expressam a totalidade de um mesmo universo, podemos considerar que, tomados em conjunto, os estados internos de uma determinada mônada possuem o mesmo conteúdo intencional ou representacional que aquele presente em cada uma das outras infinitas mônadas. Sendo assim, não haveria como diferenciar as mônadas umas das outras em função do conteúdo de suas percepções. O único modo de preservar essa identidade referencial – todas as mônadas expressam a totalidade dos fenômenos do universo – salvaguardando, contudo, a individualidade de cada mônada consiste em considerar que a diferenciação entre elas – e, consequentemente, a individuação de cada uma delas – terá sua origem precisamente na diversidade dos pontos de vista assumidos. Isso significa que é a ligação a um corpo determinado, isto é, a um corpo que ocupa uma determinada posição no sistema extenso-temporal, que garante a discernibilidade das mônadas umas das outras com base na diversidade de suas representações internas, apesar dessas representações expressarem todas elas o universo em sua totalidade. Dessa maneira, sem a ligação aos corpos as mônadas não poderiam ser diferenciadas umas das outras nem individuadas.⁷

7 Leibniz expressa essa concepção com clareza no parágrafo 60 da *Monadologia*: “Deus, ao regular o todo, considerou cada parte e particularmente cada mônada; cuja natureza sendo representativa não poderia ser limitada por coisa alguma a representar só uma parte

As noções de distinção/confusão desempenham, assim, um papel central não apenas na epistemologia leibniziana, mas igualmente em sua metafísica, pois é apenas através do apelo aos diferentes graus de distinção/confusão presentes nas diversas percepções das mônadas que se torna possível que as mônadas criadas possam ser individuadas e diferenciadas umas das outras. Desse modo, dizer que as diversas mônadas constituem diferentes perspectivas ou pontos de vista acerca do mundo não significa, na filosofia de Leibniz, nada além do que afirmar que as percepções das diferentes mônadas são distintas/confusas de modos dessemelhantes, quer dizer, que elas apresentam graus desiguais de distinção/confusão. É imprescindível, então, que se determine de maneira precisa quais são as bases sobre as quais se apoia a distribuição das percepções em um gradiente de percepções mais ou menos distintas.

Na literatura mais recente acerca do pensamento de Leibniz há uma viva discussão acerca desse tópico. No que segue vou reconstruir em traços largos essa discussão, mostrando em seguida por que considero que ela se apoia em uma compreensão algo equivocada da doutrina leibniziana.

A interpretação mais natural da concepção leibniziana de distinção repousa sobre o estabelecimento de um vínculo interno entre essa noção e a de consciência. Dessa forma, o esclarecimento da subsistência de graus diversos de distinção estaria associado à aceitação de que há diferentes graus em que as mônadas podem ser conscientes de suas percepções, variando desde as situações em que elas não registram de nenhuma forma seus estados internos até aquelas em que os conteúdos desses estados são a elas totalmente presentes. Seríamos levados, assim, a chamar as percepções conscientes de distintas e as inconscientes de confusas, elucidando, portanto, a noção de distinção através do apelo às noções de consciência e de registro.

das coisas, ainda que seja verdade que essa representação seja confusa quanto ao detalhe de todo o universo e distinta em apenas uma pequena parte das coisas (...) Não é no objeto, mas na modificação do objeto do conhecimento que as mônadas são limitadas. Todas elas tendem confusamente ao infinito, ao todo; mas são limitadas e distinguem-se pelos graus das percepções distintas” (LEIBNIZ, 2004, p. 142).

Furth é um bom exemplo dessa interpretação, chegando mesmo a identificar distinção e grau de consciência: “parece que a diversidade numérica de mônadas harmônicas somente pode residir em diferenças na clareza ou grau de consciência com as quais elas experienciam porções variadas de seu(s) universo(s); se o discurso de Leibniz acerca da perspectiva chega a algo, é a isso que ele chega” (FURTH, 1972, p. 129).

Parkinson parece compartilhar dessa interpretação quando ele afirma que

cada substância expressa todo o universo ao percebê-lo (...) mas é óbvio que em qualquer tempo dado uma tal alma não se dá conta de tudo o que ocorre no universo. Leibniz coloca isso ao dizer que embora a alma humana perceba todo o universo, as percepções que ela (e, efetivamente, toda substância criada) possui são confusas (PARKINSON, 1982, p. 6).

Dessa maneira, segundo Parkinson, a atribuição de confusão a certas percepções corresponde à afirmação de que as mônadas das quais essas percepções são estados internos não possuem consciência do conteúdo representacional expresso por esses estados, logo quanto mais diminuta for a consciência acerca do conteúdo que uma percepção nela presente expressa tanto mais confusa será essa percepção. Sendo assim, os conceitos de confusão e de distinção não dizem respeito a traços característicos próprios às percepções tomadas em si mesmas, sendo, ao contrário, relativos ao modo como as mônadas às quais elas inerem registram o conteúdo representacional por elas veiculado.

McRae é mais um intérprete que julga ser essa a interpretação adequada do pensamento de Leibniz. Ele afirma:

a diferença entre percepções distintas e confusas corresponde exatamente àquela entre percepções das quais somos conscientes ou das quais nos apercebemos e aquelas das quais não somos conscientes ou que não são aperceptíveis. Ela corresponde àquela entre percepções sensíveis e insensíveis (MCRAE, 1976, p. 36).

Para ele, o grau de distinção/confusão das percepções está, portanto, internamente associado a quão sensíveis ou insensíveis as mônadas são às informações acerca do universo que essas percepções veiculam. O ponto central na determinação do grau de distinção de uma percepção diz respeito, então, a quanto do conteúdo representacional que essa percepção porta é, por assim dizer, acessado pela mônada na qual essa percepção se encontra.⁸

Apesar dessa interpretação ser *prima facie* plausível, ela apresenta, contudo, uma dificuldade concernente à individuação das enteléquias. Essa dificuldade foi levantada inicialmente por Robert Brandom (1981), em seu artigo sobre graus de percepção em Leibniz. O ponto de Brandom é que essa vinculação entre distinção e consciência somente pode ser válida em relação às almas e aos espíritos, que são dotados, respectivamente, de sensações e de apercepções, e não apenas de meras percepções, não se aplicando às enteléquias, as quais não são dotadas de nenhum tipo de senciência ou de reflexão. Dessa maneira, na medida em que as enteléquias não possuem, em função da baixa complexidade estrutural dos corpos aos quais elas estão ligadas, capacidade de acessar ou registrar o conteúdo representacional constitutivo de suas percepções, não parece ser razoável que se busque explicar os diferentes graus de distinção ou de obscuridade de suas meras percepções através do recurso à diversidade dos graus de consciência desses conteúdos.

A dificuldade levantada por Brandom relativa à vinculação entre distinção e consciência diz respeito, assim, ao fato dessa interpretação de Leibniz apelar a diferentes graus de consciência para esclarecer a gradação de distinção/obscuridade no interior do conjunto das percepções que inerem às enteléquias, ainda que essas sejam caracterizadas como mônadas desprovidas de qualquer tipo de consciência. O problema é que, não sendo as enteléquias sencientes,

8 Retomo nos parágrafos que se seguem, com algumas pequenas modificações, minha apresentação das concepções de Robert Brandom e Margaret Wilson presentes em meu artigo (MARQUES, 2019, pp. 41-62). Gostaria de ressaltar, entretanto, que minha posição acerca desse tópico sofreu fortes alterações desde então, o que pode ser constatado com a leitura do presente artigo.

esse recurso à noção de senciência ou de registro interno para diferenciar os graus de distinção/obscuridade das percepções parece totalmente inaplicável e fora de lugar. Além disso, dessa dificuldade se seguiria uma ainda maior. Dado que as mônadas se diferenciam umas das outras e se individualizam em função dos diferentes graus de distinção e de obscuridade de seus estados internos representacionais, a adoção da tese da vinculação entre distinção e consciência teria como indesejada e inaceitável consequência a impossibilidade de individuação das enteléquias.

É exatamente por divisar essa dificuldade e para evitá-la que Brandom propõe em seu artigo uma abordagem completamente distinta desse tema. Brandom sugere que tomemos a natureza representativa da percepção em Leibniz como consistindo em um tipo de potencial de inferências. De acordo com ele, o que caracteriza uma percepção é que da sua ocorrência em uma dada mônada pode ser inferida a ocorrência de determinados modos ou acidentes relativos à própria mônada ou a outras mônadas. A amplitude do conjunto de inferências que se deixam extrair de uma certa percepção constitui, na terminologia de Brandom, o domínio expressivo – *expressive range* – próprio dessa percepção.

Nos diferentes momentos do tempo as mônadas se encontram, segundo Brandom, em estados perceptivos constituídos por múltiplas percepções. E é nessa ideia de que várias percepções compõem um estado perceptivo que se encontra a chave para a elucidação que ele fornece tanto da natureza da distinção/confusão quanto dos princípios de individuação das mônadas.

De acordo com essa concepção, uma percepção será tão mais distinta quanto maior for seu domínio expressivo, isto é, seu grau de distinção será determinado pela quantidade de inferências que se deixam realizar a partir dela. Torna-se possível, assim, a comparação de diferentes percepções e a ordenação delas em uma série que vai das menos distintas às mais distintas, tomando como base seus respectivos domínios expressivos.

Brandom pede que consideremos, por exemplo, três diferentes percepções – P₁, P₂ e P₃ – de um mesmo objeto físico. P₁ o representa como vermelho, P₂ como cúbico e P₃ como sendo vermelho e cúbico. Uma vez que de p₃ pode-se inferir que o objeto em questão é vermelho e que é cúbico, P₃ é, de acordo com

esse critério, mais distinto e menos confuso do que P_1 e P_2 , as quais possibilitam que se infira apenas, respectivamente, que o objeto é vermelho e que ele é cúbico. Partindo unicamente de P_1 não seria possível distinguir esse objeto de uma esfera vermelha. Da mesma forma, a partir de P_2 não se poderia diferenciá-lo de um cubo azul. Unicamente P_3 possibilitaria que, com base nas percepções dessas mônadas, fossem discernidos uns dos outros o cubo vermelho, a esfera vermelha e o cubo azul. Por essa razão P_3 seria mais distinto que P_2 e P_1 .

Os estados perceptivos em que as mônadas se encontram a cada momento expressam, de acordo com uma das mais características teses da metafísica leibniziana, a totalidade do universo, vale dizer, eles expressam todas as modificações de todas as mônadas. Essa interexpressividade mútua tem como base a harmonia preestabelecida entre todas as mônadas que compõem o mundo, e é isso que possibilita identificar os conteúdos de seus estados internos com seu poder de inferência. Nas palavras de Brandom:

uma percepção provê sua mônada de informação acerca do resto do mundo apenas na medida em que a harmonia preestabelecida fornece princípios (leis da natureza) que permitem inferências da ocorrência dessa percepção particular, em vez de alguma outra possível, a conclusões acerca de fatos exteriores à mônada (BRANDOM, 1981, p. 462).

Uma vez que as mônadas não se deixam diferenciar umas das outras em função daquilo que elas representam, a saber, o universo como um todo, elas se individualizam em função do modo como o conteúdo intencional relativo ao todo do universo se distribui entre as diversas percepções que constituem seus estados perceptivos. Assim, retomando o exemplo acima, uma mônada A com a percepção P_3 seria diferente de uma mônada B com as percepções P_1 e P_2 , ainda que os conteúdos de P_1 e P_2 associados correspondam ao conteúdo de P_3 . Com isso, torna-se possível individualizar as mônadas A e B ainda que o conteúdo expressivo total delas coincida. A diferença entre elas, e que possibilita que elas sejam indivíduos distintos um do outro, está relacionada, então, ao fato de elas

possuírem percepções com diferentes domínios expressivos. No caso em tela, a mônada A possui a percepção P₃, que é a mais distinta das três por possuir um maior poder inferencial, enquanto a mônada B possui as percepções comparativamente mais confusas P₁ e P₂. Desse modo, tomando como base unicamente essas três percepções, podemos diferenciar as mônadas A e B uma da outra e considerar a mônada A como sendo mais perfeita que a B, pois ela possui uma percepção mais distinta do que aquelas presentes nessa última.

Margaret Wilson (1999) identifica, a meu ver acertadamente, duas noções como sendo centrais nessa interpretação de Brandom: as de dedutibilidade externa, por um lado, e a de acessibilidade interna ao conteúdo ou intencionalidade interna, por outro. A seguinte passagem ilustra bem o compromisso de Brandom com essas duas noções:

para a mônada, seu mundo é um mundo de atributos físicos, perceptíveis. O fenomenalismo de Leibniz acarreta que as relações dedutivas entre percepções implicadas pela harmonia preestabelecida são refletidas pelas relações dedutivas entre essas percepções e propriedades das coisas fenomenais que aparecem para a mônada perceptiva como seus objetos (BRANDOM, 1981, p. 462).

O que Brandom parece sustentar é que, uma vez que as percepções são representações, seu conteúdo deve ser acessível ao sujeito ao qual esse estado representacional inere, sendo individuado pelos seus diferenciados domínios expressivos próprios a cada uma delas. É a pressuposição tácita dessa acessibilidade interna que possibilita a Brandom dizer, por exemplo, que as percepções fornecem às mônadas que as possuem informações acerca do mundo ou que essas mônadas experienciam o mundo por meio de suas percepções. Contudo, a adoção da ideia de acessibilidade interna padece de um problema capital no que diz respeito à questão que ora discutimos: ela não pode ser aplicada sem mais às puras enteléquias, isto é, às mônadas que possuem unicamente meras percepções e que não são, portanto, nem sencientes nem racionais. As enteléquias caracterizam-se exatamente por não registrarem o conteúdo das

próprias percepções, não possuindo, assim, esses conteúdos nenhuma dimensão fenomenal, quer dizer, esses conteúdos não são vivenciados de nenhuma maneira pela mônada que os porta. Não há nas puras enteléquias, por assim dizer, nenhum acesso interno aos conteúdos de suas percepções, não sendo razoável, portanto, que se apele à noção de acessibilidade interna para dar conta dos critérios de distinção que sejam válidos para os três tipos de percepções monádicas.

Eu gostaria de pontuar aqui que a adoção da parte de Brandom da ideia de acessibilidade interna ao conteúdo é, para dizer o mínimo, inusitada, uma vez que foi precisamente levando em conta a natureza própria das enteléquias que ele recusou o vínculo interno entre distinção e consciência proposto por intérpretes clássicos como Furth, Parkinson e McRae. A impressão que fica é a de que ele deixou entrar pela janela o demônio que havia expulsado pela porta.

No entanto, seria, a meu ver, equivocada rejeitar a interpretação de Brandom simplesmente em função de seu compromisso com a tese de uma acessibilidade interna aos conteúdos das percepções, uma vez que a segunda noção, a saber, a de dedutibilidade externa parece independê-la conceitualmente da primeira. Assim, a rejeição da primeira tese não acarreta a recusa da segunda.

Mas essa segunda tese se defronta com suas próprias dificuldades.

Em primeiro lugar, como bem o sublinha Margaret Wilson (1999, p. 340), ela depende da consideração de que um estado perceptivo em que uma mônada se encontra seja constituído por diversas percepções coocorrentes. Uma questão que se coloca aqui é a de como seria possível a individuação de percepções coocorrentes em meras enteléquias, isto é, em mônadas totalmente desprovidas quer de consciência fenomenal ou senciente quer de consciência reflexiva. Em mônadas conscientes podemos apelar para suas vivências sensoriais ou para os modos pelos quais elas se apercebem reflexivamente de suas percepções para diferenciar, no interior de um estado perceptivo, umas das outras as diversas percepções que o compõem. O problema aqui é o de estabelecer como essas percepções podem ser individuadas nas meras enteléquias, uma vez que as percepções, por um lado, não são estados físicos e, por outro, não se deixam acessar internamente pela mônada à qual elas inerem. Podemos

formular essa dificuldade através da seguinte questão: o que justifica a introdução da ideia de percepções coocorrentes em meras enteléquias, na medida em que essa ideia exige um critério não fornecido de individuação das percepções? Sem um tal critério, o que nos dá o direito de afirmar que há diversas percepções coocorrentes com conteúdos distintos e não apenas uma única percepção que engloba em si todos esses conteúdos?

O problema é que no caso dessa segunda alternativa não teríamos mais como diferenciar as meras enteléquias umas das outras. Resolveríamos a questão da individuação das enteléquias às custas da criação do enigma da individuação das meras percepções.

Outra – e ainda mais grave – dificuldade está relacionada à ideia mesma de se tomar o potencial inferencial das percepções como critério para determinação de seus respectivos graus de distinção/confusão e, conseqüentemente, como princípio de individuação dessas mônadas desprovidas de consciência fenomenal e reflexiva. O ponto duvidoso aqui está ligado ao fato de as meras enteléquias não possuírem, como vimos, nenhuma capacidade de registrar, dar-se conta ou acessar os conteúdos de suas próprias percepções, o que faz com que seja absurdo considerar que caiba a elas a determinação das inferências que se seguem dos conteúdos de suas percepções. É preciso, então, que recorramos à noção de uma mente externa a essas mônadas e que possa deduzir dessas percepções estados de outras mônadas. O candidato natural a desempenhar esse papel no sistema leibniziano é obviamente o entendimento divino. Isso significa que a individuação das meras enteléquias repousaria de alguma maneira sobre a cognição divina, sendo, assim, de alguma forma, a individuação de cada enteléquia dependente do modo como ela é pensada por essa mente externa, e não do modo como ela é nela mesma e por si mesma.

A grande dificuldade aqui é que, na metafísica leibniziana, a contraposição entre entes reais e fenômenos repousa exatamente no fato de esses últimos não serem unos por si, consistindo sua unidade – e, portanto, sua realidade – em um certo modo de serem percebidos ou concebidos. Assim, um arco-íris, por exemplo, não é uno em si mesmo, uma vez que ele consiste, em última instância, em múltiplas gotas d'água sendo atravessadas por raios de luz, deri-

vando-se sua unidade do fato de essa multiplicidade ser percebida por uma mente como constituindo uma unidade. Fenômenos não podem ser, assim, de acordo com Leibniz, entes reais ou substanciais, pois além de dependerem de Deus para existir eles também têm sua unidade dependente do modo de ser pensado por uma mente externa. Ser um fenômeno é, então, um modo de ser derivado, e não um modo de ser fundamental, uma vez que um fenômeno é unicamente na medida em que ele é pensado por uma mente dele distinta. O incontornável apelo a uma mente externa – ainda que seja a mente divina – no caso da determinação do domínio expressivo das percepções das puras enteléquias traz, então, consigo o espinhoso problema de fenomenalização dessas enteléquias, as quais, entretanto, como dito expressamente por Leibniz, são substâncias.

As duas noções basilares que constituem a concepção de Brandom – a saber, dedutibilidade externa e acessibilidade interna – são, assim, usando uma linguagem suave, dificilmente aplicáveis às meras percepções presentes nas enteléquias, não consistindo a interpretação de Brandom, portanto, em uma resposta viável para a questão da determinação do critério de distintividade das puras percepções presentes nas meras enteléquias.

Não julgo, contudo, que o fracasso de Brandom seja de alguma maneira catastrófico, pois suspeito que, no final das contas, ele apenas fornece uma resposta equivocada para um problema inexistente. Vamos agora ao meu ponto.

Brandom critica, como vimos acima, a concepção compartilhada, dentre outros, por Furth, Parkinson e McRae, segundo a qual os graus diversos de distinção das percepções estão vinculados aos diferentes graus de consciência que as mônadas possuem dessas percepções, contemplando um gradiente que vai desde um estado de ausência de registro do conteúdo dessas percepções até o estado do pleno acesso a tais conteúdos. Brandom argumenta que, sendo as enteléquias exatamente caracterizadas pela completa falta de consciência, não seria possível fundamentar a diferença dos graus de distinção de suas percepções através do apelo à noção de consciência.

Creio que Brandom vê aqui uma dificuldade inexistente em função de uma compreensão da parte dele por demais simplificadora e algo equivocada

da doutrina leibniziana das mônadas. Brandom, assim como a imensa maioria dos intérpretes da filosofia de Leibniz, não retira, a meu ver, todas as implicações relativas ao modo como Leibniz caracteriza os três tipos de mônadas que ele afirma haver.

A classificação das mônadas em enteléquias, almas e espíritos repousa sobre as diferentes capacidades a elas atribuídas em função dos tipos de estados internos nelas presentes. Como vimos, as enteléquias, apesar de possuírem estados internos de natureza representacional, são incapazes de acessar e registrar o conteúdo desses estados. Já as almas possuem percepções de cujos conteúdos elas podem se dar conta, preservando-os de alguma maneira na memória, o que – tal como Leibniz o afirma no parágrafo 26 da *Monadologia* – as torna capazes de consecução, uma espécie de proto-raciocínio que consiste na conexão entre ideias com base na experiência. Os espíritos, por sua vez, são dotados da capacidade de refletirem sobre si mesmos, o que os habilita a pensar no eu, na substância, no simples, no composto, no imaterial e a conhecer as verdades necessárias.

Essa divisão tripartite dos tipos de mônadas não se deixa capturar de maneira apropriada através da mera contraposição entre consciência de um lado e inconsciência do outro, pois a caracterização das almas e dos espíritos envolve a atribuição a esses dois tipos de mônadas de duas formas diferentes de consciência, respectivamente. Enquanto as almas possuem uma consciência que envolve o acesso ao conteúdo representacional de suas percepções, podendo, por isso, ser batizada de consciência do mundo, dado que, de acordo com Leibniz, as percepções expressam ou representam o mundo exterior, os espíritos são dotados também de um outro tipo de consciência, a saber, de uma consciência reflexiva, a qual consiste em um voltar-se sobre si mesmo como objeto temático de pensamento. Essa consciência própria dos espíritos consiste, assim, na autoconsciência, isto é, na capacidade de tomar a si mesmo como objeto de representação, tornando-se, assim, capaz de pensar a si mesmo.

Possuindo, em Leibniz, a consciência de si e a consciência do mundo objetos distintos, a saber, respectivamente, o eu e o mundo, há entre elas, por esse motivo, uma diferença de natureza, e não uma diferença de grau. Isso implica

considerar que a consciência de si não emerge a partir de algum tipo de intensificação da consciência do mundo, não havendo, dessa maneira, nenhum processo natural por meio do qual almas tornem-se espíritos.

Uma vez que, de acordo com a doutrina leibniziana, as mônadas existem sempre ligadas a corpos, formando seres vivos, torna-se uma questão para Leibniz a determinação de quando e como surgem as almas racionais próprias aos seres humanos. No parágrafo 91 de seus *Ensaio de Teodiceia*, ele rejeita a ideia de que as almas racionais sejam criadas por Deus no momento da concepção ou do nascimento e formula a sua concepção do seguinte modo:

eu acreditaria que as almas que um dia serão almas humanas, assim como as das outras espécies, estiveram nas sementes e nos ancestrais até Adão, e existiram, conseqüentemente, desde o início das coisas, sempre em uma espécie de corpo organizado. (...) Mas ainda me parece conveniente por diversas razões que [essas sementes] não existissem então, a não ser em almas sensitivas ou animais, dotadas de percepção e de sensação, mas destituídas de razão; e que elas permaneceram nesse estado até o tempo da geração do homem a quem elas deviam pertencer, mas que nesse momento elas receberam a razão; quer houvesse um meio natural de elevar uma alma sensitiva à condição de alma racional (o que eu tenho dificuldade de conceber), quer Deus tenha dado razão a essa alma mediante uma operação particular, ou se você quiser, mediante uma espécie de *transcrição*. O que é ainda mais fácil de ser admitida [do] que muitas outras operações imediatas de Deus sobre nossas almas que a revelação ensina (LEIBNIZ, 2013, pp. 190-1).

Leibniz afasta, assim, caracterizando-a como “difícil de se conceber”, a ideia de que a racionalidade possa emergir em almas sensitivas ou animais por meio de processos naturais. A emergência da racionalidade deve, de acordo com ele, ser fruto de uma ação divina através da qual a alma passa a ter uma característica que não possuía antes sem que essa característica decorra de nenhuma das outras anteriormente possuídas. Trata-se, como Leibniz mesmo o diz, de uma espécie de transcrição. Isso se dá, a meu ver, porque ele sustenta haver uma diferença de natureza – e não apenas de grau – entre a alma racional e a alma

animal, contrariamente ao que ocorre, de acordo com seu sistema, entre a alma animal e a alma sensitiva.

No parágrafo 35 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz introduz uma metáfora que talvez nos ajude a esclarecer um pouco melhor esse ponto. O objetivo do parágrafo 35 é claramente o de sublinhar a radical diferença existente entre os espíritos, por um lado, e as outras almas ou formas substanciais, por outro. Escreve Leibniz:

[...] consistindo toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias apenas em exprimir Deus e o universo (...) não cabe duvidar de que as substâncias que o exprimem, com o conhecimento daquilo que fazem e que são capazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, não o exprimam incomparavelmente melhor do que essas naturezas, que são ou brutas e incapazes de conhecer verdades, ou completamente destituídas de sensação e de conhecimento. A diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê (LEIBNIZ, 2004, pp. 74-5).

O significado dessa metáfora é transparente: os espíritos, por serem dotados de razão e, portanto, de capacidade reflexiva, são como aquele que vê, isto é, possuem a aptidão de dar-se conta e de compreender os conteúdos que constituem suas percepções, enquanto “as outras almas destituídas de sensação e de conhecimento” são como o espelho, quer dizer, elas possuem percepções que expressam o universo, mas não se assenhoram de seu conteúdo.

Esse abismo que separa os espíritos das demais mônadas é ainda acentuado por Leibniz nos parágrafos de 83 a 86 da *Monadologia*, onde ele afirma que enquanto as almas em geral são espelhos vivos do universo das criaturas, os espíritos, por seu turno, são, além disso, imagens do próprio Deus, sendo capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar a Deus através de esboços arquitetônicos, o que os torna algo como pequenas divindades. Por essa razão, enquanto Deus tem para com as demais mônadas a mesma relação que um inventor tem para com suas máquinas, no caso dos espíritos Deus se relaciona

com eles como um príncipe se relaciona com seus súditos ou um pai com seus filhos, formando com esses uma sociedade moral, um mundo moral no interior do mundo natural.

Sendo assim, contrariamente ao que poderia sugerir o princípio leibniziano da continuidade, para Leibniz a razão não se encontra presente em graus menores ou mesmo infinitesimais nas mônadas animais nem nas meras enteléquias. Na verdade, segundo a doutrina leibniziana, as mônadas desses dois tipos não são dotadas de razão em nenhum grau. O que não significa, contudo, e esse é o ponto importante para mim aqui, que elas não sejam dotadas de consciência. Leibniz diferencia em seu sistema – ainda que não nominalmente – entre uma consciência do mundo e a consciência de si (ou consciência reflexiva, ou razão). A consciência de si está presente unicamente nos espíritos, não se encontrando em nenhum grau nas demais mônadas. Já a consciência do mundo possui uma natureza gradativa e acompanha, ainda que em graus infinitesimais, todas as percepções.

Que essa é a posição de Leibniz fica claro pelo papel desempenhado pela noção das pequenas percepções⁹ em seu sistema. Leibniz, como todos devem se recordar, introduz essa noção para dar conta do fato de que muitas das sensações que registramos parecem ser o produto da associação de infinitas outras sensações, as quais, paradoxalmente, não são elas mesmas por nós registradas. Quando ouvimos, usando o repisado exemplo de Leibniz, o barulho de uma onda do mar quebrando, esse som ouvido resulta do som produzido pela queda de cada uma das milhões de gotas de água que constituem a onda que se quebra. A sensação auditiva produzida pelo quebrar da onda é, dessa maneira, fruto da combinação dos quase imperceptíveis sons gerados pela queda particular de cada uma dessas gotas, podendo se considerar, então, que essa sensação consciente é produto de infinitas percepções das quais não temos clara consciência, mas que resultam naquela. O acúmulo de pequenas percepções

9 Retomo aqui algumas das considerações que fiz em Marques (2019), mas em sentido oposto do presente naquele outro texto. Divirjo atualmente de várias das afirmações lá presentes e que, por motivos óbvios, não são aqui retomadas.

permite assim que, uma vez ultrapassado um certo limiar, a percepção resultante se destaque e ganhe relevo, chamando a atenção da mônada à qual ela inere e passando a ter seu conteúdo representacional acessado por esta. Quanto maior for o acesso da mônada ao conteúdo das suas percepções, maior será a consciência que a mônada possui delas e mais distintas elas serão. No sentido inverso, quanto menor for o acesso, menor será a consciência que a mônada delas tem e mais confusa será a percepção. Há, assim, um contínuo que vai das pequenas percepções apenas infinitesimalmente conscientes até aquelas das quais a mônada possui plena consciência, coincidindo essa série com uma linha que se pode traçar das percepções quase que completamente confusas até aquelas que são quase que plenamente distintas.

Desse modo, as pequenas percepções possuem a mesma natureza que as sensações, sendo apenas dotadas de uma força muito menor. Essa identidade de natureza fica clara se considerarmos que são plenamente concebíveis processos naturais ou artificiais de amplificação que poderiam tornar essas pequenas percepções registráveis pelo sujeito que as porta. Tanto o sujeito poderia desenvolver através de técnicas de meditação ou de concentração sua sensibilidade auditiva de maneira a passar a poder tomar ciência de sons que cotidianamente lhe são indiferentes, quanto seria possível criar dispositivos que expandam o volume desses sons, tornando-os mais audíveis do que originalmente o eram. O ponto fundamental aqui é que as pequenas percepções são de mesma natureza que as sensações, devendo-se a inconsciência delas à sua tibieza, e não a uma impossibilidade qualquer de essência.

A dificuldade na doutrina leibniziana de fundamentar graus diversos de distinção e de confusão nas percepções das enteléquias vislumbrada por Brandom, e para a qual ele oferece a problemática solução de apelo ao “potencial de inferências” do conteúdo dessas percepções, revela-se assim, ao fim e ao cabo, como sendo expressão de um erro interpretativo cometido por ele. É verdade que, para Leibniz, a razão e, portanto, a consciência reflexiva ou consciência de si são características exclusivas dos espíritos, não havendo nenhum traço dela nem nas almas nem nas enteléquias. Mas isso não vale para o que estou chamando aqui de consciência do mundo. Essa, pelo contrário, está presen-

te, ainda que em grau infinitesimal, em todas as percepções encontráveis nas almas animais e nas meras enteléquias, sendo, por esse motivo, plenamente justificável, no interior do sistema leibniziano, que se fundamente, como o fazem Furth, McRae e Parkinson, os graus de distinção das percepções inerentes às meras enteléquias nos graus de consciência que essas possuem de suas percepções, uma vez que, tal como o evidencia a noção de pequenas percepções, todas as mônadas possuem consciência, ainda que em grau ínfimo e tendente a zero, de suas percepções.

THE INDIVIDUATION OF MERE ENTELECHIES IN LEIBNIZ

ABSTRACT: In this article, I analyze and criticize the solution presented by Robert Brandom to the problem formulated by him about the criterion of distinctiveness of perceptions present in mere entelechies. Brandom considers the link between distinction and consciousness made by several Leibniz interpreters to be problematic, with the purpose of accounting for the different degrees of distinction of perceptions, since such link can only be valid for souls and spirits, not applying to entelechies, which are not endowed with any kind of sentience or reflection. As a result, Brandom proposes an interpretation that would not have this difficulty. According to this proposal, a perception will be more distinct the greater its expressive domain, that is, its degree of distinction will be determined by the number of inferences that can be made from it. Thus, according to him, it becomes possible to compare different perceptions and order them in a series that goes from the least distinct to the most distinct based on their respective expressive domains. I show in this article that both this – in my view, apparent – problem raised by Brandom and the solution proposed by him stem from a partial and mistaken understanding of Leibniz’s theory of monads, in such a way that we would be facing here a false solution addressed to a non-existent problem.

KEYWORDS: Leibniz; perception; apperception; distinction.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BRANDOM, R. (1981). “Leibniz and degrees of perception”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, n. 4.
- FURTH, M. (1972). “Monadology”. In: *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, edited by Frankfurt, H. New York: Anchor Books.
- LEIBNIZ, G. W. (2004). *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2013). *Ensaio de Teodicéia*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade.

- MARQUES, S. (2019). et al ii (ed.), *Caminhos da Razão*, Mauá, Rio de Janeiro.
- PARKINSON, G. (1982), “The ‘Intellectualization of Appearances’: Aspects of Leibniz’s Theory of Sensation and Thought”. In Hooker, M. (editor), *Leibniz. Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WILSON, M. (1999). “Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God’s Mind”. In: *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, edited by M. Wilson, Princeton: Princeton University Press.

ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: DUAS ORDENS DE
CAUSALIDADE, DEDUÇÃO DOS MODOS FINITOS
E A LIBERDADE EM ESPINOSA¹

Giorgio Ferreira

Professor, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, Brasil

giorgio.ferreira@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem por meta analisar a possibilidade de conciliação entre a determinação e a liberdade em Espinosa. Dessa maneira, o artigo iniciará tratando das duas séries causais indicadas por Espinosa no §100 do TIE: a “série das coisas fixas e eternas” e a “série das coisas singulares mutáveis”. A abordagem dessas duas séries causais tem por meta compreender o que as distingue e as implicações dessa distinção para a filosofia de Espinosa. Em seguida analisar-se-ão as noções de essência objetiva e essência formal evidenciando que o que está em jogo em EIIP7 é a adequação entre essas duas essências, e não uma adequação entre a essência e a existência. Nesse momento também será evidenciado que o tipo de causalidade que está em jogo em EIIP7 e EIIP8 é uma causalidade imanente, do tipo todo-parte, a qual se faz entre o conjunto e seus subconjuntos: ser parte é ser um subconjunto de Deus. Feito isso, mostrar-se-á que no âmbito da existência dos subconjuntos — e não no âmbito de sua essência — é possível autonomia relativa interpares, desde que essa autonomia seja concebida como subordinada aos conjuntos anteriores. Nesse momento também será evidenciado em que medida os modos finitos podem ser deduzidos da substância infinita sem que isso implique a negação de sua liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Essência; existência; causalidade; determinação; liberdade.

1 Artigo produzido como resultado de pesquisa de pós-doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG sob supervisão do docente Dr. Cristiano Novaes de Rezende.

I. A SÉRIE DAS COISAS FIXAS ETERNAS E A SÉRIE DAS COISAS SINGULARES E MUTÁVEIS: A ORDEM DA ESSÊNCIA E A ORDEM DA EXISTÊNCIA

Nos parágrafos 95-100² do Tratado da emenda do intelecto³ (G II 34-36), Espinosa trata da ordem que se deve seguir para o conhecimento das coisas. Assim, no §96 Espinosa indica quais os requisitos para uma definição adequada, e, no §97, os requisitos para a definição da coisa incriada, ou Deus. Seguindo em sua discussão, Espinosa afirma que a melhor conclusão é aquela retirada de uma essência afirmativa, motivo pelo qual seria importante conhecer as coisas particulares (TIE, §98). A partir de tais considerações, Espinosa afirma que as percepções devem ser ordenadas e unidas para que se possa conhecer a natureza do ser incriado e, a partir de sua essência objetiva, fazer com que a mente reproduza a ordem da natureza e possa deduzir as ideias das coisas físicas, isto é, dos seres reais. Nesse momento Espinosa distingue duas séries: a “série das coisas fixas e eternas” [*seriem rerum fixarum, aeternarumque*] e a “série das coisas singulares mutáveis” [*seriem rerum singularium mutabilium*] (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59).

Segundo Espinosa, a ordem correta em que as percepções devem ser agrupadas é a que é dada pela série das coisas fixas e eternas, ou seja, a ordem das causas e dos seres reais (TIE, §99) pois é essa ordem que nos dá as determinações intrínsecas de uma coisa (TIE, §101). Essa é a série na qual as leis estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). Dessa maneira, as coisas fixas e eternas, ainda que singulares, são “como que universais, isto é, como que gênero das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, pp. 59-60); ou seja, é essa série que fornece as propriedades intrínsecas ou essência de algo, e, por isso, ela é o que importa ser conhecido e prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis (TIE, §101-102). Por outro lado, a série das coisas singu-

2 Numeração Bruder

3 Doravante referido como TIE.

lares mutáveis é descrita como algo cuja quantidade ultrapassa todo número e que abrange “infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa, cada uma das quais pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, uma vez que sua existência não tem nenhuma conexão com sua essência” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). A série das coisas singulares mutáveis fornece apenas denominações extrínsecas de uma coisa e, por isso, não é o que importa ser compreendido; ademais, a série das coisas singulares mutáveis depende tão intimamente das coisas fixas e eternas que sem ela não pode nem existir nem ser concebida. Tem-se, assim, de um lado, a série das coisas fixas e eternas, as verdades eternas, a ordem das essências, das causas e dos seres reais; do outro lado, a série das coisas singulares mutáveis, que “não é uma verdade eterna [*non est aeterna veritas*]” (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59), e configura-se meramente como “a ordem da existência [*ordine existendi*]” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59), a qual não oferece as causas das coisas, mas apenas denominações extrínsecas.

Quatro detalhes chamam atenção nessa distinção entre as duas séries. O primeiro é a própria distinção, indicando a existência de duas séries, e não apenas uma, como era de se esperar, haja vista que Deus produz as coisas de uma única maneira. O segundo é que a distinção entre as duas séries não coincide com a distinção entre uma ordem do pensamento e uma ordem da extensão, haja vista que Espinosa indica que a ordem das causas dos seres físicos e reais é também a “série das coisas fixas e eternas” e não a “série das coisas singulares mutáveis” (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59). O terceiro é que Espinosa não concebe essas séries como equivalentes, haja vista que uma deve ser conhecida e a outra nem pode ser conhecida e nem importa ser conhecida; além disso, Espinosa indica claramente que a série das coisas fixas e eternas prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis, e que a segunda depende da primeira (TIE, §101). O quarto item é que as leis da natureza estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos” apenas na série das coisas fixas e eternas e não na série das coisas singulares mutáveis.

Quando se observam todas as diferenças entre essas séries é perceptível que não se trata de uma mesma ordem exprimindo-se nas ideias e nas coisas, como

será enunciado em EIIP7, mas de duas ordens distintas. Essas duas ordens diferem entre si não enquanto pensamento e extensão, mas enquanto uma exprime a ordem e concatenação das propriedades intrínsecas de uma coisa, e a outra exprime a sequência das denominações extrínsecas da mesma coisa. Para esclarecer ainda mais as diferenças entre essas duas ordens pode-se tomar novamente o exemplo da definição do círculo, oferecido por Espinosa no §96 do TIE. Um círculo pode ser gerado tanto por um segmento de reta girando em torno de um eixo fixo quanto por um carimbo. Pegue-se, por exemplo, um círculo vermelho carimbado em um papel. As propriedades desse círculo podem ser explicadas tanto pela definição genética quanto pelo conjunto de circunstâncias que gerou aquele determinado círculo. Isto é, esse círculo vermelho em um papel pode ser explicado pela série das coisas fixas e eternas, e, nesse caso, explicar-se-ão suas propriedades intrínsecas, ainda que não tenha sido gerado por um compasso; por outro lado, esse círculo pode ser explicado pelo conjunto infinito de circunstâncias que desencadeou o carimbo vermelho de sua figura no papel, e, nesse caso, ter-se-ão explicado suas denominações extrínsecas, tais como ser vermelho e estar em um papel, mas não suas propriedades intrínsecas. Nos dois casos tem-se uma cadeia determinada⁴, mas apenas a série das coisas fixas e eternas possui força de definição e é capaz de oferecer uma explicação válida para todos os círculos, ainda que não explique as propriedades extrínsecas que cada círculo possuirá; e, se a série das coisas fixas e

4 Ao longo do artigo os termos “determinação” e “necessidade” não serão considerados sinônimos, isto porque nem tudo que é determinado é necessário. O fato de um triângulo ter a soma dos ângulos internos igual a 180° é uma determinação e é uma necessidade, pois implicaria contradição caso fosse de outra maneira. O fato de um triângulo ser vermelho ou verde é uma determinação, mas não é uma necessidade, pois poderia ser de outra maneira sem implicar contradição. O primeiro caso é uma verdade eterna ou de razão; o segundo é uma determinação contingente, ou verdade de fato. A oposição essencial e accidental não coincide, pois, com a oposição entre determinado e indeterminado. Por “accidental” não se compreende algo indeterminado, mas algo que, apesar de determinado por uma causa, não é essencial. Por accidental compreende-se aquilo que não é necessário para que a coisa exista, aquilo que não decorre de sua essência ou natureza, cf. EIIP15, EIIP16dem., EIIP17esc., EIIP50 e EIVD5. Sobre o assunto, cf. também GARRET, 1991, pp. 201-2.

eternas prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis é porque são as denominações extrínsecas que dependem das intrínsecas, e não o inverso. Não importa como o círculo foi efetivamente gerado, se por um compasso ou um carimbo, em ambos os casos é a definição genética — ou série das coisas fixas e eternas — que explicará suas propriedades intrínsecas, restando à série das coisas singulares mutáveis a explicação de suas determinações extrínsecas, ou, caso se prefira, das propriedades que, apesar de serem determinadas, são acidentais e não fazem parte da definição ou essência do círculo, daquilo que ele propriamente é. Como diz o próprio Espinosa, “as essências das coisas singulares mutáveis não são dedutíveis da série destas [da série das coisas singulares mutáveis], ou seja, de sua ordem de existência” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59; cf. também EIP11d.alt.). É porque a série das coisas fixas e eternas exprime a cadeia causal imanente que Espinosa diz que ela coincide com a ordem dos seres reais e suas propriedades intrínsecas; e, por isso, prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis, que explica apenas propriedades extrínsecas, ou acidentais, de uma coisa.⁵

2. ESSÊNCIA OBJETIVA E ESSÊNCIA FORMAL: A ADEQUAÇÃO E A VERDADE

Além das duas séries apontadas acima, os parágrafos 33-34 do TIE colocam em jogo uma outra distinção que perpassa todo o TIE, e que está em jogo ao longo de toda a *Ética*, qual seja, a distinção entre essência objetiva e essência formal, bem como a relação existente entre elas. Nesse momento, Espinosa indica que uma essência formal pode ser conteúdo de uma outra ideia, isto é, pode ser objeto de uma outra ideia: uma essência formal pode estar contida objetivamente em outra ideia. A ideia de Pedro, sua essência objetiva, contém sua essência formal enquanto objeto. Ao passo que a ideia da ideia de Pedro contera objetivamente a essência objetiva de Pedro. Ou, dito de outra

5 A diferença entre a “série das coisas fixas e eternas” e a “série das coisas singulares mutáveis” é retomada em KV, II, cap. 5, ao falar das coisas que são eternas por sua natureza, das que são eternas em razão de sua causa e das que são perecíveis.

maneira, a ideia da ideia de Pedro contém objetivamente a essência objetiva de Pedro; e a essência objetiva de Pedro conterá objetivamente a essência formal de Pedro.⁶ Ou seja, “para inteligir a essência de Pedro não é preciso inteligir a própria ideia de Pedro, e muito menos a ideia da ideia de Pedro” (ESPINOSA, 2004, TIE, §34, p. 21), basta que se entenda Pedro, isto é, basta que se entenda sua essência formal. A relação aí estabelecida, entre o ideado e sua ideia, é a mesma relação estabelecida entre o corpo humano e a mente humana; e é também a mesma relação entre a ideia e a ideia da ideia, e entre a mente humana e o intelecto de Deus. Trata-se de uma coisa que é objeto de uma ideia, que, por sua vez, pode ser objeto de outra ideia, que por sua vez pode ser objeto de outra ideia, uma contida na outra, indefinidamente, até que se alcance o intelecto de Deus. É por esse motivo que Espinosa afirma, em EIP17esc. que “a verdade e a e a essência formal das coisas [*formalis rerum essentia*] são o que são porque elas assim existem, objetivamente, no intelecto de Deus [*Dei intellectu existit obiective*]” (ESPINOSA, 2010, p. 41).

Quando Espinosa afirma que a ordem e a conexão das coisas é o mesmo que a ordem e a conexão das ideias ele está afirmando exatamente a adequação entre a essência formal de uma coisa e sua essência objetiva, tal qual ela existe no intelecto de Deus. Essa adequação entre a essência formal e a essência objetiva não é equivalente à adequação entre a ordem da essência (série das coisas fixas e eternas) e a ordem da existência (série das coisas singulares mutáveis). A ordem da essência se exprime objetivamente como a ordem da definição imanente, da ideia adequada; e, ao menos a partir da *Ética*, se exprime formalmente como tudo aquilo que dessa ordem deriva, isto é, como um esforço interno que a coisa faz, a partir de suas propriedades intrínsecas, para permanecer na existência. A ordem da existência, por sua vez, refere-se às relações que as coi-

6 É por isso que a certeza obtida no nível da relação entre a essência objetiva e a essência formal já é suficiente para atestar a veracidade da coisa: a certeza no nível da ideia da ideia apenas reproduz a primeira certeza no nível da ideia. A relação entre a ideia e a ideia da ideia também é uma relação entre a essência objetiva e a essência formal. Sobre o assunto, cf. também GLEIZER, 1999, pp. 141-248.

sas, existindo em ato, estabelecem entre si. O que se deve notar é que a diferença entre as ordens da essência e da existência não se dá entre a essência objetiva e a essência formal enquanto elas são adequadas entre si, mas entre propriedades que derivam da essência (objetiva e formal) e as propriedades que derivam da existência; ou, como nomeia Espinosa, uma diferença entre as propriedades intrínsecas, derivadas da essência (objetiva e formal) e as denominações extrínsecas, derivadas da interação da essência formal de uma coisa com a essência formal de outras coisas (EIIIP29cor.). Isto porque o contato entre a essência formal de uma coisa e a essência formal de outra coisa gera propriedades que não derivam unicamente da essência de uma delas, isto é, geram propriedades inadequadas. Ou ainda, caso se prefira, a diferença entre a ordem da essência e a ordem da existência não se exprime como uma diferença entre essência objetiva e essência formal enquanto são adequadas entre si, mas se exprime como uma diferença entre propriedades essenciais e propriedades acidentais. A diferença crucial é que as primeiras se explicam unicamente a partir da essência, isto é, são propriedades que derivam dela e são adequadas; e as segundas não se explicam unicamente a partir da essência de algo, são propriedades que derivam da ação de algo externo e são inadequadas (EIIIP16-18). Nem todas as propriedades presentes na coisa existente em ato estão presentes em sua essência objetiva. Por exemplo, a cor vermelha do círculo existente em ato não faz parte de sua essência objetiva, como o nome “Pedro” aplicado a alguém também não faz parte de sua essência objetiva. A essência objetiva de Pedro contém tudo aquilo que a essência formal de Pedro contém, com a diferença que a essência formal de Pedro é afetada por elementos que derivam de sua existência, e que não decorrem da essência objetiva. A cor vermelha do círculo ou o nome Pedro não estão contidos em sua essência (objetiva ou formal) e por isso são denominações EXTRÍNSECAS, externas à sua essência. A essência objetiva não é afetada por nada externo; a essência formal, por sua vez, exprime tudo aquilo que está contido na essência objetiva, e, além disso, é afetada por elementos externos. Esses elementos externos afetam a essência formal gerando propriedades que não lhe são intrínsecas, isto é, propriedades extrínsecas, inadequadas e acidentais. Dessa maneira, a relação entre a essência formal ou objetiva e as

denominações extrínsecas é uma relação de inadequação, posto que tais propriedades não se explicam de forma imanente pela essência objetiva da coisa. Ou, para finalizar, a maneira como a essência formal de Pedro é afetada por caracteres decorrentes de sua existência não é abarcada por sua essência objetiva (EIIIP29COR.).

Saindo do TIE e indo em direção à *Ética*, a afirmação de que “a ordem e a conexão das coisas é o mesmo que a ordem e a conexão das ideias”, em EIIIP7, se refere exatamente à relação imanente que se dá entre a essência objetiva e a essência formal, e não à relação transitiva — extrínseca e inadequada — que se dá entre a essência formal de uma coisa e as propriedades que decorrem de sua relação com a essência formal de outras coisas, isto é, da “série das coisas singulares mutáveis”.⁷ A maior prova disso é que o corolário que se segue à EIIIP7 afirma que “tudo o que se segue, FORMALMENTE [*formaliter*], da natureza infinita de Deus segue-se, OBJETIVAMENTE [*objective*], em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus” (ESPINOSA, 2010, p. 87, negritos meus). Esse postulado não pode ser lido ignorando-se a relação entre realidade formal e realidade objetiva, e, mais que isso, ele DEVE ser lido aplicando-se às essências, ou ideias adequadas, posto que se trata das coisas existentes em Deus, e Deus não possui ideias inadequadas. Trata-se, então, da relação entre a essência objetiva e a essência formal, e não da relação transitiva entre a essência formal de um modo e a essência formal de outro modo. As propriedades da essência formal de um modo finito decorrem de sua essência objetiva, e não da essência — seja formal ou objetiva — de outro modo.⁸ Trata-se de saber como

7 Ou, caso se prefira, EIIIP7 refere-se a uma relação entre essência objetiva e as propriedades intrínsecas que ela implica na existência da coisa, e não uma relação entre a essência objetiva e os acidentes, ou denominações extrínsecas. Para continuar no exemplo do círculo, a sua essência objetiva — que não tem periferia nem centro — implica que o círculo existente em ato possua periferia, centro e todos os raios do mesmo tamanho, mas não implica que ele seja vermelho ou verde. A essência objetiva do círculo implica algumas propriedades em sua essência formal, mas não implica nenhuma propriedade extrínseca, ou acidental, que decorre de sua interação com outros objetos na existência.

8 “[...] a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem,

a ESSÊNCIA de Pedro se deduz do intelecto de Deus, e não de saber como a EXISTÊNCIA de Pedro se deduz da existência de João.⁹ O nexos causal que importa ser conhecido é o nexos causal das “coisas fixas e eternas”, a ordem da essência, das definições genéticas. E, justamente por isso, o corolário de EIIP7 é retomado em EIIP32 para garantir que “todas as ideias, enquanto são referidas a Deus, são verdadeiras” (EIIP32), ou seja, “estão em perfeita concordância com seus ideados, e, portanto, são todas verdadeiras” (ESPINOSA, 2010, 125; EIIP32dem., p.125). E se EIIP7 garante que aquilo que se dá no corpo também ocorre na mente é justamente porque garante a adequação entre a ideia e seu ideado, ou, conforme o exemplo do TIE e EIIP7esc., entre a essência objetiva e a essência formal. É a garantia da relação entre ideia e ideado que garante, a um só tempo, a relação entre corpo e mente e entre ideia e ideia da ideia: em todos esses casos, trata-se da mesma relação entre ideia e ideado ou essência formal e essência objetiva.¹⁰ Não à toa EIIP21 enuncia que “a ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo” (ESPINOSA, 2010, p. 115). Ora, e por que deveria haver uma garantia da adequação entre essência objetiva e essência formal? Porque, como afirma o TIE, a ideia verdadeira (essência objetiva) é diferente de seu ideado (essência formal), a ideia do círculo não possui periferia nem centro, ao passo que o círculo existente em ato possui (TIE, §33). É justamente porque ideia e ideado encontram-se em planos distintos (cf. EIIP4expl.) que é preciso garantir que a ordem de encadeamento da essência objetiva seja equivalente à ordem de encadeamento da essência formal, ou, dito de outra maneira, que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 2010, EIIP7, p. 87).¹¹

objetivamente, no intelecto de Deus. [...] UM HOMEM É CAUSA DA EXISTÊNCIA DE UM OUTRO HOMEM, MAS NÃO DE SUA ESSÊNCIA, POIS ESTA ÚLTIMA É UMA VERDADE ETERNA.” (ESPINOSA, 2010, EIIP7esc., p.41)

9 Os personagens João (o pai), Joana (a mãe) e Pedro (o filho) foram criados para fins ilustrativos e serão utilizados ao longo do artigo.

10 Note-se que EIIP7 garante o que se passa entre o corpo e sua ideia, e não o que se passa entre um corpo e outro corpo que lhe é externo e que requereria uma causalidade transitiva.

11 Sobre as diferenças entre adequação e correspondência e as relações entre ambas no

3. EIIP7 E A CAUSALIDADE IMANENTE

Uma vez que a causalidade transitiva se configura como causa inadequada, a questão que se levanta é a de saber como a causalidade imanente se expressa no plano do pensamento e no plano da extensão. Pois bem, o que Espinosa estabelece em EIIP7 não é uma sequência causal transitiva que passa de um modo finito para outro modo finito, como se fosse uma bola de bilhar que se choca em outra e lhe transfere o movimento. O que Espinosa estabelece em EIIP7 é uma sequência causal na qual se passa de Deus para os atributos; dos atributos para os modos infinitos imediatos; dos modos infinitos imediatos para os modos infinitos mediatos; dos modos infinitos mediatos para os modos finitos; e dos modos finitos para outros modos que deles dependem na medida em que são partes desse outro modo finito, ou seja, dos modos finitos para suas afecções e afetos. E essa ordem se exprime tanto nas ideias quanto nas coisas. Trata-se de uma passagem que se dá do todo para as partes: o todo é a causa imanente das partes, que, por sua vez, só se definem em relação a um todo. Ou, caso se prefira, trata-se de uma relação na qual se passa da essência objetiva para a essência formal que ela contém. Dessa maneira, EIIP7 estabelece uma causalidade que vai de um conjunto maior aos seus subconjuntos. Não é por acaso que a demonstração de EIIP7 se dá recorrendo-se pura e simplesmente ao axioma da causalidade; o que se ignora é que a causalidade aí presuposta é do tipo imanente, e não transitiva. É justamente porque se trata de uma causalidade imanente — do tipo todo-parte — que EIIP8, bem como seu corolário e escólio, apoiam-se em EIIP7 e em relações de pertinência e continência.¹² Se o homem depende de Deus para ser conhecido é porque o homem é uma parte, e Deus, o todo; é porque a essência objetiva do homem está conti-

estabelecimento da verdade, cf. GLEIZER, 1999, pp. 73-140.

12 O que pode ser evidenciado pelo uso de expressões como “devem estar compreendidas em” [*debent comprehendere in*] e estar contido [*continentur*]. Ademais, ainda que se diga que não havia uma teoria dos conjuntos desenvolvida na época de Espinosa, é de se destacar que sua discussão sobre o infinito no exemplo dos círculos não concêntricos, na *Carta 12*, é colocada em termos de conjunto (cf. FERREIRA, 2021).

da em Deus que seu conhecimento depende do conhecimento do todo.¹³

O argumento acima é facilmente explicado recorrendo-se às noções de modo e substância: uma vez que o homem é um modo, o conhecimento de sua essência depende do conhecimento da substância. Mas pode-se apontar algo ainda mais detalhado. É que a essência objetiva do corpo do homem é uma determinada proporção de movimento e repouso (ΕΙΠΙ13λεμα1); e sua essência formal, ou atual, é o esforço para permanecer na existência, isto é, para afirmar essa determinada proporção de movimento e repouso. Essa proporção de movimento e repouso, por sua vez, não pode existir se não estiver inserida, como se fosse uma parte, na quantidade de movimento total do universo. Dessa maneira, a proporção de movimento e repouso que compõe a essência do corpo de um homem depende não apenas das leis da física, mas também de leis menos universais como as da química, da biologia, de leis que regem o comportamento dos vertebrados, dos mamíferos, etc. São leis mais universais determinando leis menos universais, conjuntos e subconjuntos, até chegar à lei singular que somos com todo o seu sistema simpático e parassimpático, alergias, pressão arterial, metabolismo, etc.¹⁴ Para conhecer a essência de um corpo humano não é necessário conhecer a sequência de causas transitivas que geraram sua existência; mas, antes, é necessário conhecer a sequência de leis — “a série das coisas fixas e eternas” — que condicionam sua essência. Não é necessário conhecer as biografias que concorreram historicamente para que em um dado momento um indivíduo de nome Pedro pudesse nascer: esse conjunto de fatos ultrapassa a capacidade humana e nada nos explica a não ser denominações extrínsecas de Pedro. O que importa para conhecer as propriedades intrínsecas do corpo de Pedro é o conhecimento de sua essência. E a ordem causal que engendra sua essência não é a ordem da existência, das

13 Sobre o assunto, cf. também a análise de Deleuze sobre as noções de *complicatio* e *explicatio* na Idade Média (DELEUZE, 1968, pp. 158-69).

14 “A palavra ‘lei’, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira” (ESPINOSA, 2008, G III 57, p. 66)

coisas singulares mutáveis, das biografias, mas a ordem das leis de Deus, das leis da natureza (leis físicas, químicas, biológicas, as alergias, etc.) e como isso impacta na essência singular que é Pedro.¹⁵ Ou seja, a ordem e a conexão das ideias (essências objetivas contidas no intelecto de Deus) é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas (daquilo que as coisas são, isto é, de suas propriedades intrínsecas, sua essência formal). Aquele que conhece a ordem da essência (série das coisas fixas e eternas) conhece muito mais de Pedro do que aquele que conhece apenas a ordem da existência (a série das coisas singulares mutáveis) que o gerou ou que ele teve ao longo de sua vida. No primeiro caso se conhecem as propriedades intrínsecas que derivam da essência objetiva de Pedro e condicionam sua essência formal (EIIP7); no segundo caso conhecem-se apenas denominações extrínsecas, ideias inadequadas, oriundas do contato com outros corpos (EIIP29COR.).

Um belo exemplo da relação de causalidade imanente entre o todo e as partes é a *Carta 32*. Nessa carta Espinosa se propõe a responder à seguinte questão: “Como conhecemos de que maneira cada uma das partes [*pars*] da Natureza concorda com seu todo [*toto conveniat*] e como se vincula [*cohaeret*] às restantes?” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, p. 165; G IV 169-170). Não é à toa que, na *Carta 32*, ao explicar a relação de conexão e do vínculo das partes da natureza umas com as outras e com a totalidade, Espinosa remete ao exemplo do sangue com a linfa e com o quilo, que configura-se exatamente como uma relação do todo com as partes.¹⁶ A relação de determinação entre todas as coisas

15 “Por governo de Deus, entendo a ORDEM FIXA E IMUTÁVEL DA NATUREZA [*fixum illum & immutabilem naturae ordinem*], ou seja, o encadeamento das coisas naturais. Já atrás dissemos, e demonstramos algures, que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de Deus, os quais implicam sempre VERDADE ETERNA [*aeternam veritatem*] e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus.” (ESPINOSA, 2008, G III 45-46, p. 52, grifo nosso).

16 O problema explicado na *Carta 32* é o mesmo enfrentado pelo TIE, qual seja, o de se obter o “conhecimento da união da mente com a natureza inteira” (TIE, §13); e também um

se dá tendo em vista uma relação todo-parte, e não uma sequência cronológica de eventos que remeteria a Adão, como ocorre em Leibniz. É exatamente porque EIIP7 trata desse tipo de causalidade — contido na *Carta 32* e exemplificado no parágrafo anterior — que EIIP8 se faz evidente a partir de EIIP7. É que EIIP8 apoia-se em uma relação de causalidade imanente do tipo todo-parte, a qual se revela em expressões como “contém” [*in Dei attributis continentur*] e “não contém” — ou “está compreendido” [*ita debent comprehendi in Dei*] e “não está compreendido” — presentes na proposição, em seu corolário e em seu escólio. Deus contém os atributos, os quais, por sua vez, contêm as essências formais das coisas singulares. Da mesma maneira, e por isso mesmo, “as ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2010, EIIP8, p. 89).

EIIP7 refere-se a uma sequência causal na qual se passa de Deus para os modos infinitos imediatos; dos modos infinitos imediatos para os modos infinitos mediatos; e desses últimos para os modos finitos; e, nos modos finitos, passa-se das leis mais gerais para as mais específicas. Das leis da física e da química para as da biologia; dessas para a dos vertebrados, até que se chegue à lei que rege um corpo humano com suas empatias e antipatias, suas alergias, tipo sanguíneo, etc. Essa é a “ordem das coisas físicas, isto é, dos seres reais”, a “série das coisas fixas e eternas” que “reproduzirá a ordem da Natureza” (TIE, §99-100), e que importa ser conhecida. Não se compreende a ideia do homem sem que se compreenda o conjunto causal ao qual ele está subordinado, sem que se compreenda a série dos seres fixos e eternos, sem que se compreenda aquilo que compõe sua essência objetiva e formal, e como isso condiciona sua existência. Não se compreende o homem sem que se compreenda as leis que regulam as trocas físico-químicas em seu corpo, sem que se compreenda a relação de

dos problemas enfrentados pela *Ética*, a saber, o caminho para a união da mente com Deus (cf. EIVP28). Nos três casos, a resposta é dada remetendo-se às relações entre conjunto e subconjuntos, entre aquilo que está contido e aquilo que não está contido.

seu corpo com as reações termodinâmicas, com a temperatura, com o oxigênio, com os líquidos, com os nutrientes, e “de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda com seu todo e como se vincula às restantes” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, G IV 169-170, p. 165). É a partir dessas leis e das ideias desses corpos que se compreende propriamente a essência de Pedro, e não a partir do conjunto das biografias que o gerou em um determinado momento da história.¹⁷ Dessa maneira, compreendem-se as propriedades intrínsecas de Pedro mediante a compreensão da causalidade que rege o todo na qual se insere a sua proporção determinada de movimento e repouso, e não a partir da ordem da existência, da série das coisas singulares mutáveis que gerou sua existência e suas denominações extrínsecas: é o saber médico, mais do que o historiográfico, que é importante para conhecer a essência de Pedro! No exemplo da *Carta 32* passa-se do sangue — concebido enquanto totalidade do universo e causa imanente de suas partes — para a essência objetiva da linfa e do quilo nele compreendidas; a partir da essência objetiva compreende-se a essência formal; e das essências formais passa-se para as afecções dessas essências formais, isto é, às afecções e afetos do sangue e da linfa. Da mesma maneira, passa-se do intelecto de Deus para a ideia da ideia de Pedro, e dessa para a ideia de Pedro (Partes 1 e 2 da *Ética*); e da ideia de Pedro para o próprio Pedro e sua essência formal (Parte 3 da *Ética*); e da essência formal de Pedro para as suas afecções e afetos (final da Parte 3 e Partes 4 e 5). Em todos os casos se passa de um conjunto que funciona como causa imanente para um subconjunto menor que lhe é subordinado. Se a mente do sangue possui a essência objetiva do quilo e da linfa não é senão porque o seu ideado, o sangue, contém o quilo e a linfa formalmente. Trata-se, aí, de uma causalidade imanente, e não de uma causalidade transitiva.

O todo não é um aglomerado de coisas, o todo possui uma essência que o define enquanto tal e que regula as relações das partes entre si e das partes

17 É por não tratar de biografias que essa ordem é dita “sob a perspectiva da eternidade” [*sub aeternitatis specie*] (EVP30). Essa ordem é um “eterno presente”, e não uma duração.

consigo. É por isso que ele é causa adequada das partes: é por isso que Deus é causa adequada dos modos finitos; e é por isso que os modos finitos, por sua vez, podem ser causa adequada de seus afetos, isto é, podem agir (EIII Def. 1, 2 e 3). E, assim como um afeto pressupõe a essência formal (*conatus*/desejo) de um modo finito por ser um subgrupo que lhe é derivado, também a ideia desse afeto pressupõe a ideia desse modo finito, isto é, sua essência objetiva (EII Ax. 3). Isso significa dizer que também entre os modos finitos a causalidade imanente, do tipo todo-parte, se faz presente. É porque o todo é causa adequada das partes que elas se explicam por ele, mas não o inverso. É por isso que os afetos requerem a ideia de homem (ou outro modo finito) para serem concebidos, assim como a ideia de homem requer a ideia de Deus: a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.¹⁸ Nessa sequência causal é pelo todo que se definem as partes, mas não o inverso. A ideia do todo se sobrepõe à das partes e existe independentemente delas; a ideia da parte, por sua vez, nem se sobrepõe à do todo e nem pode ser concebida sem a ideia do todo.¹⁹ Assim, o tipo de causalidade imbricado em EIIP7 não é uma causalidade transitiva, como se João causasse Pedro e a ideia de João causasse a ideia de Pedro, mesmo porque (i) Espinosa não diz que um homem causa um outro homem, mas que “um homem é causa da existência de um outro homem, mas

18 A questão também é metodológica: a *Ética* de Espinosa segue o modelo de síntese, tomado de Euclides, em oposição ao modelo de análise elaborado por Descartes, cf. DELEUZE, 1968, pp. 9-18.

19 As partes compõem indivíduos composto e que se relacionam com elementos externos ao corpo humano. O sangue, por exemplo, se relaciona com o oxigênio, com a temperatura externa, com os alimentos vindos de fora, com a pressão ambiente, etc. As partes que compõem o corpo humano não fazem parte de um sistema fechado em relação ao corpo humano, haja vista que se relacionam com elementos externos. É esse o motivo pelo qual a mente não compreende adequadamente essas partes. No entanto, caso se tratasse de um sistema em que as partes não se relacionassem com nada externo, o todo seria causa adequada das partes, como ocorre, por exemplo, na relação de Deus com os modos finitos. É esse o motivo pelo qual o exemplo da Carta 32 PRECISA supor que “não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes”. Essa suposição não é mero artifício retórico: ela é necessária para que não se caia no caso de EIIP24.

não de sua essência” (ESPINOSA, 2010, EIPI7esc., p. 41), e isso significa dizer que João causa a existência de Pedro sem, com isso, gerar sua essência objetiva ou formal; e (ii) a afirmação de que João causa Pedro e a ideia de João causa a ideia de Pedro cai em um exemplo de causalidade transitiva e inadequada entre as coisas e entre as ideias, o que não pode dar-se em Deus.

4. A RELAÇÃO TODO-PARTE E A AUTONOMIA RELATIVA DAS PARTES

A relação todo-parte acima aludida se faz ainda mais evidente quando se observa a relação entre a essência objetiva e a essência formal. Em primeiro lugar porque, como já foi dito, a essência formal está contida na essência objetiva: a ideia de Pedro, sua essência objetiva, contém sua essência formal enquanto objeto. Em segundo lugar porque a essência objetiva de algo é a ideia daquilo que mantém a sua totalidade, isto é, a ideia de uma determinada relação, de uma determinada proporção de movimento e repouso. Uma proporção, existindo em ato (formalmente), pressupõe tanto uma multiplicidade quanto a unidade que mantém essa multiplicidade como um todo coeso. Em uma proporção é possível haver mudança nas partes sem que haja mudança no todo (EIIP13lemas 4-7). É precisamente por isso que pode haver mudança nas partes que compõem a essência formal, sem que haja nenhuma alteração em sua essência objetiva. É esse o motivo pelo qual a mente não precisa conhecer adequadamente as partes que compõem o corpo (EIIP24), basta que ela conheça adequadamente a ideia de sua totalidade, isto é, sua essência objetiva (EIIP24dem.), a ideia da proporção que compõe o corpo.²⁰ Em outras palavras: para que a mente conheça adequadamente a essência objetiva do corpo basta que ela conheça adequadamente a si mesma (EIIP13 e EIIP23). O mesmo se dá entre a ideia e o ideado, posto que a relação da mente com o corpo é precisamente uma relação entre ideia e ideado (EIIP21): a ideia formalmente existente

20 Se a essência objetiva de um corpo se define como uma determinada proporção de movimento e repouso, a sua essência atual, por sua vez, se define por seu esforço (*conatus*) por manter essas partes conforme a mesma relação.

é composta de muitas partes (EIIPI5), mas a ideia da ideia compreende a ideia da totalidade, e não das partes. E, pelo mesmo motivo, a relação entre a ideia e a ideia da ideia é também uma relação todo-parte na qual a ideia da ideia (ou essência objetiva) contém a ideia (essência formal). E assim ao infinito, isto é, até ideias cada vez mais abrangentes, até chegar em Deus, o conjunto infinito existente em ato, que abrange — objetivamente — tudo o que existe.²¹

É por isso que a mente pode ter uma ideia adequada de seu corpo, isto é, uma ideia da relação que o compõe, uma ideia da totalidade, mas não pode ter uma ideia adequada das partes que compõem o corpo (EIIPI24). É por isso, também, que, nas coisas finitas, há uma relativa autonomia das partes em relação ao todo: não é necessário que as partes que compõem a unidade sejam inalteráveis, basta que a relação permaneça constante. A autonomia relativa que as partes possuem em relação ao todo é uma autonomia interpares. O quilo e a linfa, por exemplo, são subordinados à proporção de movimento e repouso que compõe o sangue, mas isso não impede que eles interajam entre si, desde que essa interação não altere a proporção de movimento e repouso do sangue. Ou seja, o quilo e a linfa são livres para se esforçar, para perseverar em seu ser, para lutar entre si, desde que isso não altere a determinação de movimento e repouso no sangue. De um lado, quilo e linfa são coagidos pelo todo e um pelo outro; de outro lado, se não podem alterar o todo, podem alterar aquilo que se dá entre partes, interpares. Ou, dito ainda de outra maneira, é possível haver alterações nas partes que não impliquem alteração no todo (EIIPI3esc. lemas 4-7). É perfeitamente possível haver alterações nos subconjuntos desde que não alterem a harmonia do conjunto. O que importa ser mantido é a relação: a proporção entre as partes. Evidentemente, uma alteração em uma parte implicará inúmeras outras alterações em outras partes, uma série de acomodações em toda a cadeia, em toda a ordem e conexão das ideias, na coerência, na harmonia que estabelecem entre si, mas isso não significará alteração na rela-

21 “a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem, OBJETIVAMENTE, no intelecto de Deus [*intellectu existit objective*]” (ESPINOSA, 2010, EIP17esc., p. 41) (negrito meu). Cf. também EIP3odem e EIP7cor.

ção ela mesma. Ou, dito ainda de outra maneira, é possível uma alteração nos modos sem ferir os decretos de Deus, sem ferir sua predeterminação (que se dá no âmbito da totalidade). Isso posto, é possível haver liberdade no âmbito da existência dos modos finitos, entre as partes, inter pares, e é visando essa liberdade possível que Espinosa escreve o TIE, o *Breve Tratado, a Ética, o Tratado Teológico-Político* e o *Tratado-Político*. Toda a obra de Espinosa se inscreve nesse campo da possibilidade da liberdade inter pares, a qual não conflita com os decretos divinos, que regem a totalidade das coisas.

A ordem da existência [*ordine existendi*] é oriunda dessa interação inter pares. Ela é nomeada série das coisas singulares mutáveis [*seriem rerum singularium mutabilium*] precisamente porque, nela, as coisas podem se alterar. Por outro lado, a ordem da essência, ou ordem da natureza [*ordinem Naturae*],²² é chamada de série das coisas fixas e eternas [*seriem rerum fixarum aeternarumque*] precisamente porque, apesar das alterações inter pares, a essência (a proporção, a lei que regula, os decretos de Deus, etc.) permanece a mesma. É acerca dessa duas ordens que versa a *Carta 64* ao tratar da “face do universo inteiro que, embora mude de infinitas maneiras, permanece sempre a mesma [*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*]” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, IV 278, p. 255).

22 Ao longo da *Ética*, Espinosa também recorre às expressões “ordem da natureza” (“*natura ordo*” EIP33dem.; “*naturae ordine*” EIIA1; “*ordine naturae*” EIIIP24dem.) e “ordem comum da natureza” (“*communi naturae ordine*” EIIIP29cor. e esc., EIIIP30dem.; “*communemque naturae ordinem*” EIVP4cor.). Essas duas expressões possuem usos distintos e refletem as duas séries indicadas no TIE (“série das coisas fixas e eternas” e “série das coisas singulares mutáveis”). Espinosa quase sempre usa a expressão “ordem da natureza” para referir-se à série das coisas fixas e eternas, à ordem da essência, às ideias adequadas que se ordenam mediante uma causalidade imanente do tipo todo-parte. Por outro lado, ao falar da ordem comum da natureza, Espinosa quase sempre remete à série das coisas singulares mutáveis, à ordem da existência e às ideias inadequadas. É a ela que Espinosa se refere quando alude à fortuna e ao acaso (EIIIP29esc.; EIIIP49esc.; EIVP47esc.; EVP41esc.). Fortuna e acaso não se referem, pois à ausência de ordem, mas à “ordem comum da natureza” ou à “ordem da existência”.

5. A DEDUÇÃO DOS MODOS FINITOS E AS LEIS DE DEUS

A partir da perspectiva aqui adotada, a criação das coisas no âmbito da extensão pode ser ilustrada da seguinte maneira. Primeiro, a potência divina implica atividade, e essa atividade se exprime na extensão como movimento e repouso, isto é, enquanto modo infinito imediato. Em um segundo momento, têm-se os efeitos dessa atividade, qual seja, o surgimento dos corpos finitos produzidos em bloco, isto é, o conjunto dos corpos finitos: o modo infinito mediato. O surgimento do modo infinito mediato coincide, também, com o surgimento das leis da física, às quais todos os corpos se submetem. Em um terceiro momento, após o modo infinito mediato, têm-se os corpos singulares, isto é, os modos finitos considerados enquanto subconjuntos particularizados desse conjunto maior que representa a totalidade dos corpos. Esses corpos, todavia, não se definem por uma figura (cf. FERREIRA, 2018, pp. 150-3). Toda água contida no mar pode ser considerada como um único corpo; todo o ar presente no planeta pode ser considerado um único corpo uma vez que mantém uma determinada proporção de movimento e repouso, e é isso que define um corpo. Da mesma maneira, porções particularizadas da água do mar ou do ar também podem ser consideradas de maneira singularizada: uma corrente marítima pode ser considerada um corpo, uma corrente de ar pode ser um corpo. Isso significa dizer que se passa do modo infinito mediato a corpos maiores, e dos corpos maiores aos menores, que funcionam como subconjuntos desse corpo maior. Mas isso também significa dizer que se passa das leis do movimento e do repouso, das leis da física, às leis mais particularizadas: leis do comportamento do corpo líquido, das marés, das correntes, leis do comportamento dos gases, dos ventos particulares, leis dos sólidos, etc. Passa-se dos conjuntos mais universais aos subconjuntos, das leis mais universais às leis menos universais. Das leis da física às leis da química, e daí para as leis da biologia, para as leis de um corpo particular (com sua fisiologia própria, alergias, tipo sanguíneo, etc.). Passa-se de uma proporção de movimento e repouso determinada que rege um corpo para uma proporção determinada mais particularizada; e da ideia dessa proporção determinada para a ideia da proporção

determinada mais particularizada. A sequência das proporções determinadas de movimento e repouso (isto é, a sequência das leis) é a mesma sequência das ideias dessas proporções; a sequência das essências formais é a mesma sequência das essências objetivas, ou seja, “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 2010, EIIP7, p. 87). Explicita-se, assim, e mais uma vez, a identidade entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem a conexão das coisas.

Caso se queira a dedução dos modos finitos a partir do pensamento, pode-se proceder da seguinte maneira. Em primeiro lugar, a potência infinita de Deus implica atividade, e isso se exprime no pensamento como vontade e intelecto, que são os modos infinitos imediatos (EIP32COR.1). Em um segundo momento têm-se os efeitos dessa atividade, isto é, o conjunto das ideias existentes no mundo, qual seja, o modo infinito mediato. Esse conjunto de ideias é a mente do modo infinito mediato da extensão: a mente de Deus. Em um terceiro momento, o modo infinito mediato, por sua vez, implica ideias dos corpos sólidos, líquidos e gasosos, ideias dos mares e das marés, dos gases e das correntes de ar, ideias dos animais, dos homens, e, por fim, uma ideia de João e de Pedro, e em ideias dos afetos de João e Pedro. Trata-se de uma série em que cada conjunto se subordina ao anterior, e cujas leis e ideias não podem contradizer as do anterior (EIIP5). Leis (extensão) ou essências objetivas (pensamento) mais universais se sobrepondo às menos universais, e leis que derivam de um corpo particular (o conjunto do metabolismo, das alergias, etc.). Nessa sequência, é possível haver alteração nos subconjuntos, inter pares, desde que isso não altere a quantidade de movimento e repouso do universo inteiro. Conforme EIIP7, a ordem do pensamento é a mesma da extensão: tanto a lógica quanto a física guiam-se por princípios imanentes, e não transitivos. A João e a Pedro cabe conhecer a lei que rege seu próprio corpo, suas próprias ideias, e, nesse âmbito específico, eles são livres para agir e determinar aquilo que a partir deles se produzirá (EIID2), isto é, para agir sobre seus afetos (EVP2).

Convém notar que aquilo que a ideia de Pedro pressupõe não é a ideia de João (seu pai), mas a ideia dos corpos que seu corpo pressupõe. O corpo

de Pedro pressupõe oxigênio, água, nutrientes, e todo um conjunto de coisas anteriores a ele; da mesma maneira, a ideia de Pedro pressupõe a ideia de todas essas coisas, todas essas essências objetivas, mas não pressupõe a ideia de João. É percebendo-se enquanto parte de um todo maior que Pedro segue seu caminho para o encontro consigo e com Deus. É percebendo em que medida seu corpo está unido com sua mente e com a natureza inteira que Pedro percebe que a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. Nesse caso há uma série infinita de corpos e de ideias que compõem a ideia de Pedro, mas essa série não é incognoscível,²³ haja vista que ela tem seu término em Deus.²⁴

O processo dedutivo de que trata EIIP7 parte de Deus, ou seja, da natureza, da totalidade das coisas, e daí chega-se às coisas cada vez mais particularizadas. Parte-se de conjuntos mais abrangentes para seus subconjuntos, como já fora explicado e exemplificado. Não se trata, como o faz Leibniz, de fazer essa série remontar a Adão. O conhecimento da natureza não parte de Adão. O TIE não parte de Adão. A *Ética* não parte de Adão. A *Ética* parte de Deus enquanto totalidade (Primeira Parte); de Deus chega-se aos corpos e às mentes (Segunda Parte); dos corpos e das mentes chega-se aos afetos que deles decorrem (Terceira Parte); dos afetos ao seu poder contra a natureza humana (Quarta Parte); por fim, procede-se da natureza humana ao seu poder contra os afetos (Quinta Parte). A ordem e a conexão das coisas seguida pela *Ética* é exatamente a passagem da totalidade para as coisas mais particulares. Ou, como diz o TIE:

23 Se essa série fosse explicada pela causalidade transitiva entre Pedro e João operada no âmbito da existência, e não da essência, configurar-se-ia como uma série incognoscível, haja vista que não teria fim.

24 Sobre infinito em ato e “infinito porque não tem fim” e sobre a noção de conjunto, cf. FERREIRA, 2021.

no que respeita à ordem para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, requer-se que, o mais depressa possível — e a razão o exige — inquiramos se existe algum ser e, ao mesmo tempo, qual é ele, que seja a causa de todas as coisas e cuja essência objetiva também seja a causa de todas as nossas ideias; e então nossa mente, como dissemos, reproduzirá ao máximo a Natureza, pois possuirá objetivamente a ordem e a união da mesma. [...] Mas é de notar que, aqui, por série das causas e dos seres reais não entendo a série das coisas singulares mutáveis, mas somente a série das coisas fixas e eternas (ESPINOSA, 2004, TIE, §99-100, pp. 58-9).

A série de ideias de que fala Espinosa é atemporal, eterna, sob a perspectiva da eternidade [*sub aeternitatis specie*] (EVP22) e se dá no intelecto de Deus, ela não é uma série histórica, e por isso ela não começa em Adão e não trata de biografias. O que talvez comece em Adão é a série das coisas singulares mutáveis, a série das coisas na duração, que, segundo Espinosa, não faz diferença alguma conhecer, pois ela não procede por ideias adequadas, e não nos dá as propriedades intrínsecas de uma coisa. Entendido da maneira acima explicada faz sentido que uma ideia derive da outra que lhe é anterior, assim como os retângulos contidos no círculo exemplificados em EIP8esc.; por outro lado, não se vê como a ideia de Adão gera a ideia de Caim ou de Abel. Aliás, essa possibilidade é claramente negada em EIP17esc. Dessa maneira é mister considerar que o encadeamento infinito de ideias do qual Espinosa trata é um encadeamento de conjuntos e subconjuntos, da relação imanente e causal existente entre o todo e suas partes, e não de uma relação transitiva e sem nenhuma conexão, como a existente entre Adão e Abel ou Caim.

Quando Espinosa diz que “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (ESPINOSA, 2010, EIP17, p. 39), ele se refere à causalidade imanente (EIP18) que se reflete, por sua vez, na definição genética ou, o que dá no mesmo, nas ideias adequadas. É justamente porque as leis da natureza de Deus são as próprias leis da definição genética que Espinosa afirma que a série das coisas fixas e eternas é a ordem dos seres reais, é a série

na qual as leis estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). É justamente por isso que, no TTP (ESPINOSA, 2008, G III 45-46, p. 52), Espinosa afirma que por governo de Deus entende “a ORDEM FIXA E IMUTÁVEL DA NATUREZA [*fixum illum & immutabilem naturae ordinem*], ou seja, o ENCADEAMENTO DAS COISAS NATURAIS [*rerum naturalium concatenatio*]” e que, nesse governo, “as LEIS UNIVERSAIS DA NATUREZA [*leges naturae universales*], SEGUNDO AS QUAIS TODAS AS COISAS SÃO FEITAS E DETERMINADAS [*secundum quas omnia fiunt & determinantur*], não são outra coisa senão os ETERNOS DECRETOS DE DEUS [*Dei aeterna decreta*], os quais implicam sempre VERDADE ETERNA E NECESSIDADE [*aeternam veritatem & necessitatem involvunt*]”, e que, portanto, dizer “que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus”. A passagem do TTP é relevante porque as mesmas expressões usadas pelo TIE para designar a série das coisas fixas e eternas (“ordem fixa e imutável”, “leis universais da natureza”) são, aqui, empregadas para explicar o que é a lei de Deus e qual relação de verdade e necessidade essa lei implica. Ou, dito de outra maneira, a passagem do TTP reafirma que a série das coisas fixas e eternas coincide com a lei de Deus, com a maneira como ele produz o mundo e a necessidade que ela implica. Assim, se uma tese metafísica tão forte é sustentada em EIIP7 apoiando-se apenas na ideia de causalidade é porque (i) as ideias contidas no intelecto de Deus são adequadas, ou seja, descrevem a gênese da coisa por causa imanente, e não transitiva; e (ii) justamente por isso, descrevem a maneira como Deus opera (EIP17 e EIP18). Fazer a leitura de EIIP7 como se ela se referisse a uma causalidade transitiva não é senão ignorar o pensamento de Espinosa acerca da causalidade e da definição genética.

6. A GÊNESE DA CAUSALIDADE TRANSITIVA E DA SÉRIE DAS COISAS SINGULARES MUTÁVEIS, OU, A GÊNESE DA EXISTÊNCIA

As considerações acima lançam luz sobre o necessitarismo de Espinosa, pois nos permitem ver que essa necessidade que perpassa toda a natureza é

uma necessidade de ordem imanente, e não transitiva. Ora, mas como explicar que João é pai de Pedro se a relação de paternidade é, precisamente, uma relação transitiva? E como explicar o círculo vermelho carimbado em um papel por um homem em uma manhã de sexta-feira, se a geração desse círculo por esse homem é, precisamente, uma causalidade transitiva? E como explicar esses predicados associados ao círculo — vermelho, carimbado, sexta-feira — que são, precisamente, denominações extrínsecas em relação ao círculo, e, portanto, não são gerados diretamente a partir da causalidade imanente?

Ao tratar da “série das coisas fixas e eternas” e da “série das coisas singulares e móveis” no TIE, Espinosa coloca a segunda como derivada da primeira. Isso significa dizer que as denominações extrínsecas decorrem das propriedades intrínsecas, e que a causalidade transitiva decorre da causalidade imanente, e, portanto, Deus só é causa das denominações extrínsecas secundariamente, ou, o que dá no mesmo, a causalidade transitiva é, antes, uma decorrência do que uma causa propriamente dita. Nessa medida, a relação de paternidade de João em relação a Pedro deve ser explicada tendo em vista os afetos de João que, agindo de dentro pra fora, o lançaram em direção à Joana²⁵, cujos afetos, também agindo de dentro para fora, a lançaram em direção a João. É dessa ação combinada entre a causa imanente agindo em João e a causa imanente agindo em Joana que surge Pedro. Ou, dito de outra maneira, a causalidade transitiva de João e Joana em relação a Pedro é um efeito da causalidade imanente que age em João e em Joana. É por essa causalidade transitiva — secundária em relação à causalidade imanente — que se explica que Pedro tenha nascido em uma determinada data e local. Nesse exemplo, Deus é a causa da essência, e, portanto, causa imanente e causa das propriedades intrínsecas de Pedro; e Deus também é causa imanente da existência de Pedro, e, portanto, de suas denominações extrínsecas, na medida em que é causa imanente tanto de João quanto de Joana e de tantos outros seres que concorreram para que esse encontro ocorresse. Ou seja, a existência de Pedro não se dá diretamente a

25 Personagem fictícia criada para fazer alusão à esposa de João e mãe de Pedro.

partir de Deus, mas de maneira secundária, mediada pela existência de outros modos finitos (EIP28). No entanto, quando observado da perspectiva de João, isoladamente, e ignorando-se aquilo que o determina internamente, pode-se dizer que João é causa transitiva da existência — e não da essência — de Pedro (e o mesmo pode ser dito de Joana, ou de João e Joana sem as demais causas que concorreram para o encontro).

Uma vez no mundo, a compreensão daquilo que Pedro essencialmente é se dá pela definição genética, e não pela série das coisas singulares mutáveis que em algum momento concorreram para a sua existência. A essência e a existência de Pedro são determinadas e produzidas por Deus, mas não são determinadas da mesma maneira, haja vista que há uma prevalência da série das coisas eternas e fixas sobre a série das coisas singulares e móveis; ou, dito ainda de outra maneira, a relação causal da essência prevalece sobre a relação causal da existência, a causalidade imanente prevalece sobre a causalidade transitiva, as propriedades intrínsecas prevalecem sobre as denominações extrínsecas, a essência sobre a existência, as verdades eternas (de razão) sobre as verdades de fato (TIE, §65). É exatamente nesse sentido que Espinosa diz, no TIE, que a série das coisas singulares mutáveis é secundária em relação à série das coisas fixas e eternas. É nesse sentido, também, que Espinosa destaca, na *Carta 12*, que a existência dos modos não é necessária e não decorre de sua essência; ou que, na *Ética*, afirma que “um homem é causa da existência de um outro homem, mas não de sua essência, pois esta última é uma verdade eterna [*aeterna veritas*]” e que, portanto, “se a existência de um se extinguir, a do outro não se extinguirá por isso; mas se a essência de um pudesse ser destruída e tornar-se falsa, a essência do outro também seria destruída” (ESPINOSA, 2010, EIP17esc., p. 41). É nesse mesmo sentido que Espinosa indica, no CM, que “a necessidade, que pela força da causa está nas coisas criadas, é dita ou em relação à essência delas, ou em relação à existência delas, pois as duas distinguem-se nas coisas criadas” (ESPINOSA, 2015, G I 241, p. 209); ou, por fim, é nesse sentido que Espinosa retoma, em EIP33esc.1, exatamente aquilo que foi dito no CM, a saber, que “uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa [*res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae*]”

(ESPINOSA, 2010, EIP33esc.1, p. 57), e que, nas coisas criadas, a causa da existência não é a causa da essência. É também nesse sentido que Espinosa distingue entre uma ordem e concatenação de ideias que se faz segundo as afecções do corpo e que geram as ideias inadequadas (denominações extrínsecas), e que varia de uma pessoa para outra; e uma ordem e concatenação das ideias que se faz segundo o intelecto, isto é, segundo definições genéticas, segundo as essências, “e que é a mesma em todos os homens [*et qui in omnibus hominibus idem est*]” (ESPINOSA, 2010, EIIP18esc., p. 113).

A relação entre essas duas séries (da essência e da existência) não coincide com uma regressão ao infinito justamente por se tratar de duas séries distintas e acerca das quais não há equivalência. É possível pensar a causalidade transitiva da existência de Pedro por uma série que regressa ao infinito, mas não é possível pensar a causalidade imanente de sua essência por regressão ao infinito justamente porque, nesse caso, a série termina em Deus. A regressão ao infinito se dá, portanto, quando se está na série das coisas singulares mutáveis, na ordem da existência, na sequência das causas transitivas. Mas, deve-se lembrar, que é justamente por abranger “infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa”, e por não ter nenhuma conexão com sua essência que a série das coisas singulares mutáveis, ou “ordem da existência”, não é uma verdade eterna, e, portanto, não importa ser conhecida (TIE, §101). Apenas uma das séries, justamente a que não importa ser conhecida e não é uma verdade eterna, regride ao infinito; a outra — a que importa ser conhecida e que promove a adequação entre essência objetiva e essência formal (EIIP7) — termina em Deus. Assim, para retomar o exemplo acima mencionado, EIIP7 não trata da relação transitiva existente entre as causas quando concorreram para que João e Joana gerassem Pedro; mas, antes, de considerá-los agindo cada um por si, segundo a sua própria essência, de maneira imanente, e não transitiva. É o *conatus*, ou essência formal, de João e seu esforço por permanecer na existência quem o determina a querer gerar filhos e perpetuar a si mesmo e sua espécie; é o *conatus* de Joana, seu esforço por permanecer na existência, quem a determina a querer gerar filhos e perpetuar a si mesma e sua espécie. É cada um dessas essências formais, agindo de maneira imanente, o que determina o encontro e

a geração de Pedro. Não se trata de conceber João agindo sobre Joana (ou Joana agindo sobre João) e depositando nela sua semente, mas do *conatus* de João agindo sobre João — da relação entre sua essência objetiva e formal —, e do *conatus* de Joana agindo sobre Joana, resultando no encontro e na geração de Pedro. É dessa perspectiva que Deus age, e é ela que deve ser o ponto de partida para explicar o necessitarismo e o determinismo de Espinosa, inclusive a determinação na série das coisas singulares e móveis, isto é, a determinação no âmbito da existência e da causalidade transitiva.

7. AS DUAS SÉRIES, O DETERMINISMO E A LIBERDADE

O que se percebe é que as coisas podem ser ditas determinadas em dois sentidos, e não há univocidade entre eles. As coisas são duplamente determinadas. Em um primeiro sentido, na série das coisas fixas e eternas, as coisas são determinadas desde a eternidade. Trata-se, aí, de verdades eternas. Esse é o âmbito das essências objetiva e formal, e de sua adequação compondo uma e mesma ordem imanente (EIP7 e EIP8): trata-se aí de uma determinação intrínseca, imanente. Em um segundo sentido as coisas são determinadas pelos fatos que condicionam sua existência. Trata-se, aí, de determinações extrínsecas, contingentes à essência da coisa, de “verdades de fato”, aquelas cujo oposto não implica contradição. Esse é o âmbito da existência, no qual uma e mesma coisa tanto pode ser a causa de que a outra exista quanto pode ser a causa de que a outra não exista, nos diz Espinosa (TIE, §100). Da série das coisas fixas e eternas decorrem as essências e as propriedades intrínsecas que lhes são imanentes. Da série das coisas singulares e mutáveis — ordem da existência — decorre a localização das coisas no espaço e no tempo, suas propriedades extrínsecas e o número (EIP8esc.2). Nessa medida, a essência formal dos modos finitos é duplamente determinada. De um lado ela é determinada internamente por sua essência objetiva e configura-se como um esforço por aderir a ela; de outro lado ela é determinada pela existência dos outros modos que podem fazer com que esse esforço cesse, isto é, com que a essência atual cesse de existir e que a coisa deixe de existir formalmente. Quanto à primeira ordem, é inteiramente

vedada qualquer alteração por parte dos modos finitos; no entanto, quanto à ordem da existência, essa alteração é perfeitamente possível. Não é permitido a um homem alterar a composição de seu corpo, mas é permitido — sem alterar sua essência objetiva — alterar a sua biografia.

Acerca da relação entre liberdade e determinação, o que se deve considerar em primeiro lugar é que a admissão de que as coisas singulares podem determinar a si mesmas em alguma medida é clara e óbvia, e sua negação consistiria, inclusive, na negação de todo o projeto espinosista de uma reforma do intelecto, de uma ética e da libertação do homem. Em segundo lugar, a “série das coisas singulares mutáveis” não pode ser explicada levando em consideração única e exclusivamente a determinação extrínseca de uma coisa sobre outra. Isto porque tal concepção implicaria conceber as coisas como desprovidas de determinação interna, isto é, como desprovidas de essência objetiva e essência formal. Somente algo que não possui essência pode ser determinado apenas externamente, por causalidade transitiva; mas algo que não possui essência não existe. Nessa medida, qualquer tentativa de pensar a ordem da existência e das determinações extrínsecas deve levar em conta, também, a ordem da essência. Isso significa dizer que a série das coisas singulares mutáveis deve ser explicada levando em consideração também aquilo que decorre do esforço de cada ser finito por permanecer na existência, isto é, aquilo que decorre da essência de cada ser finito, ou, caso se prefira, de sua determinação intrínseca, de sua liberdade (EID7). Caso se coloque a questão em termos de liberdade humana, pode-se afirmar que o que decorre da lei de Deus e de sua determinação é a definição de homem (um composto de mente, corpo, *conatus*, um ser cujas ideias compõem-se como uma narrativa mental, etc.), isto é, aquilo que, no homem, é eterno; no entanto, a biografia, o conjunto de determinações extrínsecas de cada um, aquilo que decorre mais das condições de sua existência do que de sua essência, isso se dá pela inserção do homem na “série das coisas singulares mutáveis”. A biografia já não depende apenas da definição (EIP8esc2), mas de Deus mediado pelas coisas singulares (EIP9); e as coisas singulares, por sua vez, possuem sua própria determinação interna e a possibilidade de, em alguma medida, agirem determinadas internamente, caso contrário, não

exprimiriam a potência de Deus (ESPINOSA, 2008, G III 58, p. 67). Isso significa dizer que, embora não possa alterar sua própria definição, e, por assim dizer, as leis que o ultrapassam, o ser humano pode alterar sua biografia, que depende, em alguma medida, do seu esforço por permanecer na existência. Ou, caso se prefira, o ser humano pode agir, isto é, produzir coisas das quais ele é a causa adequada (EIIIdef.2). Dessa maneira, a completa atualização da potência de Deus não poderia ocorrer sem, em alguma medida, conferir algum grau de potência aos modos finitos; e isso implica que os modos finitos podem alterar sua biografia na sucessão temporal (EVP2). Melhor dizendo, não se trata de uma alteração da biografia, mas de sua construção; e, note-se, alterar a biografia não significa alterar aquilo que são as propriedades intrínsecas, imanentes, mas uma alteração daquilo que decorre da interação da essência formal de uma coisa com a essência formal de outra (TIE, §1-13).

A alteração/construção da biografia pode se dar tanto indo em direção às propriedades intrínsecas e fazendo com que a coisa seja determinada cada vez mais internamente, como pode se dar indo em direção às propriedades extrínsecas, fazendo com que algo seja determinado cada vez mais externamente. É nesse sentido que o homem, sem negar o determinismo, mas incluindo-se nele como algo vivo e possuidor de determinação interna — e não como um ser desprovido de essência —, pode caminhar em direção à sua liberdade ou à sua escravidão. É nesse sentido que se explicam, por exemplo, o início do TIE e a prescrição de afastar-se das riquezas, concupiscência, e tudo o mais que se configura como determinação externa, como propriedade extrínseca; é nesse sentido, também, que se explicam as partes IV e V da *Ética*, que tratam da servidão e da liberdade; é nesse sentido que se explica a proposta de alcançar a liberdade caminhando em direção às propriedades intrínsecas, imanentes, seja no âmbito das paixões, da correção do intelecto, ou, o que dá no mesmo, do alcance da beatitude. É do conjunto dos modos finitos, cada um em seu esforço por permanecer na existência, que resultará o futuro: o futuro é extrínseco à eternidade.

Acerca desse assunto, poder-se-ia argumentar que a inserção da essência formal, ou atual, dos modos finitos como um elemento a ser levado em consi-

deração na “série das coisas singulares mutáveis” destrói as leis da natureza e a possibilidade de se fazer ciência, uma vez que inseriria alguma contingência no mundo. Todavia, não é necessário que a ordem da existência seja uma verdade eterna para se salvaguardar a ciência em Espinosa. Primeiro, porque o próprio Espinosa descarta essa série e a qualifica como algo que não importa ser conhecido (TIE, §100-101). Segundo, porque o conhecimento das ideias adequadas é o conhecimento que se faz por definições genéticas, ou essências objetivas, e isso aplica-se apenas à série das coisas eternas e fixas, e exclui a ordem da existência. Terceiro, porque o conhecimento intelectual nos mostra as coisas sob a perspectiva da eternidade, e isso, novamente, aplica-se apenas à ordem das essências, à série das coisas eternas e fixas e não à ordem da existência, que se dá na duração (EVP29esc.). Quarto, porque Deus age por causalidade imanente, e não transitiva; e, assim, conhecer como Deus age é conhecer pela via intelectual, das definições genéticas, e não pela via da causalidade transitiva. Dessa maneira, a afirmação de que na ordem da existência o futuro não está estabelecido, e que ele depende em alguma medida do nosso esforço por perseverar na existência, não conflita com a possibilidade de ciência na filosofia de Espinosa: a ciência espinosana é da ordem da essência, e não da existência!

É justamente indicando que a ordem que importa ser conhecida é a da causalidade imanente que se salva não apenas a ciência e a proposta de uma reforma do intelecto, mas também a ética, a liberdade, o encontro com Deus, a beatitude e o pensamento que se dá sob a perspectiva da eternidade em Espinosa. Jogar tudo isso fora e fazer a existência ser guiada unicamente por um determinismo mecânico, transitivo e totalmente predeterminado é ignorar tanto a concepção de ciência de Espinosa quanto o fato de que os modos finitos são providos de *conatus* que os determinam internamente.²⁶ Ciência é conhecer

26 Ora, se não é possível determinar-se internamente e fazer valer sua lei intrínseca contra a determinação extrínseca, ao que Espinosa estaria se referindo quando, na *Ética*, fala em “obedecer ao acaso e não a si mesmo” (EVP41esc.)? E por que Espinosa fala de alguém que está sujeito ao acaso como sendo alguém que não está sob seu próprio comando (EIVPref.)? E em que sentido fala que devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna (EII49esc.)?

pelas causas, e conhecer pelas causas é, para Espinosa, conhecer pelas causas imanentes (e não pelas transitivas), ou, o que dá no mesmo, pela definição genética.²⁷ Não há ciência dos fatos, há ciência das verdades eternas, das leis de Deus, isto é, há ciência da série das coisas eternas e fixas, que são as que importa conhecer. Jogar fora toda a proposta ética, política e epistemológica de Espinosa em nome de uma ciência que ele jamais defendeu — e que, inclusive, criticava — é ignorar sua proposta filosófica.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Respondendo às questões colocadas no resumo: em que medida tudo é determinado? Tudo é determinado em dois sentidos. Em um primeiro sentido, na ordem das essências as coisas não podem ser alteradas, opera-se, aí, com verdades eternas (ou de razão) cujo oposto implica contradição: essa é a série das coisas fixas e eternas. Nesse âmbito, o que está em jogo é a causalidade imanente, que, nos modos, revela-se como uma causalidade do tipo todo-parte. Na ordem da essência tudo é determinado e necessário. Em um segundo sentido, tudo é determinado também na ordem da existência, mas, nesse segundo caso, já não se trata mais de verdades de razão, mas apenas de verdades de fato, cujo oposto não implica contradição, posto que o que se altera são apenas as denominações extrínsecas de uma coisa, suas propriedades não essenciais. Na ordem da existência, as coisas são determinadas, mas não são necessárias. Esse é o âmbito das inadequações, que se dá apenas nos modos, inter pares, e que não ocorre em Deus enquanto Natureza naturante. A ordem da existência não existe previamente à existência e nem às essências formais que fazem com que as coisas se esforcem por perseverar na existência.²⁸ Pensar essa ordem como se ela fosse inteiramente mecânica e ignorando esse esforço das coisas é igno-

27 Sobre o assunto e sua relação com as definições genéticas em Espinosa, cf. REZENDE, 2012.

28 É nesse sentido que Espinosa indica que é um fatalista, mas que não submete Deus aos fatos (G IV 311).

rar a própria ordem da existência. Nesse âmbito é possível ao homem alterar o curso das coisas desde que isso não altere a proporção existente no todo, desde que não altere a proporção total de movimento e repouso existente no universo. Por fim, o homem alcança sua liberdade fazendo com que sua existência se guie cada vez mais norteadada por sua essência, ampliando, assim, sua potência de agir.

Por fim, uma leitura do determinismo que ignore as duas ordens de causalidade e resuma uma à outra é uma leitura que, ou (i) reduz toda relação de causalidade à causalidade imanente e à série das coisas fixas e eternas, e, nesse caso, perder-se-á o desenrolar da existência no tempo bem como as denominações extrínsecas que às coisas se ligam ao longo de sua existência; ou, (ii) o que é ainda pior, reduz toda relação de causalidade à causalidade transitiva, e, nesse caso, perder-se-á a maneira como Deus produz, ou seja, perder-se-á a ordem dada pela essência das coisas, pela sua definição genética, pelas ideias adequadas.²⁹ Essas questões devem ser listadas porque uma leitura do determinismo que as ignore é uma leitura condenada a considerar o determinismo ignorando tanto a diferença entre as duas ordens de causalidade (haja vista que considerará apenas uma delas), quanto as diferenças entre propriedades intrínsecas e denominações extrínsecas, isto é, não distinguirá entre o que importa e o que não importa ser conhecido.

29 O debate sem fim entre Garret e Curley não parece ter outra fonte senão o fato de que ambos ignoram os pontos elencados no parágrafo anterior e terminam por reduzir uma série à outra. Cf. GARRET, 1991; CURLEY, 1999.

ESSENCE AND EXISTENCE: TWO ORDERS OF CAUSALITY,
DEDUCTION OF FINITE MODES AND FREEDOM
IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: This article aims to analyze the possibility of conciliation between determination and freedom in Spinoza. Thus, the article will begin by dealing with the two causal series indicated by Spinoza in §100 of the TIE: the “series of fixed and eternal things” and the “series of mutable particular things”. The approach of these two causal series allows to understand what distinguishes them and the implications of this distinction for Spinoza’s philosophy. In sequence, the notions of objective essence and formal essence will be analyzed, showing that EIIP7 deals with the adequacy between these two essences, and not an adequacy between essence and existence. At this point, it will also be shown that the type of causality that is at stake in EIIP7 and EIIP8 is an immanent causality, of the whole-part type, which takes place between the set and its subsets: to be a part is to be a subset of God. Next, it will be shown that within the scope of the existence of the subsets — and not within the scope of their essence — it is possible to occur relative autonomy between peers, provided that this autonomy is conceived as subordinate to the previous sets. At this point, it will also be shown to what extent finite modes can be deduced from the infinite substance without this implying the denial of its freedom.

KEYWORDS: Essence; Existence; Causality; Determination; Freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CURLEY, E.; WALSKI, G. (1999). “Spinoza’s Necessitarianism Reconsidered”. In: GENNARO, R.; HUENEMANN, C. (eds). *New Essays on the Rationalists*. Oxford University Press: New York, p.241-262.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Editions de Minuit.
- ESPINOSA, B. (2004). *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins

- Fontes.
- _____. (2008). *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. (2012). *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. São Paulo: Autêntica.
- _____. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FERREIRA, G. (2018). “Matéria e movimento em Espinosa: o que pode um corpo e algumas questões para a contemporaneidade”. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v.2, n.4, p. 147-167, jul./dez.
- _____. (2021). “Infinito e número na filosofia de Espinosa”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 149, p. 365-386, Ago.
- GARRET, D. (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”. In: YOVEL, Y. (ed.). *God and Nature in Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill, p. 191-218.
- GEBHARDT, C. (ed.). 1925. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. (4 Vols.)
- GUINSBURG, J.; CUNHA, N.; ROMANO, R. (org.). 2014. *Spinoza: Obra completa*. São Paulo: Perspectiva. (4 vols.)
- GLEIZER, M. (1999). *Verdade e certeza em Espinosa*. Porta Alegre: L&PM.
- REZENDE, C. (2004). “Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da emenda do intelecto”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan-jun.
- _____. (2012). “A ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 16 nº 1 e 2, p. 85-118.

O COGITO COMO O ENCONTRO ENTRE PENSAR E SER

Marcos Alexandre Borges
Professor, Universidade Estadual de Roraima, Boa Vista, Brasil
marcos.borges@uerr.edu.br

RESUMO: O presente artigo visa investigar se a afirmação *eu sou, eu existo*, presente no quarto parágrafo da Segunda Meditação, expressa única e exclusivamente uma existência, ou se é a expressão, também, do conhecimento sobre *o que é* o Eu que se descobre existente. Para tanto, além dos textos cartesianos, serão abordadas algumas linhas interpretativas que se ocupam desta questão, sobretudo as teses de Alquié, Frankfurt e Marion. A partir da discussão realizada, pretende-se defender que o *eu sou, eu existo* expressa, concomitantemente, o conhecimento da existência do Eu e o conhecimento de que o Eu existe como ser pensante.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; *Meditações*; Metafísica; *Cogito*; Conhecimento; Existência.

I. CONFIGURAÇÃO DO PROBLEMA

A proposição “Eu sou, eu existo”, a que chamaremos aqui livremente de *cogito*, aparece no parágrafo quarto da Meditação Segunda, é a primeira proposição que sobrevive à dúvida e, assim, pode servir como uma prova de que é possível alcançar verdades indubitáveis, conhecimentos firmes e constantes (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 17; IX, p. 13).¹ Esta pode ser a razão pela qual o filósofo escreve, no *Discurso do Método*, que o *cogito* é o “[...] primeiro princípio da filosofia que [ele] procurava” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 32). O *cogito* é o primeiro princípio e a primeira verdade do sistema cartesiano, é a verdade sobre a existência do Eu que, nesta meditação, se descobre como um ser pensante. O *cogito* encerra uma etapa do caminho dubitativo, e a partir dele o Eu se encontra em uma nova situação: no lugar de duvidar, o que predomina ao longo da Meditação Primeira, o Eu pode considerar algo como verdadeiro, a sua própria existência. Como o conhecimento da existência do Eu é o único que pode ser admitido com a descoberta do *cogito*, é sobre esse conhecimento que o sujeito meditante irá se debruçar.

Mas não conheço, ainda, bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que, doravante, é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20).

1 No parágrafo que inaugura a Meditação Primeira Descartes anuncia a necessidade de se desfazer de todas as antigas opiniões como uma condição para a refundação do conhecimento e o estabelecimento de algo “firme e constante nas ciências”. Sendo indubitável a proposição “eu sou, eu existo”, temos com ela a prova de que é possível a descoberta de algo firme e constante nas ciências. As citações das obras de Descartes serão segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, *OEuvres de Descartes*, indicada pelas iniciais AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos. As traduções para o português das *Meditações*, e *Objções e Respostas* foram retiradas da edição DESCARTES (2010). Quanto aos demais textos que não foram traduzidos para o português, fizemos nossa própria tradução.

Essa passagem, o parágrafo quinto da Meditação Segunda, é o que se segue imediatamente da afirmação do *cogito*, é o que provoca o principal questionamento que move o presente artigo. Para os propósitos deste texto, destacamos dois pontos deste parágrafo: em primeiro lugar, ele expressa a limitação do conhecimento adquirido pela primeira verdade que acaba de ser descoberta: “Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou”; em segundo lugar, também enfatiza aquilo que através do *cogito* é conhecido: “eu que estou certo *de que sou*”. Esta passagem indica que o *cogito*, como aparece no quarto parágrafo da Meditação Segunda, contém a verdade sobre a existência do Eu. O que traz à tona uma pergunta: ao afirmar “Eu sou, eu existo”, na Meditação Segunda, o conhecimento da existência do Eu ocorre independentemente do pensamento? O *cogito* das *Meditações* seria tão somente a afirmação da existência do Eu, sem qualquer relação com o pensamento? Seria essa passagem o anúncio de que o parágrafo anterior continha exclusivamente a descoberta de uma existência, e que a partir de então será necessário buscar o conhecimento sobre *o que é* este que se descobre existente?

Ferdinand Alquié, Harry G. Frankfurt e Jean-Luc Marion responderiam essas questões de maneira afirmativa. Em termos gerais, estes comentadores defendem haver uma diferença entre o sentido do *cogito* do *Discurso* e o sentido do *cogito* das *Meditações*.² Com isso, entendem que nesta obra, por ser

2 O que Descartes apresenta no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia* como “penso, logo existo” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 32; e AT IX, p. 27) é apresentado de forma diferente nas *Meditações*: “eu sou, eu existo”. E tanto a formulação constante no *Discurso* e nos *Princípios* quanto a constante nas *Meditações* são tradicionalmente sintetizadas pelo termo *cogito*, o que será seguido neste artigo. Não pretendemos explorar amplamente o problema da diferença entre a formulação do *cogito* do *Discurso* e dos *Princípios* e a das *Meditações*, mas não deixaremos de pontuar que entendemos que ambas as formulações da primeira verdade da filosofia de Descartes têm o mesmo sentido em ambas as obras. O próprio Descartes, nas *Respostas às Segundas Objeções*, ao responder a uma objeção sobre o que chamamos aqui de “*cogito* das *Meditações*”, se refere à proposição que expressa sua primeira verdade na forma como esta aparece no *Discurso*: “Penso, logo sou, ou existo” (DESCARTES, 1996, AT IX, pp. 110-1). Sobre as distintas interpretações a respeito da

expresso através da proposição “Eu sou, eu existo”, há somente a expressão da existência do Eu, de forma independente do pensamento, visto tratar-se exclusivamente da afirmação de uma existência, a existência de um ser, não de algo a respeito do que já se pode saber alguma coisa.

Alquié, por exemplo, entende que o *Discurso* tem um viés científico e, por isso, nele o *cogito* exerce uma “função” que está de acordo com as pretensões da obra, é um modelo de verdade a ser seguido. Este comentador alerta que nas *Meditações* não é o *cogito* que conduz ao *sum*, afirmado primeiramente, pois nessa obra a expressão empregada é: *Ego sum, ego existo*. Como se trata da afirmação de um Ser, uma existência, segundo este comentador, o *cogito*, nas *Meditações*, não traz a existência de algo compreendido. No “Eu sou, eu existo” não há a compreensão sobre o Eu que se constata como existente e, assim, este Eu é conduzido a uma incompreensibilidade sobre o que ele é. Como consequência, Alquié conclui que no “Eu sou, eu existo” das *Meditações* há a constatação da existência de algo indeterminado (ALQUIÉ, 1950, p. 183).

Não muito diferente é a interpretação de Frankfurt, ao defender a tese segundo a qual o “penso, logo existo” do *Discurso* não equivale ao “Eu sou, eu existo” das *Meditações*. O primeiro, de acordo com este comentador, consiste em um enunciado de implicação lógica elementar, pois simplesmente liga a existência ao pensamento; enquanto o segundo é tão somente uma afirmação de existência (FRANKFURT, 1989, p. 135). Ao comentar o *cogito* das *Meditações*, Frankfurt afirma que, ao afirmar “Eu existo”, Descartes não sabe ainda o significado do termo “Eu”, mesmo com a prova da certeza do *sum*. Deste modo, temos novamente a tese de que a afirmação do *sum* da Meditação Segunda, a afirmação “Eu existo”, não é uma afirmação sobre a existência de algo a respeito do que se tenha algum conhecimento. O Eu afirmado, nas palavras de Frankfurt, não é muito mais que “alguma coisa”. Ou seja, segundo esta interpretação o *cogito* das *Meditações* é a consciência de uma existência sobre a qual pouco se

diferença entre tais formulações do *cogito*, ver ALQUIÉ (2005, pp. 129-58) e FORLIN (2004).

sabe; o que leva Frankfurt a uma conclusão que parece acompanhar aquela de Alquié: o “Eu sou, eu existo” é a consciência da existência de uma coisa indeterminada.

Jean-Luc Marion, de certa maneira, também segue esta linha interpretativa, e entende que nas *Meditações* a existência do Eu não é constatada a partir de sua relação com o pensamento. Em *Questions cartésiennes II*, Marion argumenta que, enquanto o “penso, logo existo” é a formulação privilegiada pelos comentadores, a formulação privilegiada por Descartes é “Eu sou, eu existo”, aquela que se encontra presente nas *Meditações*. Ele afirma que há uma tendência, a seu ver equivocada, em assimilar o sentido da proposição que expressa a existência do Eu no *Discurso* e nos *Princípios* ao sentido da proposição presente nas *Meditações*. Segundo Marion, nesta obra, a existência do Eu não é a conclusão de um silogismo, não é uma performance autônoma, nem uma autoafecção, e tampouco uma intuição. Deste modo, não se trataria da existência que decorre de um pensamento, ou do pensamento em si. De acordo com Marion, a existência do Eu se dá de modo originário, consiste no que o comentar chama de uma facticidade, que traz à tona a existência de um Eu ainda indeterminado (MARION, 2002, p. 29).

O que pretendemos discutir no presente artigo é a tese segundo a qual a descoberta do *cogito*, no parágrafo quarto das *Meditações*, se dá de forma independente do pensamento; se o *cogito* é única e exclusivamente a expressão de uma existência. E, então, perguntamos: Seria o quinto parágrafo da Meditação Segunda a confirmação da tese que esses importantes intérpretes do pensamento cartesiano parecem comungar? Ao afirmar “[...] não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20), estaria Descartes confirmando que a certeza sobre a existência do Eu é, nas *Meditações*, inteiramente independente do pensar? Seria o “Eu sou, eu existo” das *Meditações* uma verdade tão puramente existencial e, conseqüentemente, desprovida de qualquer relação com o pensamento?

2. A DESCOBERTA DO *COGITO*

No mesmo parágrafo que contém o *cogito*, logo antes da afirmação *eu sou*, *eu existo*, propriamente, Descartes escreve o seguinte:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, p. 19).

Esta passagem expressa bem a importância da terceira etapa da dúvida como o último passo da caminhada empreendida na Meditação Primeira. Aqui é expressa a situação do sujeito após este percurso: “há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso”, que pode ser um Deus enganador ou um gênio maligno, tanto um quanto o outro mantêm o sujeito meditante na mesma situação: nada pode ser admitido como verdadeiro. Porém, ainda que tudo seja dubitável, ainda que o sujeito meditante esteja inserido em uma situação na qual ele só se engana, ele diz: “Não há, pois, dúvida alguma *de que sou*”. Se o sujeito lança mão da dúvida para encontrar algo verdadeiro; se só será considerado verdadeiro o que sobreviver a toda e qualquer dúvida; e se o sujeito afirma que não há *dúvida alguma* sobre algo, significa que foi encontrado o que se buscava: algo sobre o que não haja nenhuma dúvida, algo indubitável. O que é este algo que aparece como indubitável? Esta passagem é muito clara: *não há dúvida alguma de que sou*, afirma o sujeito meditante.

Mesmo na situação em que o sujeito está imerso na dúvida mais radical, universal e metafísica; mesmo que tudo seja dubitável, incerto, enganoso, o sujeito meditante encontra algo sobre o que não pode duvidar: não lhe é permitido duvidar de seu próprio ser, de sua existência. Até aqui, parece que podemos dar razão aos comentadores que comungam da tese segundo a qual o *eu sou*, *eu existo*, no parágrafo quatro da Meditação Segunda, expressa exclusivamente uma existência.

Mas é preciso perguntar: o que impede o sujeito meditante de duvidar de seu ser, de sua existência? Por mais que se engane, por mais que um Deus enganador, um gênio maligno, ou a ausência de um ser como garantia de verdade, faça com que o sujeito meditante tenha que duvidar de tudo, “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, *se ele me engana*”. Os termos “se ele me engana” servem para tornar presente a situação hipotética criada pela terceira etapa da dúvida. Qual é essa situação? É a hipótese de que o criador de todas as coisas é um Deus enganador ou um Gênio maligno. Nesta situação, o engano é colocado como a condição para a indubitabilidade da afirmação “Eu sou”. O que é se enganar senão pensar que as coisas são de um modo diferente de como elas são? Por mais que o sujeito meditante pense que as coisas são de um modo, e na realidade sejam de outro; por mais que o sujeito meditante pense que existam coisas e elas sequer existam; é indubitável que o sujeito meditante é, *se ele pensa* alguma coisa. Ainda que seu pensamento seja um engano, não há engano de que o sujeito se engana, é indubitável que o sujeito se engana. E como enganar-se é *pensar* que as coisas são de um modo diferente de como elas são, o sujeito não pode duvidar de sua existência se ele *pensar* ser algo.

O fim da passagem acima citada deixa isso ainda mais claro: “e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, *enquanto eu pensar ser alguma coisa*”. Mas este *pensar ser alguma coisa* não pode também ser um engano? O sujeito meditante não pode estar se enganando, inclusive, ao pensar ser algo? Nem mesmo a dúvida mais universal, metafísica e radical permite que o Eu se engane ao afirmar sua própria existência. Pois ao pensar que se engana, mesmo sobre seu próprio ser, o Eu confirma a verdade de sua existência, confirma a verdade da proposição “Eu sou”, uma vez que para pensar é necessário que o sujeito meditante seja, exista (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 33).

A proposição que consolida a chegada do sujeito meditante à primeira verdade vem na sequência da passagem acima citada:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas

as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, p. 19).

Eis a passagem que contém aquilo que é celebrado como a primeira verdade do sistema cartesiano. A primeira verdade, por ser a afirmação que sobrevive à dúvida mais radical e abrangente possível, é expressa, nas *Meditações*, pela proposição “Eu sou, eu existo”. O *cogito* é a constatação indubitável da existência do Eu, é o conhecimento sobre uma existência: a existência do próprio sujeito da dúvida.

Mas que tipo de conhecimento é o *cogito*? Como o Eu chega à constatação indubitável de sua própria existência? Como a passagem analisada anteriormente deixa claro, é por pensar que o sujeito meditante chega à constatação: “Eu sou, eu existo”. Se é o pensar a condição do conhecimento da existência do sujeito meditante, ou seja, se é por pensar que o sujeito se dá conta de que é, ou existe, poder-se-ia dizer que a proposição “Eu sou, eu existo” é a consequência de um raciocínio do tipo: “Se duvido, penso; se penso, sou ou existo; penso; logo, eu sou, eu existo”? O *cogito* é expresso pelo enunciado “Penso, logo existo” no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia*. Considerando que assumimos aqui que nas *Meditações* o *cogito* tem o mesmo sentido daquele das obras mencionadas, apesar de ser expresso de forma diferente³, podemos concluir que o conhecimento da existência do Eu é obtido através de um raciocínio, do qual este conhecimento é conclusão?

Martial Gueroult explica que o *cogito* não é um raciocínio por ser uma afirmação particular, independente de alguma premissa que a anteceda. Para Gueroult, o *cogito* é a expressão proposicional imediata de um dado, de um fato, a saber, a consciência de si. Como é um fato que ocorre durante a reflexão que o Eu faz sobre seus pensamentos, é uma constatação, a constatação da existên-

3 Ver nota anterior.

cia do Eu. E acrescentamos: é uma constatação necessária, e essa necessidade é confirmada pelo ato de pensar: por pensar, por isso é impossível ao Eu não ser. Ao duvidar de todas as coisas, e mesmo da própria existência, o sujeito meditante pensa e, se pensa, é, necessariamente, como confirma a passagem: “[...] esta proposição, *eu sou, eu existo*, É NECESSARIAMENTE VERDADEIRA todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, AT VII, p. 25; IX, p. 19, negrito nosso).

Embora a dúvida elimine as condições de existência de algo, o sujeito meditante não pode deixar de estar certo de sua própria existência, ao menos enquanto pensa e, assim, o *cogito* se constitui como a primeira coisa que resiste à dúvida. Por aparecer ao serem eliminadas todas as condições de existência, o *cogito* é a constatação primeira e, por ser assim, é manifesto sem qualquer antecedente. Nesse sentido, é a primeira verdade e o ponto de partida da filosofia de Descartes.

Outro fator importante para que o *cogito* não seja considerado um raciocínio é que a terceira etapa da dúvida atinge o funcionamento da razão e, com isso, o próprio raciocínio passa a ser considerado dubitável.⁴ Ou seja, o *cogito*

4 O argumento do Deus enganador torna o raciocínio dubitável pelo caráter hiperbólico da dúvida, e determina o seguinte: “[...] uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, O MENOR MOTIVO DE DÚVIDA QUE EU NELAS ENCONTRAR BASTARÁ PARA ME LEVAR A REJEITAR TODAS” (DESCARTES, AT VII, p. 18; IX, pp. 13-14, negrito nosso). Esse critério pode ser identificado na Meditação Primeira, nos três argumentos da dúvida: o primeiro argumento torna os sentidos dubitáveis a partir de alguns casos, ou ao menos um, em que houve engano ao utilizar os sentidos; o segundo argumento torna a existência dos corpos dubitável a partir de alguns casos, ou ao menos um, em que houve engano em diferenciar o sono da vigília; da mesma maneira, no terceiro argumento há essa generalização, se existe a possibilidade de, em algum caso, haver engano ao fazer uma operação racional, e se a figura do Deus enganador torna essa possibilidade existente, não se deve confiar em nenhuma operação dessa natureza, pois, se há ao menos um motivo para considerar dubitável a operação racional $2+3=5$, toda e qualquer operação racional deve ser considerada dubitável, pois

é a constatação de uma existência, e não um raciocínio, pois, a partir da instauração da terceira etapa da dúvida, o raciocínio não pode ser considerado como uma operação pela qual o sujeito obtém conhecimentos confiáveis. Se o raciocínio não é uma fonte segura de conhecimento, nada que o tenha como base pode ser considerado verdadeiro. Portanto, se o *cogito* aparece como uma verdade, não pode se fundar em uma operação desta natureza, deve ser independente de uma operação que foi fragilizada pela dúvida.

Além dos fatores acima mencionados, há uma passagem das *Segundas Respostas* em que Descartes afirma expressamente ser um erro considerar o *cogito* como a conclusão de um silogismo, o que, segundo entendemos, corrobora a tese de que o *cogito* não é um raciocínio:

[...] quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer essa premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 140; IX, pp. 110-111).

O *cogito* é uma descoberta, uma constatação, ele é “visto”, percebido pelo sujeito meditante. Uma percepção imediata, sem precedentes, até porque a dúvida eliminou todos os precedentes possíveis para que algo pudesse ser levado em conta. O *cogito* aparece como uma primeira verdade, e assim é percebido através de uma “inspeção do espírito”. Jean Laporte adverte que

“o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”.

A tradução francesa das *Respostas às Objeções* usa da expressão *inspection de l'esprit* para designar a consciência imediata que o espírito tem dele mesmo no *Cogito*, e que o texto original latino usa os termos *simplex mentis intuitus* (LAPORTE, 1945, p. 65).

Em seguida, esse comentador conclui que a inspeção do espírito equivale à *intuitus mentis*. Ou seja, o *cogito* não é o resultado de um raciocínio, tampouco a conclusão de um silogismo, mas uma intuição do espírito. Na terceira de suas *Regras para a direção do espírito* Descartes define a intuição como

[...] o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade (DESCARTES, 1996, AT X, p. 368).

Esta definição destaca o caráter indubitável da intuição, operação mental pela qual o sujeito forma conceitos com clareza e distinção, condições necessárias para que algo seja considerado verdadeiro.⁶ Não pretendemos aqui aprofundar a discussão sobre a noção cartesiana de verdade, mas destacar a

5 “Simple intuição do espírito”.

6 No segundo parágrafo da Meditação Terceira, Descartes escreve que a clareza e a distinção são os conceitos que constituem o critério de verdade (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 35; IX, p. 27). No artigo 45 da Primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes define clareza e distinção nos seguintes termos: “Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (DESCARTES, 1996, IX, p. 44).

relação do *cogito* com o conceito cartesiano de intuição. Se o *cogito* é o que aparece como verdadeiro exatamente no momento em que a dúvida exerce a sua maior força e abrangência, é porque se trata de uma intuição a respeito da qual “não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos”; se o *cogito* aparece como verdadeiro e indubitável exatamente no momento em que está instaurada a dúvida universal, ou seja, no momento em que é possível duvidar de tudo, é porque se trata de um “conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível”. A sequência do texto das *Regras*, ao distinguir dedução de intuição, deixa ainda mais claro o significado desta, assim como corrobora a compreensão do *cogito* como uma intuição:

[...] distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória (DESCARTES, 1996, AT X, p. 370).

Ou seja, a intuição intelectual não é uma operação que envolve um encadeamento de ideias, de noções, para construir um conceito, mas um dar-se conta imediato, uma percepção, uma “evidência atual” que, por ser assim, ocorre no momento do contato do sujeito com a coisa percebida.

O *cogito* não é a conclusão de um raciocínio dedutivo, não é a consequência de um movimento sucessivo, mas possui uma evidência atual, na medida em que o sujeito está certo de sua verdade *enquanto pensa*, e o ato de pensar, a manifestação do pensamento, é o que garante a indubitabilidade do *cogito* e a sua afirmação. “Eu sou, eu existo” é intuído pelo sujeito meditante através de uma inspeção do espírito, através de uma intuição intelectual, que traz à tona a verdade sobre a existência do pensamento como sujeito de tal intuição. E esta verdade é a própria expressão deste sujeito, é a própria manifestação atual de um ser, o ser pensante. Nas palavras de Laporte: “Ela [o *cogito*] é uma noção

primeira e absoluta, porque é percebida independentemente de tudo o que não é ela [...] e não pressupõe nada de outro antes dela” (1945, p. 17). Nada pode ser pressuposto por conta da ação da dúvida. Nesse sentido, o *cogito* é uma noção primeira, uma primeira verdade, adquirida pela percepção imediata de algo indubitável.

O sujeito meditante não se dá conta de seu próprio ser por uma dedução ou por um silogismo, mas pela percepção imediata de sua existência, percepção realizada pelo próprio ato de pensar, que torna o sujeito meditante imediatamente consciente de que existe. Deste modo, de acordo com nossa interpretação, o *cogito* não é a constatação da existência do Eu, ou de um Eu sobre o qual nada se sabe, mas de um Eu que se descobre existente *enquanto pensa*; que se descobre existente *pensando*; a constatação da existência do Eu ocorre concomitantemente à constatação de seu pensamento. Deste modo, no *cogito*, pensar e ser são o mesmo.

3. VOLTANDO AO PARÁGRAFO QUINTO

A afirmação da existência do Eu, no quarto parágrafo da Meditação Segunda, expressa uma relação necessária entre pensar e ser. Seria o parágrafo quinto uma prova contrária dessa interpretação e uma confirmação da tese compartilhada por Alquié, Frankfurt e Marion?

Em *La Philosophie Première de Descartes*, Jean-Marie Beyssade apresenta elementos que parecem corroborar a compreensão segundo a qual o *cogito* não consiste na expressão da existência de algo independente do pensamento. Ao fazer seu comentário sobre o juízo “Eu sou”, Beyssade afirma: “Se a primeira verdade, em metafísica, é constituída por uma afirmação de existência, ela envolve já uma determinação de essência e não concerne a uma existência nua” (BEYSSADE, 1979, pp. 225-6). Parece-nos que este comentador está dizendo que o “Eu sou, eu existo” não enuncia a existência de uma coisa sobre a qual não há qualquer conhecimento a respeito do que é essa coisa, ou seja, não

se trata de um existente desprovido de qualquer atributo. Segundo Beyssade, para Descartes

[...] a afirmação de que eu sou envolve desde o início a afirmação de que eu sou uma coisa que pensa, desde que existir e ser uma coisa são aqui termos sinônimos, e desde que eu notei que pensava no momento mesmo em que afirmei minha existência (BEYSSADE, 1979, p. 227).

Esses termos corroboram a posição aqui defendida: o pensar é afirmado tal como o existir no parágrafo quarto da Meditação Segunda; o que não nos permite concordar com a tese de que, no *cogito*, o que temos é a expressão de uma existência a respeito da qual nada se sabe. Concordamos com Beyssade quando este escreve que não se trata da afirmação de uma coisa indeterminada ou incompreensível, mas da existência do Eu como ser pensante. Na linha do que parece escrever Martial Gueroult, segundo o qual o *cogito* é constituído por uma coincidência pontual entre o pensamento do sujeito e a sua existência. Nas palavras do comentador:

Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência – reduzida a esta do sujeito –, é adquirido um conhecimento de validade inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque ele se remete imediatamente a uma existência dada, e intelectual, porque ele envolve imediatamente a atualização da relação necessária: ‘Para pensar, é preciso ser’, que funda a indissolubilidade da ligação entre a existência e o pensamento (GUEROUULT, 1953, pp. 50-1).

Mas, vejamos novamente o que diz o quinto parágrafo da Meditação Segunda:

Mas não conheço, ainda, bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que, doravante, é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais cer-

to e mais evidente do que todos os que tive até agora (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20).

Como podemos conferir, nessa passagem não se afirma algo como “não conheço ABSOLUTAMENTE o que eu sou”, mas “[...] não conheço, AINDA, BASTANTE CLARAMENTE o que sou [...]” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20, negritos nossos). O Eu está certo de sua existência na medida em que pensa (e somente na medida em que pensa), mas ainda não sabe “bastante claramente” se nada mais faz parte de seu ser além do pensamento. E é isso o que torna necessária uma análise cuidadosa sobre o que é este Eu constatado como existente. Não há dúvidas de que o “Eu sou, eu existo” é uma verdade existencial, que traz à tona fundamentalmente o conhecimento da existência do Eu. Por isso, no parágrafo quinto, é dito: “[...] eu que estou certo DE QUE SOU [...]” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20, negrito nosso); e não por acaso a formulação do *cogito* nas *Meditações* é: “Eu sou, eu existo”. No entanto, entendemos que isso não faz com que o *cogito* expresse uma existência desprovida de qualquer conteúdo, uma existência vazia. Se no *cogito* o Eu é afirmado como um Ser, se o “Eu sou, eu existo” é uma afirmação que expressa uma existência, não é uma existência absolutamente nua, para usar os termos de Beyssade, e sobre a qual não se sabe absolutamente nada; não é a existência de “alguma coisa”, de algo indeterminado, mas de algo que existe pensando e, claro, pensa existindo: trata-se da existência de um pensamento.

O que Descartes anuncia no parágrafo quinto da Meditação Segunda é a necessidade de obter mais clareza sobre o conhecimento deste Eu que acaba de ser constatado como existente. Uma vez que “não sei bastante claramente *o que sou*”, faz-se necessário obter mais clareza sobre este conhecimento, para “[...] não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, [...] para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, pp. 19-20). Descartes não afirma desconhecer absolutamente o Eu constatado como existente, mas que o conhecimento sobre esse ente precisa ser esclarecido, ou seja, é preciso ater-se para não

atribuir à natureza do Eu alguma propriedade que ainda não lhe possa ser atribuída.

Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 25; IX, p. 20).

Esta passagem, que dá início ao parágrafo sexto da Meditação Segunda, indica que o parágrafo anterior desta Meditação, além de alertar para que não se atribua à natureza do Eu algo que não lhe possa ser atribuído, contém a pretensão de anunciar a necessidade de trazer mais luz sobre o que é a sua natureza, e não de expressar o completo desconhecimento a esse respeito. A estratégia de reconsiderar o que o sujeito acreditava ser antes da crítica do conhecimento, feita pela dúvida, serve muito mais para trazer à tona o que antes era conhecido sobre o Eu de modo impreciso, e esclarecer o que se pode dele conhecer com precisão, indubitavelmente.⁷ Os parágrafos sexto e sétimo, ao que nos parece, mostram isso.

As “antigas opiniões”, reconsideradas por Descartes no parágrafo seis da Meditação Segunda, trazem a tradicional definição de homem como animal racional. De acordo com o filósofo, esta definição não pode ainda ser levada em conta, pois para que o pudesse

[...] seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade

7 Lembrando que a dúvida continua em cena, o que permite ao sujeito meditante “suprimir tudo o que pode ser combatido pelas razões alegadas há pouco” – as razões de duvidar – de tal modo que somente o que não for atingido por essas razões poderá ser considerado, ou seja, somente não será suprimido o que se mostrar indubitável.

de outras mais difíceis e embaraçosas [...] (DESCARTES, 1996, AT VII , p. 25; IX, p. 20).

Em seguida, Descartes menciona características relacionadas ao corpo: primeiro os membros “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, [...]”; depois as capacidades: “Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma” (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 26; IX, p. 20). Destacamos que Descartes não menciona somente as características que serão suprimidas do que pode ser considerado como pertencente ao Eu, pois o pensar é colocado como uma das capacidades que fazem parte das chamadas “antigas opiniões”. No entanto, qualquer propriedade que tenha alguma relação com o corpo não pode ser mantida, mesmo o que tradicionalmente é relacionado à alma, pois tampouco se sabe claramente, ainda, o que é a alma.

Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 26; IX, p. 21).

Esta passagem, que inicia o parágrafo sete da Meditação Segunda, alerta que o Deus Enganador continua em cena e, portanto, aquilo que o Eu disser de qualquer pretensão de conhecimento, para ser considerado verdadeiro, deve escapar a tal argumento de dúvida. Além disso, mais uma vez é expressa a pergunta que dá continuidade ao que é colocado no parágrafo quinto da Meditação Segunda. Se o Eu não conhece com bastante clareza o que é, faz-se necessário perguntar-se a respeito disso. É nesse sétimo parágrafo que Descartes explicita ser o pensar a natureza do Eu. Mas como isto é feito? Tendo já mencionado as “antigas opiniões” que contêm respostas a tal questão, o filósofo reafirma a impossi-

bilidade de levar em conta tudo aquilo que diz respeito à natureza corpórea⁸, e continua:

Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 27; IX, p. 21).

Como já afirmamos acima, Descartes recorre às antigas opiniões na análise que desenvolve sobre o Eu descoberto no *cogito*. Entre elas, estão atributos corporais, descartados imediatamente; mas também constam atributos relacionados à alma. Vale ressaltar que alma, aqui, não tem ainda um sentido cartesiano, mas aquele presente nas “antigas opiniões”, que têm uma origem principalmente escolástica, de inspiração aristotélica. No *De Anima* Aristóteles define a alma como a

[...] forma do corpo natural que em potência tem vida. [...] é a primeira atualidade do corpo natural orgânico. [...] é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é (ARISTÓTELES, 2006, pp. 71-2).

Nesta perspectiva, a alma é a forma do corpo vivo, é aquilo que faz um certo tipo de corpo ser de tal modo, por isso é a atualidade do corpo orgâni-

8 “Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 26; IX, p. 21).

co; por isso é a substância segundo a determinação.⁹ Os atributos mencionados por Descartes: alimentar-se, caminhar e sentir, não podem ser considerados como pertencentes à natureza do Eu, tendo em vista que a dúvida ainda está em cena e, com isso, a existência dos corpos é descartada.

Na sequência da análise dos atributos da alma, Descartes afirma: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 27; IX, p. 21). A pergunta que dá início ao parágrafo sete da Meditação Segunda começa aqui a encontrar sua resposta. A busca de esclarecimento sobre o que é o Eu que se constata como existente no *cogito* encontra o pensar como o atributo que não pode ser descartado, que necessariamente faz parte da natureza deste Eu.

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida (DESCARTES, 1996, AT VII, p. 27; IX, p. 21).

O início desta passagem se remete ao fim do parágrafo quarto da Meditação Segunda no qual Descartes afirma: “[...] esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a

9 No início do Livro II de *De Anima*, Aristóteles explica que substância é um dos gêneros dos seres, e possui três sentidos: “[...] primeiro, no sentido de matéria – que por si mesma não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 70). A alma é substância, para Aristóteles, no segundo sentido mencionado, enquanto forma, em virtude daquilo que determina a realidade de algo.

concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1996, AT VI, p. 25; IX, p. 19). Parece que aqui temos mais um elemento que corrobora a posição de que já no parágrafo quatro da Meditação Segunda a existência do Eu é constatada na sua relação com o pensar. Tal como mostra o parágrafo seis, e mesmo o início do sete, não há qualquer outro atributo que possa ser considerado como pertencente ao Eu, pois a dúvida, ao continuar em cena, não permite a admissão de quaisquer dos outros atributos mencionados nessas passagens. Embora ainda esteja exercendo sua força sobre o sujeito meditante, a dúvida não pode impedi-lo de considerar o pensar como um atributo que lhe pertence; o pensar não é atingido pela dúvida, o que já ocorre na afirmação primeira do *cogito*.

Com isso temos o seguinte: a mesma condição que no parágrafo quarto da Meditação Segunda faz com que o Eu conheça indubitavelmente sua existência é a condição a partir da qual o Eu conhece, indubitavelmente, no parágrafo sétimo desta Meditação, sua única natureza. O pensar é a condição do conhecimento da existência do Eu, bem como a condição do conhecimento de que o Eu é um ser cuja natureza consiste somente em pensar. Considerar o Eu como uma coisa que pensa não é considerá-lo como uma coisa que, entre outras propriedades, possui o pensar, mas que esse Eu é tão somente pensamento; o ser do Eu afirmado no *cogito* é pensamento.

O Eu se constata como ser pensante no parágrafo quatro da Meditação Segunda, mas ainda não sabe “bastante claramente” se não há algum outro atributo que faça parte de seu ser. Os parágrafos seguintes têm a função de analisar o que pode e o que não pode ser atribuído ao ser pensante, ou seja, os parágrafos subsequentes ao parágrafo do *cogito* visam trazer mais clareza sobre o conhecimento a respeito do ser pensante constatado no *cogito*. Após esta análise, é possível “falar precisamente” que o Eu constatado como existente no *cogito* não é mais que uma “coisa que pensa”. O pensamento já é conhecido como pertencente ao Eu no *cogito*, no parágrafo quatro da Meditação Segunda, mas só é conhecido como o único atributo que pode ser considerado como pertencente à natureza do Eu no sétimo parágrafo desta

Meditação (BEYSSADE, 1979, p. 227), em que aparece a definição do Eu como coisa que pensa.

Diante dessa análise, consideramos que ao ser enunciado no parágrafo quarto da Meditação Segunda o *cogito* expressa não somente uma existência vazia, nua, indeterminada. Entendemos que não se trata da descoberta de uma existência, “somente”, mas da existência de algo que se descobre existente enquanto pensa. E assim o é pelo fato de o pensar ser a própria condição da descoberta da existência envolvida no *cogito*. Apesar de o *cogito* das *Meditações* ser enunciado como *eu sou, eu existo*, não se segue que ele expresse única e exclusivamente uma existência, mas a existência do Eu que se descobre *pensando*. O *cogito* é o encontro entre pensar e ser.

THE *COGITO* AS THE LINK BETWEEN THINKING AND BEING

ABSTRACT: This paper aims to investigate whether the statement “I am, I exist”, present in the fourth paragraph of the *Second Meditation*, expresses only and exclusively an existence, or whether it is also an expression of knowledge about *what is* the Self that discovers its own existence. For this purpose, in addition to Cartesian texts, some lines of interpretation dealing with this issue are herein addressed, especially the standpoints of Alquié, Frankfurt and Marion. As a result of the discussion carried out, the intention in this paper is to defend that the *I am, I exist* expresses, at the same time, the knowledge of the existence of the Self, and the knowledge that the Self exists as a thinking being.

KEYWORDS: Descartes; *Meditations*; Metaphysics; *Cogito*; Knowledge; Existence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ARISTÓTELES. (2006). *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34.

BEYSSADE, J-M. (1979). *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion.

BORGES, M. A. (2020). *O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana*. Toledo-PR. 228 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Unioeste.

_____. (2020b). “O leitor como sujeito meditante: a maneira de demonstrar e o estilo de escrita das Meditações Metafísicas de René Descartes”. In: *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 3, pp. 295-307, outubro.

DESCARTES, R. (1996). *Œuvres*. Paris: Vrin. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

_____. (2010). *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. (Tex-

- tos, 24). São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. Bilíngue, Latim-Português. Campinas: Editora da Unicamp.
- FORLIN, E. (2004). *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- _____. (2005). *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí.
- FRANKFURT, H. (1989). *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Tradução de Sylvain M. Luquet. Paris: PUF.
- GUEROULT, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons – I l'âme et Dieu*. 2 v. Paris: Aubier.
- LANDIM FILHO, R. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola.
- LAPORTE, J. (1945). *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.
- MARION, J-L. (2002). *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF.

O ESTADO ENTRE A HISTÓRIA E A ETERNIDADE

Albano Pina

Doutor, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal
afalcaopina@gmail.com

RESUMO: A dissolução (ou morte) estatal é uma preocupação comum a todos os autores contratualistas. Na sua maioria, eles consideram o estado um corpo mortal que, bem ou mal constituído, está inevitavelmente condenando a dissolver-se. E quanto a Espinosa? Acaso pensa o autor que o corpo político, tal como o corpo humano, tem uma morte certa, inevitável; ou julga, pelo contrário, que o estado pode ser eterno? Esta é a questão a que aqui se procura responder, analisando, para isso, várias passagens dispersas do *Tratado Teológico-Político* e do *Tratado Político* em que o assunto é (direta ou indiretamente) tratado. Da interpretação que apresentamos, deverá resultar claro que o problema da morte estatal não tem apenas um interesse teórico, mas está relacionada com aqueles que são, para Espinosa, os limites práticos da ciência política.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; eternidade; morte; indivíduo; revolução; renovação.

A problemática da dissolução (ou morte) estatal aflora amiúde no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* e no *TRATADO POLÍTICO*¹, recebendo aí um tratamento que, embora disperso e indireto, é de sumo interesse para entender o alcance da ciência política espinosana. Espinosa, diga-se, não foi o único a abordar o referido problema. Trata-se duma preocupação comum a todos os autores contratualistas, os quais, na sua maioria, consideram o estado um corpo mortal que, bem ou mal constituído, está inevitavelmente condenado à dissolução.² E quanto a Espinosa? Acaso pensa o filósofo que o corpo político, tal como o corpo humano, tem uma morte certa, inevitável; ou julga, pelo contrário, que o estado pode ser eterno? A resposta, como se procurará evidenciar, depende do que entendermos, a rigor, por “estado”. Se com este termo nos referirmos à sociedade politicamente organizada, é lícito afirmar que o estado, para Espinosa, nunca “morre”. A confirmá-lo estão os dois primeiros parágrafos de *TP*, VI:

[...] os homens desejam por natureza o estado civil, *não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo* (ESPINOSA, 2012, *TP*, VI, I, p.115, it. nosso).

Das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade [*Civitate*], *nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam* (como nas restantes sociedades acontece muitas vezes); *mudam-lhe, sim, a forma por uma outra [ejusdem formam in aliam mutant]*, se as contendas não puderem ser acalmadas mantendo a face da cidade [*Civitatis facie*] (ESPINOSA, 2012, *TP*, VI, 2, p. 115, it. nosso).

1 Doravante referidos, respectivamente, como *TTP* e *TP*.

2 Vide HOBBS (1996, XXIX); LOCKE (2007, XIX); ROUSSEAU (2010, III, 11).

Temos, pois, de um lado, a *Civitas*, que é o nome que Espinosa dá à sociedade política; do outro, a *facies civitatis*, que consiste na forma particular que essa sociedade assume. Enquanto a *Civitas* é produto da tendência natural dos homens para a associação, apresentando-se, por isso, como um fato constante e indestrutível, a *facies civitatis* é produto da contingência histórica, podendo mudar ao longo do tempo. Ora, se a *Civitas* tem uma consistência própria, independente da forma específica que reveste em dado período, então a queda do estado, ao contrário do que pensavam Hobbes e Locke, não conduz necessariamente à anarquia. Para os referidos autores, lembremos, as sociedades corriam o permanente risco de se dissolver ou desagregar numa multidão de indivíduos isolados. Ou seja, no seu entender, o regresso ao estado de natureza era uma possibilidade real que devia a todo o custo evitar-se. Ora, no contexto da filosofia espinosana, onde o homem é inconcebível fora da rede de relações que o constitui, e onde a existência social é cooriginária à existência individual³, tal hipótese não faz qualquer sentido. Mesmo em alturas de grande conflitualidade, os indivíduos, segundo Espinosa, permanecem indissolúvelmente unidos por um fundo comum. Falamos, claro está, dos *jura communia*⁴, que

3 Espinosa atribui ao conceito de indivíduo um sentido muito específico, diferente daquele que assumia no quadro do chamado “individualismo possessivo” (MACPHERSON, 1962). Para filósofos como Hobbes e Locke, os indivíduos eram os *átomos indivisíveis* de cujo conagraçamento nascia a sociedade. Antes de essas partículas firmarem acordos entre si, não havia nenhum gênero de vínculo a uni-las. Espinosa, por seu lado, concebe o *individuum* como um composto de partes (ESPINOSA, 2020, E II P 13 Def, p. 163) que se integra, ele próprio, noutros *individua* mais complexos (ESPINOSA, 2020, E II P 13 Lem VII Sch, p. 165). Ou seja, na perspectiva espinosana, o indivíduo é um “ser singular plural” – na formulação de J-L. Nancy (1996) –, que já se encontra sempre, à partida, envolvido em relações complexas com outros indivíduos, pelo que reduzi-lo a mero “corpúsculo de sobrevivência” – ou “de interesse” – redundaria em esvaziá-lo da sua consistência ontológica.

4 “[...] o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. [...] o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm *direitos comuns* [*ubi homines jura habent communia*] e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e

existem onde quer que existam dois ou mais homens, e que são como que o substrato inalterável das mudanças formais da *Civitas*.

Nesta permanência através da mudança, o corpo político assemelha-se ao corpo humano:

Não ousar, de fato, negar que o corpo humano, mantendo embora a circulação sanguínea e outras coisas em virtude das quais se considera que o corpo vive, possa, não obstante, *transformar-se numa outra natureza totalmente diferente da sua* [*in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*]. Nenhuma razão, com efeito, me obriga a sustentar que o corpo não morre a não ser que se converta em cadáver [...] (ESPINOSA, 2020, *E IV* P39 esc, p. 298, it. nosso).

Ou seja, no parecer de Espinosa, a “morte” corporal pode dar-se pela simples transformação, sem que haja, forçosamente, decomposição cadavérica (para ilustrar este ponto, o autor cita o conhecido exemplo do poeta amnésico⁵). Do mesmo modo, um estado pode “morrer”, isto é, “transformar-se noutra natureza”, sem que isso implique a sua dissolução ou queda na anarquia.⁶ Inspirado pela teoria clássica da *anacyclosis*, Espinosa chega mesmo a defender que os estados são, por essência, mutáveis, passando sucessivamente da demo-

cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles” (ESPINOSA, 2012, TP, II, 15, p. 86).

5 “Na verdade, acontece às vezes um homem sofrer tais transformações, que não é fácil dizer que ainda é o mesmo, conforme eu ouvi contar de um certo poeta espanhol, o qual tinha sido atingido por uma doença e, embora tivesse recuperado, ficou contudo tão esquecido da sua vida passada, que não acreditava serem seus os contos e as tragédias que havia escrito e poderia, sem dúvida, ser tido por uma criança adulta se também tivesse esquecido a língua materna” (ESPINOSA, 2020, *E IV* P39 esc, pp.298-299).

6 Foi Zourabichvili quem primeiro notou este paralelismo entre a transformação corporal e a transformação política. Cf. ZOURABICHVILI, 2002, *passim*.

cracia à aristocracia, e da aristocracia à monarquia (*TTP*, VIII, 12, pp. 163-4). O fato, porém, de tal evolução ser concebida como um “declínio” – do regime “mais absoluto” (democracia) para o regime “menos absoluto” (monarquia) – denota, da parte do autor, uma visão negativa quanto à mudança política. Visão essa que, conforme veremos, está especialmente patente no final de *TTP*, XVIII, em que se examina a fundo o tópico da revolução.

O PROBLEMA DA REVOLUÇÃO

É conhecido o choque produzido em Espinosa pelo linchamento dos irmãos De Witt.⁷ Mas houve outro acontecimento sangrento que sobremaneira o impressionou, e que, ao contrário do primeiro, aparece explicitamente tratado na sua obra, a saber: a decapitação de Carlos I de Inglaterra, em 1649. Será este evento que levará Espinosa, um republicano convicto, a criticar o regicídio e toda a sorte de golpes revolucionários em geral. Tal crítica, notemo-lo desde já, não tem cariz moral nem jurídico: do ponto de vista da *lex naturae*, as revoluções (ainda quando violentas) apresentam-se sempre “justas” ou “legítimas”, quer dizer, apresentam-se sempre como expressão da dinâmica auto-afirmativa dos *conatus* individuais. Se o filósofo toma uma posição “anti-revolucionária”, é na verdade porque as revoluções, de regra, *fracassam*, acabando inadvertidamente por reproduzir, sob outro aspeto, os próprios males contra que se desencadeiam. Eis como Espinosa põe o problema:

Aqui, porém, não posso deixar de frisar que [...] não é menos perigoso afastar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque um povo *acostumado* à autoridade do rei e só por ela refreado desprezará e porá a ridículo uma autoridade inferior. Por isso, se afasta um, ser-lhe-á necessário [...] eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que o não queira, será necessariamente um tirano. Com

7 Vide NADLER, 2018, pp. 355-6.

efeito, como é que ele pode olhar para as mãos de cidadãos manchadas de sangue pelo assassinio de um rei, cidadãos que se vangloriam de um parricídio como de uma boa ação que praticaram unicamente para que lhe servisse a ele de exemplo? É evidente que, se quer ser rei e não reconhecer o povo como juiz dos reis e seu senhor, se não quer reinar precariamente, tem de vingar a morte do seu antecessor e dar por sua vez um exemplo, de modo a que o povo não ouse cometer de novo tal façanha. Ser-lhe-á, porém, difícil vingar a morte do tirano com o assassinio de cidadãos se, ao mesmo tempo, não fizer sua a causa daquele a quem sucede, não aprovar os seus atos e não seguir, por conseguinte, todas as suas pisadas. *Daí que o povo tenha mudado tantas vezes de tirano, sem nunca abolir a tirania nem substituir o Estado monárquico por um outro de forma diferente [imperium monarchicum in aliud alterius formae mutare].* (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVIII, pp. 368-9, it. nosso).

Dois são os fatores, segundo Espinosa, que determinam o fracasso do tiranicídio, ambos de ordem psicológica ou afetiva: 1) o apego popular à forma habitual de autoridade e 2) o terror inspirado pela morte do tirano. Do primeiro resulta que um povo pode derrubar certo monarca despótico, mas não a própria monarquia – à qual continua sempre ligado pela força do hábito. Do segundo resulta que o sucessor do tirano, para evitar o destino do último, vê-se obrigado, ainda que contra vontade, a seguir-lhe as pisadas, assassinando súditos, fazendo-se temer pela violência, e convertendo-se assim, ele mesmo, num novo déspota. Quer dizer: longe de pôr termo à tirania, o tiranicídio, no final de contas, põe apenas termo à vida do tirano, sem afetar minimamente as condições que possibilitaram a sua emergência. Para comprová-lo, basta percorrer o Antigo Testamento, onde se relata como os hebreus, apesar das suas sucessivas revoltas, nunca conquistaram uma verdadeira liberdade, “pois *embora eliminassem o tirano, as causas da tirania ficavam*: a única coisa que faziam era comprar, a preço de muito sangue de cidadãos, um novo tirano” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVII, p.114,

it. nosso)⁸. Contudo, nem só a história bíblica demonstra a inviabilidade do tiranicídio:

O povo inglês deu, a este respeito, um exemplo fatal. Primeiro, procurou motivos para, sob a capa do direito, liquidar o monarca; uma vez eliminado este, o mínimo que pôde fazer foi mudar a forma do Estado; porém, depois de muito sangue derramado, acabou por saudar *um novo monarca sob outro nome* (como se toda a questão fosse apenas de nome), o qual não poderia manter-se de outro modo senão destruindo radicalmente a estirpe régia, matando os amigos do rei ou simples suspeitos de o serem e perturbando, através da guerra, o lazer da paz, sempre propício aos boatos, a fim de que a plebe, distraída e virada para coisas novas, afastasse a ideia de um outro regicídio. Só já tarde é que o povo se apercebeu de que, pela salvação da pátria, a única coisa que tinha feito fora violar o direito do rei legítimo e *mudar tudo para pior*. Decidiu, por isso, *voltar atrás* assim que pôde, e *não descansou enquanto não viu tudo repostado no seu estado anterior* (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVIII, p. 369, it. nosso).

Espinosa refere-se aqui, evidentemente, à efêmera república inglesa, e mais em particular ao Protetorado de Oliver Cromwell (1653-1659). Protetorado esse que, segundo Espinosa, foi uma monarquia em tudo menos no nome, porquanto o estado ficou sob absoluto domínio do ditador. Na tentativa de se libertarem do despotismo, os ingleses acabaram, pois, por fazer subir ao poder outro déspota, aliás mais brutal e violento que o anterior (Carlos I). Como explicar semelhante desfecho? Como explicar que da revolução republicana tenha saído uma tirania? Para Espinosa, consoante vimos atrás, a resposta é

8 É notória a coincidência entre este inciso e o conteúdo de *TP*, v, 7, onde Espinosa, referindo-se ao “agudíssimo Maquiavel” (*acutissimus Machiavellus*), escreve assim: “Se [...] ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por *remover o tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas*” (ESPINOSA, 2012, *TP*, v, 7, p. 114, it. nosso).

simples: os ingleses estavam *acostumados* à autoridade unipessoal do rei – ou, o que vai dar ao mesmo, *não* estavam acostumados a ser governados por vários indivíduos –, de maneira que preferiram um *Lord Protector* a uma soberania parlamentar, sem adivinharem as consequências futuras desta escolha.

Ora, tal como o tiranicídio e os golpes republicanos, também as revoluções monárquicas (processos de transição de república para monarquia) encerram riscos consideráveis:

Vemos, enfim, como é fatal para um povo que *não está habituado a viver sob reis* e que já tem leis instituídas *eleger um monarca*. Porque, nem este conseguirá manter um tão grande poder, nem a autoridade régia poderá suportar leis e direitos do povo instituídos por alguém com autoridade inferior à sua e, muito menos ainda, ser levada a defendê-las, sobretudo porque no momento da sua instituição não pôde ser tido minimamente em conta o rei, mas apenas o povo ou o Conselho, que julgava deter o reino. Assim, se o rei defendesse os antigos direitos do povo, pareceria mais seu escravo do que seu senhor. O novo monarca tentará, por isso, introduzir a todo o custo leis novas, reformar em seu proveito os direitos do Estado e reduzir o povo a uma condição tal que este não possa retirar a dignidade aos reis tão facilmente como lha dá (ESPINOSA, 2004, *TPP*, p. 368, it. nosso).

Como por aqui se percebe, o conservadorismo espinosano é um “conservadorismo de princípio”, avesso às mudanças políticas em geral (e não apenas às mudanças republicanas). Na base desse conservadorismo encontra-se a convicção de que as revoluções, por implicarem uma modificação abrupta das leis e dos costumes populares, só podem ter dois desfechos: ou a tirania (isto é, a imposição violenta da nova autoridade) ou, após breve período de “pseudo-transformação” revolucionária, o regresso ao regime antes vigente. Estamos, note-se, perante uma perspectiva muito próxima da que Maquiavel expõe em *Discorsi*, I, 16:

Que é difícil um povo *habitado a viver sob um príncipe* preservar, posteriormente, a liberdade, acaso a adquira – como aconteceu com Roma depois da expulsão dos Tarquínios –, demonstram-no infinitos exemplos que lemos nas memórias da história antiga. Esta dificuldade é compreensível porque esse povo comporta-se como um animal bruto que, embora de natureza feroz e selvagem, foi criado em cativo e servidão, e que, vendo-se mais tarde abandonado à sua sorte num campo aberto, [...] torna-se presa do primeiro que procura encarcerá-lo de novo (MAQUIAVEL, 2015, I, 16, p. 103, trad. nossa, it. nosso).

À semelhança, pois, de Espinosa, Maquiavel mostra-se cético quanto às possibilidades de êxito das revoluções – sejam elas de sentido republicano ou monárquico: “[...] é tão difícil e perigoso pretender libertar um povo que quer viver servo como *pretender fazer servo um povo que quer viver livre*” (MAQUIAVEL, 2015, III, 8, p. 494, trad. nossa, it. nosso). Mas enquanto para Maquiavel a implantação da república romana representa um caso excepcional de revolução bem-sucedida, para Espinosa esse evento só em aparência foi uma revolução:

Objetar-se-á, talvez, com base no exemplo dos Romanos, que um povo pode facilmente afastar um tirano; julgo, no entanto, que tal exemplo vem confirmar em absoluto a nossa tese. É verdade que o povo romano podia afastar mais facilmente um tirano e mudar a forma de Estado, visto que o direito de eleger o rei e o seu sucessor estava nas mãos do próprio povo e este não se tinha ainda habituado, de tal maneira estava cheio de agitadores e revoltosos, a obedecer aos reis. Tanto que, dos seis que tinha tido, assassinara três. E, todavia, *a única coisa que ele fez foi eleger, em vez de um, vários tiranos* que o mantiveram miseravelmente, com guerras externas e internas, sempre em conflito, até que, por fim, o Estado caiu de novo nas mãos de um monarca, *mudando apenas de nome*, tal como em Inglaterra (ESPINOSA, 2004, TTP, XVIII, p. 369, it. nosso).

Espinosa distingue, portanto, três grandes períodos na evolução da história romana: um primeiro período de monarquia precária, marcado por vários regicídios (metade dos reis morreram assassinados) e pela constante efervescência do povo, que não estava ainda acostumado à autoridade real; um segundo período de domínio oligárquico sob vestes republicanas; e um terceiro período de regresso à monarquia, com a concentração *de fato* do poder na pessoa do *princeps* (Augusto). Ou seja: a despeito das múltiplas mudanças por que passou ao longo da sua existência, Roma permaneceu sempre, essencialmente, uma tirania (*limitada* a princípio, *plural* depois, e, por fim, *absoluta*).⁹ Neste aspecto, diz-nos Espinosa, o estado romano é comparável ao estado inglês – e, acrescentaríamos nós, ao estado hebreu (*TTP*, XVII, pp. 360-2) –, que mudou de nome e de tirano, sem nunca verdadeiramente mudar de essência. Caso oposto é o dos holandeses, os quais, após se terem libertado do jugo espanhol, conseguiram em definitivo extinguir as condições da tirania:

No que respeita, porém, aos Estados da Holanda, nunca eles tiveram, que eu saiba, reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferido o direito estatal. Conforme os próprios Estados Soberanos da Holanda fazem saber, por determinação publicada no tempo do conde Leicester, eles sempre reservaram para si a autoridade de advertir os condes da sua obrigação e conservaram o poder necessário para defender esta sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos, para se vingarem deles, *caso degenerassem em tiranos*, e para os limitarem de modo a que lhes fosse impossível fazer fosse o que fosse sem autorização e aprovação dos Estados (*ESPINOSA*, 2004, *TTP*, XVIII, pp.369-70, it. nosso).

O sucesso extraordinário da revolução holandesa deveu-se, pois, ao estabelecimento de mecanismos que impossibilitavam (ou tornavam extremamente

9 Cf. ZOURABICHVILI, 2002, p. 253, nota 2.

difícil) eventuais subversões monárquicas do novo regime – a que se aliava o fato de o povo não estar habituado a viver sob reis. Como prova da solidez das instituições republicanas, Espinosa lembra o *putsch* falhado de Guilherme II de Orange (1650): “Donde se conclui que esteve sempre nas mãos dos Estados o direito de soberania, *que o último dos condes tentou usurpar*, muito longe, portanto, de se terem desfeito dele quando restauraram o seu primitivo poder, que já haviam quase perdido” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVIII, p. 370, it. nosso). Sem dúvida, os acontecimentos em breve mostrariam – de maneira trágica – que os monarquistas, apesar do fracasso de 1650, não se davam por definitivamente vencidos. Mas em 1670 Espinosa ainda julga bastarem as lições da história (antiga e recente) para dissuadi-los dos seus intentos: “Confirma-se, assim, por estes exemplos, aquilo que dissemos: o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem se correr o risco de total ruína do mesmo” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVIII, p. 370).

A *FACIES CIVITATIS* COMO SISTEMA DE RELAÇÕES

No precedente capítulo, expuseram-se os motivos por que Espinosa considerava as revoluções, de regra, indesejáveis. Mas, perguntamos, acredita ele que uma *Civitas* pode evitar em absoluto as mudanças de regime, mantendo eternamente a mesma *facies* (ou forma)? É de crer que sim. Pelo menos, afirma-o, ou sugere-o, em relação aos modelos políticos que apresenta na “segunda parte” do *TP*: a monarquia constitucional e a aristocracia policêntrica.¹⁰ Trata-se, em ambos os casos, de estados sem falhas estruturais, capazes, portanto, de se regularem a si mesmos, espontânea e continuamente, pelo mero funcionamento das suas regras, procedimentos e instituições. Para aclarar em que consiste essa homeostasia, parece-nos útil conceber os referidos estados como *indivi-*

10 Cf. *TP*, VII, 1 e 30; *TP*, VIII, 9 e 10. Além dos modelos apresentados no *TP*, há ainda o exemplo histórico da teocracia hebraica, a qual “podia ter durado indefinidamente” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVIII, p. 363) se tivesse conservado a sua constituição original.

dua, na acepção espinosana do termo.¹¹ De acordo com a definição de Espinosa, lembremos, os *individua* são complexos cujos componentes “comunicam uns aos outros os seus movimentos *segundo uma certa proporção* [*certa quadam ratione*]” (ESPINOSA, 2020, E II P13 Def, p.163, it. nosso). Tais *individua*, adianta ainda o autor, podem sofrer diversas modificações – renovação dos componentes (ESPINOSA, 2020, E II P13 Lem IV, p. 164), variação de dimensões dos componentes (ESPINOSA, 2020, E II P13 Lem V, p. 164), etc. – sem perder a identidade formal, contanto que se conserve sempre a mesma “ratio” de movimento e repouso entre as partes que os compõem. Ora, algo de semelhante acontece com os regimes do *TP*: também eles podem, sem se dissolverem, experimentar mudanças composicionais, desde que as suas “proporções” (*rationes*) constitutivas se mantenham sempre inalteradas.

Referimo-nos, nomeadamente, à proporcionalidade representativa (de famílias, classes e regiões) no conselho da monarquia ideal (ESPINOSA, 2012, *TP*, VII, 4 e 18). Mas referimo-nos também à proporção de forças entre *Optimates* e plebeus na aristocracia ideal:

A primeira lei deste estado deve ser a que determina a *proporção* [*ratio*] do número de patrícios relativamente à multidão. Deve, efetivamente [...], haver entre esta e aqueles uma *proporção* tal que aumente, com o crescimento da multidão, o número de patrícios. É esta proporção [...]

11 Sobre a extensão do conceito de “indivíduo” ao estado, há duas teses opostas: (1) uma tese “naturalista”, que é a que Matheron preconiza, e que considera que o estado, como todos os seres naturais, é um *individuum* com *mens* e *conatus* próprios; (2) uma tese “artificialista”, que é a que Den Uyl e Rice defendem, e que considera que o estado constitui, essencialmente, um artefacto (não uma entidade física), pelo que só em sentido metafórico se lhe pode chamar “indivíduo”. Não nos deteremos aqui longamente nesta discussão. Basta-nos dizer que, em termos de análise interpretativa, é lícito e frutuoso pensar o estado como *individuum*, independentemente de saber se se trata dum indivíduo físico ou metafórico. Cf. MATHERON (1988, pp.346-8; 2020, pp.179-200); DEN UYL, 1983, pp.70-80; RICE, 1990. Vide, ainda a este respeito, GUILLEMEAU, 2008, pp. 121-40; RUBIO, 2014, pp. 33-57.

deve ser aproximadamente de um para cinquenta (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 13, p. 164, it. nosso).

Além das leis mencionadas, que são leis respeitantes à relação governantes-governados, Espinosa propõe ainda uma série de regras respeitantes às relações intra e interinstitucionais. Falamos, por exemplo, da regra que determina que o *Concilio* monárquico seja composto igualmente por “veteranos” e “novatos” (ESPINOSA, 2012, *TP*, VI, 16, p. 121)¹², ou da regra que determina que o número de síndicos esteja para o número de patrícios como o número de patrícios para o dos plebeus (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 22, p. 168).

Qual a função destas *leis proporcionais*? Em primeiro lugar, corrigir os desequilíbrios específicos de cada regime, como a tendência geral das monarquias para se transformarem em aristocracias dissimuladas — isto é, monarquias nas quais o rei governa de acordo com os interesses do pequeno grupo que sobre ele tem ascendência, e não de acordo com o “interesse da maior parte dos súbditos” (ESPINOSA, 2012, *TP*, VII, 4, p. 134) –, ou a tendência geral das aristocracias para se transformarem em oligarquias impotentes – isto é, aristocracias nas quais o número e a força dos plebeus excede em muito a dos *Optimates* (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 1-2, pp. 155-7). Depois, prevenir certas patologias comuns a todos os regimes, como o nepotismo, o clientelismo, a perpetuação nos cargos, etc. Em terceiro lugar, assegurar que os diferentes órgãos (legislativo, executivo, fiscalizador, judicial) funcionem de maneira harmoniosa, trabalhando em conjunto para a salvaguarda do estado. Finalmente, garantir que tal harmonia não é afetada por eventuais contrações ou expansões populacionais, quer dizer, garantir que as partes que compõem o estado se relacionam sempre “segundo uma certa proporção”.

12 “A razão por que é necessário escolher, todos os anos, um conselheiro por família é evitar que o conselho seja composto ora por novatos inexperientes, ora por veteranos e especialistas nos assuntos, o que aconteceria necessariamente se todos saíssem ao mesmo tempo e fossem substituídos por novos” (ESPINOSA, 2012, *TP*, VI, 6, p. 121).

Este último aspecto afigura-se especialmente importante se considerarmos que o crescimento do corpo cívico é, ou deve ser, um dos imperativos do estado. É algo que Espinosa salienta no capítulo VI do *TP*, ao discutir a possibilidade de os estrangeiros se tornarem súditos de pleno direito da coroa:

[...] àqueles que nasceram de pais estrangeiros e foram educados no estado será lícito adquirirem aos quiliarcas de uma família, por um preço estabelecido, o direito de cidadania e inscreverem-se no rol dessa família. Mesmo se os quiliarcas, por causa do lucro, admitirem algum estrangeiro no número dos seus cidadãos por um preço abaixo do estabelecido, nenhum prejuízo daí pode surgir para o estado; pelo contrário, *devem descobrir-se meios através dos quais se possa mais facilmente aumentar o número de cidadãos e se dê uma grande afluência de homens* (ESPINOSA, 2012, *TP*, VI, 32, p. 127, it. nosso)¹³.

Por quê? Porque, como Espinosa argumenta mais à frente, a potência, ou direito, de um estado será tanto maior quanto maior for o número dos seus cidadãos (ESPINOSA, 2012, *TP*, VII, 18, p. 143). Claro está, porém, embora Espinosa o não diga explicitamente, que tal relação só se verificará se estivermos perante estados suscetíveis de, graças às suas leis proporcionais, crescerem sem se deformarem. De outra maneira, o aumento do corpo cívico não apenas não incrementaria, como até reduziria a *potentia sive jus* estatal.

13 Tal como a constituição monárquica, também a constituição aristocrática prevê a possibilidade de os estrangeiros adquirirem o *Jus civis*. A única diferença é que no estado monárquico a cidadania seria adquirida pelo pagamento de uma taxa fixa, ao passo que no estado aristocrático seria como que “conquistada” pela acumulação de riqueza. Cf. *TP*, VIII, 14 e *TP*, X, 7.

Ora, se, como ainda agora vimos, uma das condições indispensáveis à estabilidade do estado é que as suas instituições se relacionem segundo uma *ratio* invariável, a outra condição é que essas instituições convenham ao “engenho” (*ingenium*) popular. De nada serve, com efeito, conceber um sistema institucional proporcionalmente equilibrado se depois, na prática, ele for incompatível com os costumes e fisionomia própria do povo a que se destina. O que não significa, bem entendido, que as instituições não tenham qualquer influência sobre o *ingenium*. Na verdade, este é, até certo ponto, determinado por aquelas; mas há muitos outros fatores – entre os quais a língua, o ambiente físico ou as experiências políticas passadas – que intervêm na sua formação, e que escapam completamente à ação jurídico-institucional.¹⁴ Para que as instituições, além de coerentes, sejam eficazes, há pois que organizá-las tendo em conta tal limitação.

Foi assim que procedeu Moisés, elaborando uma *lex* “sobretudo adaptada à maneira de ser e à conservação” (*maxime ad ingenium & singularem conservationem [...] accommodata fuerit*) (ESPINOSA, 2004, *TTP*, IV, p. 183) dos hebreus; mas foi igualmente assim que procederam os aragoneses, os quais, uma vez livres do domínio mouro, não elegeram um rei “sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação [*ingenio gentis consentaneis*]” (ESPINOSA, 2012, *TP*, VII, 30, p. 151). Donde o caráter exemplar das constituições em causa (mosaica e aragonesa). Exemplaridade que não reside apenas no seu equilíbrio formal, senão também, como agora se compreende, na sua “conveniência sociológica”, isto é, na sua conformidade com os costumes e temperamento singular dos povos por elas regidos. O que quer dizer que o que torna as aludidas constituições *exemplares* é simultaneamente o que as torna *irrepetíveis* – consoante Espinosa frisa, de maneira expressa, em relação à constituição de Moisés.¹⁵ Na realidade, visto que não

14 Cf. MATHERON, 1988, p. 352.

15 “Embora o Estado hebreu, tal como o concebemos [...], pudesse ter durado

há dois povos iguais, nenhuma constituição, por bem-sucedida que tenha sido, por meritórios que sejam alguns dos seus aspectos, pode tomar-se como modelo absoluto: ao contrário, cada povo tem de descobrir, ele mesmo, a forma constitucional apropriada ao seu *ingenium* particular.

Este nexos entre *ingenium* e constituição está praticamente ausente da reflexão política moderna. Para um autor como Hobbes, por exemplo, a “conveniência” (*convenience*) de um governo mede-se apenas pela sua capacidade de garantir a paz e a segurança (HOBBS, 1996, XIX, p. 158). E como a monarquia lhe parece a forma de governo mais capaz de cumprir tais fins, Hobbes conclui que ela é a que melhor convém a todos os povos, independentemente dos seus costumes, da sua história ou dos seus traços temperamentais. Opinião diferente tem Espinosa, que considera que os *ingenia* ditam, em grande medida, as condições dentro das quais os estados se formam¹⁶, e que, portanto, não há *uma* única constituição ideal, mas tantas quantos os *ingenia* particulares existentes. Só que, apesar disso, apesar de entender que há uma constituição adequada a cada povo, Espinosa reconhece que tal conveniência é sempre *provisória*, pois, dado que o *ingenium*, longe de permanecer sempre igual, *muda com as gerações*, não existe ordenamento constitucional tão conveniente, tão adaptado à maneira de ser do povo, que não acabe, cedo ou tarde, por desatualizar-se.

Acentue-se: ao dizermos que os *ingenia* são mutáveis, não queremos dizer que mudem por completo ao longo do tempo. Decerto, cada povo apresenta características mais ou menos fixas (a insubmissão dos hebreus¹⁷, o facciosis-

indefinidamente, ninguém, contudo, pode hoje em dia imitá-lo nem seria aconselhável” (ESPINOSA, 2004, TTP, XVIII, p. 363).

¹⁶ Cf. MOREAU 1994, p. 428.

¹⁷ “Deste modo, através desta virtude que o distinguiu, ele [Moisés] instituiu o direito divino e prescreveu-o ao povo, tendo, no entanto, o maior cuidado a fim de que este cumprisse a sua obrigação, não tanto por medo, mas de livre vontade. Foram sobretudo duas as razões que o obrigaram a agir assim: o *caráter insubmisso do povo* [...] e a ameaça de guerra [...]” (ESPINOSA, 2004, E, TTP, V, p. 197, it. nosso).

mo violento dos romanos¹⁸, a lealdade monárquica dos aragoneses¹⁹, etc.), que, no seu conjunto, constituem uma espécie de fundo temperamental constante. Mas com o passar das gerações, e por efeito do jogo afetivo, verificam-se, sobre esse fundo permanente, diversas variações culturais, ou comportamentais, cuja alternância descreve em geral um movimento cíclico de ascensão e decadência:

Os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros ferozes fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos, e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto e o luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adorar os alheios, ou seja, a ser servos (ESPINOSA, 2012, *TP*, X, 4, p. 202).

Tal como Maquiavel antes dele, Espinosa acredita, portanto, que todas as sociedades, após um período inicial de desenvolvimento cívico, tendem naturalmente a degenerar. E, à semelhança do “agudíssimo florentino”, também Espinosa julga possível conter esta degenerescência mediante atempadas e periódicas reconduções do corpo político ao seu princípio:

A primeira causa por que se dissolvem os estados deste género [estados aristocráticos] é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, I, a saber, que ao estado, tal como ao cor-

18 “Prova disto é a república romana, invencível face aos inimigos e *tantas vezes vencida e miseravelmente oprimida pelos seus cidadãos*, em particular na guerra civil de Vespasiano contra Vitélio” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, XVII, p. 342, it. nosso).

19 “Há só um exemplo que não quero passar em silêncio, porque me parece digno de ser recordado: é o estado dos aragoneses, que, *possuídos de uma lealdade singular para com os seus reis* e de igual constância, conservaram invioladas as instituições do reino” (ESPINOSA, 2012, *TP*, VII, 30, p.151, it. nosso).

po humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual *o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se* [*imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur*]. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer *por acaso, como pela ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude* [*vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiae virtutis*]. E não podemos duvidar que seja uma coisa da maior importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado a este mal, ele *não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável* [...] (ESPINOSA, 2012, TP, X, I, p. 199, it. nosso).

Espinosa retoma aqui a conhecida teoria do retorno aos princípios, à qual Maquiavel dedica um inteiro capítulo do seu comentário a Lívio, e que pode resumir-se assim: visto que os princípios dos estados, como os princípios de todos os corpos mistos, têm em si uma certa virtude (*abbiano in sé qualche bontà*) e vitalidade (*augumento*) que, com a passagem do tempo, vai gradualmente diminuindo, os estados só duram se amiúde se “renovarem”, quer dizer, se amiúde retornarem, ou forem reconduzidos, à sua origem. Ora, conquanto Espinosa descreva este “retorno” quase nos mesmos termos usados nos *Discorsi* (MAQUIAVEL, 2015, III, I, pp. 461-5), o entendimento que dele faz é diferente do de Maquiavel. No âmbito do pensamento maquiaveliano, “retornar aos princípios” significava não a restauração da forma originária do estado, mas sim a repetição do gesto fundador por cujo impulso o estado nasceu.²⁰ Já em

20 “É inegável que todas as coisas do mundo têm um termo de vida. Mas, em geral, aquelas que não desordenam o seu corpo e o mantêm ordenado de maneira que não se alteram [...], seguem o percurso que lhes foi traçado pelo céu. E dado que me refiro a corpos mistos, como as repúblicas e as seitas, digo que são salutares aquelas alterações que os reconduzem aos seus princípios. Estão, pois, melhor instituídas, e têm vida mais longa, aquelas que podem

Espinosa, ao contrário, “retornar aos princípios” significa justamente “restabelecer a forma estatal primitiva”, ou, para sermos mais exatos, significa restabelecer a *ratio* de movimento e repouso que o estado adquiriu quando “começou a estabilizar-se”.

É à luz deste entendimento que deve interpretar-se a metáfora médica acima empregada: da mesma maneira que um remédio combate as alterações patológicas da *ratio* constitutiva do corpo humano, assim também o “retorno” combate as alterações patológicas da *ratio* constitutiva do corpo político.²¹ Quais os modos por que tal retorno se processa? Como nos diz Espinosa, seguindo Maquiavel, o retorno pode dar-se de três modos: por “acaso”, pelo exemplo de um “homem de exímia virtude” ou pela “ponderação e prudência das leis”. Contudo, Espinosa deixa de lado as duas primeiras modalidades (provavelmente por considerá-las dependentes de fatores acidentais e aleatórios) para se concentrar na última:

O primeiro remédio que me ocorreu para este mal foi nomear-se, a cada cinco anos, um *ditador supremo* por um ou dois meses, com direito de investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, conseqüentemente, *restituir o estado ao seu princípio*. Mas quem procura evitar inconvenientes ao estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste e que possam deduzir-se dos seus fundamentos; caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila. É efetivamente verdade que todos, tanto os que governam como os que são governados, devem ser contidos pelo medo do suplício ou dano, para que não seja lícito pecar impunemente ou com lucro. Mas, em contrapartida, também é certo que *se este medo for comum aos homens*

amiúde renovar-se [...]. E é coisa mais do que óbvia que, não se renovando, estes corpos não duram. O modo de os renovar é [...] reconduzi-los aos seus princípios, porque todos os princípios das seitas, repúblicas e reinos devem ter em si alguma bondade, mediante a qual *retomam o seu primeiro prestígio* [riputazione] e *o seu primeiro ardor* [aumento]” (MAQUIAVEL, 2015, *Discorsi*, III, 1, p. 461, trad. nossa, it. nosso).

21 Cf. MORFINO, 2008, p. 64.

bons e aos maus, o estado encontrar-se-á, habitual e necessariamente, em extremo perigo. Ora, como o poder ditatorial [*Dictatoria potestas*] é absoluto, não pode não ser temível para todos, principalmente se o ditador for nomeado, como se requer, em data predeterminada [...]. Quiçá por este motivo, os romanos costumavam nomear um ditador, não numa data estabelecida, mas quando coagidos por alguma necessidade fortuita. E, não obstante, o rumor do ditador, para citar as palavras de Cícero, foi desagradável para os homens bons. Sem dúvida este poder ditatorial, na medida em que é absolutamente régio, *pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia, mesmo que tal aconteça só por um tempo tão breve quanto se queira* (ESPINOSA, 2012, TP, x, 1, p.200, it. nosso).

Como exemplo de instituição capaz de “restituir o estado ao seu princípio”, Espinosa cita aqui a figura jurídica do *dictator*, referência que, escusado será dizer, não é casual, pois trata-se precisamente de uma das *ordini* que Maquiavel mais elogia na antiga constituição romana. Segundo o autor dos *Discorsi*, recordemos, a *dictatura* foi o expediente engenhoso que os romanos encontraram para enfrentar situações de emergência. Ao ditador, uma vez investido no cargo, cabia o poder excepcional de tomar, sozinho, sem necessidade de consulta prévia, decisões que habitualmente pressupunham um demorado e complexo processo deliberativo. Outrossim, cabia-lhe ainda o poder de investigar e punir quem quer que fosse, incluindo senadores, cônsules, tribunos ou qualquer outro magistrado que representasse uma ameaça pública (MAQUIAVEL, 2015, I, 34, p. 135). No entanto, realçava Maquiavel, o ditador encontrava-se sujeito a várias restrições: estava proibido de decretar ou ab-rogar leis, não podia refazer a constituição, não podia interferir na atividade dos órgãos políticos (senado, cônsules, tribunato), e, sobretudo, não podia permanecer em funções por mais de seis meses (MAQUIAVEL, 2015, I, 34, p. 135). Ora, sem negar, de maneira nenhuma, a utilidade e até a necessidade duma *Dictatoria potestas*, Espinosa – contrariamente ao secretário – critica a configuração particular que esta instituição assumiu em Roma. Primeiro, porque as prerrogativas judiciais do *dictator* inspiravam um temor paralisante à sociedade em geral,

e não apenas aos potenciais delinquentes; depois, porque, apesar das restrições impostas ao ditador, havia sempre o risco de ele se tornar num autocrata (conforme de fato sucedeu com Sila e César); finalmente, porque, como não existiam datas fixas para a eleição de ditadores, não existia nenhuma proporcionalidade entre os intervalos que mediavam os mandatos ditatoriais.²²

Perante tais problemas, Espinosa propõe (em alternativa à *dictatura* romana) a seguinte solução:

Em contrapartida, não há qualquer dúvida [...] de que se fosse possível o *gládio do ditador* [*Dictatoris gladius*], mantendo a forma do estado, ser *perpétuo* e temível somente para os maus, nunca os vícios poderiam desenvolver-se a tal ponto que já não se pudesse extirpá-los nem corrigi-los. Por isso, para obtermos todas estas condições, dissemos que o conselho dos síndicos deve estar subordinado ao conselho supremo, de modo a que o *gládio ditatorial perpétuo* estivesse nas mãos, não de uma *pessoa natural*, mas *civil*, cujos membros fossem tantos que não pudessem dividir entre si o estado [...] ou conluiar-se nalgum crime. [...] Deste modo, não virá deles nenhum perigo para o estado e podem, consequentemente, ser temíveis, não para os bons, mas só para os maus, e sê-lo-ão realmente. Com efeito, quanto mais fracos para praticar crimes, mais potentes eles são para reprimir a malícia. Porque, além de poderem impedi-la *logo de início* (posto que o conselho é *eterno*), são também em número suficientemente grande para ousarem, sem receio de inveja, acusar e condenar um ou outro potente, sobretudo porque as votações são por bolas e a sentença é pronunciada *em nome de todo o conselho* (ESPINOSA, 2012, *TP*, X, 2, p. 201, it. nosso).

22 “Acresce que, se não é marcada uma data certa para nomear o ditador, não haverá nenhuma proporcionalidade no tempo que medeia entre um e outro, proporcionalidade que dissemos ser maximamente de observar, e a coisa seria de tal modo vaga que facilmente se negligenciaria” (ESPINOSA, 2012, *TP*, X, 1, pp. 200-1).

À ditadura romana, Espinosa contrapõe, portanto, como modelo mais perfeito, o conselho dos síndicos. Instituição esta que, sob o ponto de vista das suas atribuições, se assemelha bastante à instituição ditatorial. De fato, tal como os ditadores romanos, os síndicos, na proposta teórica espinosana, têm o poder de chamar a julgamento e condenar qualquer funcionário do estado que viole os direitos respeitantes à sua função (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 20, pp. 167-8). A diferença é que, em Roma, tal poder – a que Espinosa chama “*Dictatoris gladius*” – estava nas mãos de uma pessoa natural, ao passo que agora estará nas mãos de uma pessoa civil (onde, por *pessoa civil*, se entende a vontade unitária do *Syndicorum Concilium*²³), composta de múltiplos indivíduos. E isto, segundo Espinosa, teria uma dupla vantagem: por um lado, impediria que o detentor do “gládio ditatorial” (no caso, o conselho dos síndicos) se apoderasse do estado; e por outro, preveniria a prática de pressões, ameaças e retaliações sobre aquele (visto que os síndicos se pronunciarão a uma só voz, e não individualmente). Mas há outra diferença assinalável: em Roma, só esporadicamente – quando a sobrevivência da república estava ameaçada –, e por um período de tempo limitado, se nomeavam ditadores; já o *Syndicorum Concilium*, na visão de Espinosa, seria um órgão “perpétuo”, em permanente e contínuo exercício dos seus poderes. O que, além de resolver o problema da desproporcionalidade entre os intervalos que mediavam os mandatos ditatoriais, permitiria estancar à nascença a corrupção do corpo político.

23 Espinosa usa aqui as categorias hobbesianas de *persona naturalis* e *persona civilis*, introduzidas respetivamente no capítulo XVI do *Leviathan* e no capítulo V do *De Cive*. Eis as definições que delas dá Hobbes: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou por ficção. Quando elas são consideradas como as suas próprias ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*” (HOBBS, 1996, *Leviatã*, XVI, p. 137); “A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma *pessoa civil*: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser considerada como uma pessoa” (HOBBS, 1998, *Do Cidadão*, v, 9, p. 97).

Ora, em face das características destacadas, e tendo em conta que as funções dos síndicos passam, nomeadamente, por reprimir os excessos dos patrícios (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 19, p. 167) e receber apelações dos plebeus (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 41, p. 183), ocorre perguntar se não faria porventura sentido assemelhar o *Syndicorum Concilium* à *ordine* romana do tribunato. Ao que o próprio Espinosa responde pela negativa, rejeitando a comparação:

Em Roma, os tribunos da plebe também eram perpétuos, e a verdade é que foram incapazes de sustentar a potência de um Cipião. Tinham, além disso, de deferir para o próprio senado o que consideravam ser salutar, senado esse que também os ludibriava muitas vezes, fazendo com que a plebe favorecesse mais aquele a quem os senadores temiam menos. A isto acresce que a autoridade dos tribunos face aos patrícios era sustentada pelo favor da plebe e, de cada vez que eles chamavam pela plebe, mais pareciam promover uma revolta que convocar um conselho. Inconvenientes destes não têm certamente lugar no estado que descrevemos nos dois capítulos anteriores” (ESPINOSA, 2012, *TP*, X, 3, p. 202).

Ou seja, a despeito das afinidades funcionais entre tribunato e *Syndicorum Concilium*, a despeito do seu comum estatuto de guardião constitucional, a despeito de ambos serem órgãos permanentes (ou “perpétuos”), o último difere do primeiro em três aspetos essenciais: (1) trata-se dum corpo unitário (não dum conjunto de magistrados autónomos); (2) não está subordinado a nenhum outro poder – são os outros poderes que lhe estão subordinados (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 20, pp. 167-8); (3) não deriva a força da “tumultuosidade” plebeia, antes, sim, da sua eficiência – garantida pelos vários incentivos pecuniários ao desempenho dos síndicos (ESPINOSA, 2012, *TP*, VIII, 24-25, pp. 168-71). Particularidades que, aos olhos de Espinosa, o superiorizam nitidamente à instituição tribunícia.

No fato de Espinosa criticar as duas mencionadas *ordini* romanas não deve, todavia, ver-se qualquer distanciamento implícito em relação a Maquia-

vel. Na verdade, se atentarmos bem, perceberemos que tais críticas, longe de denotarem um corte com a perspectiva maquiaveliana, exprimem uma sua radicalização, levando até o fim as consequências dos princípios realistas em que está assente, os quais ditam que as instituições devem ser organizadas de modo que não dependam (para funcionar) da integridade dos funcionários²⁴, nem fiquem expostas a manipulações ou interferências externas. Exigências que, segundo Espinosa, a *dictatura* e os *tribuni* não preenchiam (ou só em parte).

Veio esta longa exposição a propósito do problema da “eternidade estatal”. Pelo que ficou dito, concluir-se-á que, em teoria, nada impede um estado de durar indefinidamente, contanto que conserve a mesma *ratio motus e quietis*, contanto que convenha ao *ingenium* popular, contanto, enfim, que logre reagir às mudanças qualitativas da sociedade sobre a qual opera. Por melhor constituído, porém, que determinado estado se apresente, ele está sempre sujeito a contingências suscetíveis de o dissolver (“onde for aplicado remédio adequado [...], não poderá cair por vício seu mas somente por algum *fado inevitável*”). Ora, se a história mostra à saciedade que todos os estados, cedo ou tarde, acabam por sucumbir aos assaltos imprevisíveis da fortuna, e que, portanto, a “eternidade estatal” não passa dum projeto dificilmente realizável, também mostra que os estados são tanto mais duradouros, tanto mais seguros e tanto menos vulneráveis às variações da fortuna quanto mais “virtuoso” for quem os governa.²⁵ Para lá da atividade mecânica das instituições, há, pois, uma larga margem de aleatoriedade onde apenas contam a audácia, intuição e poder inventivo dos governantes. É aí que finda aquele conhecimento empírico-demonstrativo de que Espinosa nos fala no capítulo I do *TP*, e se torna necessá-

24 “[...] é necessário a quem edifica uma república e institui as suas leis pressupor que todos os homens são propensos ao mal, e que todos estão predispostos a usar a sua malignidade logo que se lhes ofereça ocasião” (MAQUIAVEL, 2015, *Discorsi*, I, 3, p. 69, trad. nossa).

25 É justamente isto que Espinosa afirma em *TTP*, III, numa passagem de manifesta influência maquiaveliana: “[...] a sociedade é tanto mais segura, mais estável e *menos sujeita aos azares da fortuna* quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa; pelo contrário, quanto mais ela é formada por homens rudes, *mais ela está à mercê da fortuna* e menos ela é estável” (ESPINOSA, 2004, *TTP*, III, p.168).

rio improvisar, ao sabor do momento, soluções inéditas (ou seja, soluções não dedutíveis da experiência) para desafios conjunturais inéditos. Numa palavra: é aí que termina a ciência e (re)começa a prática política.

THE STATE BETWEEN HISTORY AND ETERNITY

ABSTRACT: The dissolution (or death) of the State is a common concern of all contractualist authors. Most of them consider that the State is a mortal body which, whether good or badly constituted, is unavoidably condemned to dissolve itself. And what about Spinoza? Does he think that the political body, like the human body, is bound to certain, unavoidable, death; or does he think, on the contrary, that the State may last forever? This is the question I pose here, and, to answer it, I analyze several dispersed passages from *Theological-Political Treatise* and *Political Treatise* where the topic is (directly or indirectly) addressed. It should emerge clearly from the reading I advance that the problem of State's death has not only a theoretical interest, but is also related to what are, in Spinoza's understanding, the practical limits of political science.

KEYWORDS: Spinoza; eternity; death; individual; revolution; renovation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEN UYL, D. (1983). *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- ESPINOSA, B. (1972). *Opera*. ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 4 vols.
- _____. (2004). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM (3ª ed.).
- _____. (2012). *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates.
- _____. (2020). *Ética*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Relógio D'Água.
- GUILLEMEAU, E. (2008). "Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanistes dans la théorie politique de Spinoza". In J. Carvajal e M. Luisa de la Cámara (ed.). *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- HOBBS, T. (1839-1841). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Collected by William Molesworth. London: John Bonn, vol. III.
- _____. (1996). *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: INCM.
- _____. (1998). *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- LOCKE, J. (2007). *Segundo Tratado do Governo*. Tradução de Carlos E. Pacheco Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MACPHERSON, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- MAQUIAVEL, N. (2015). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: BUR.
- MATHERON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- _____. (2020). “L’état, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?”. In F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D. Maruzzella and G. Morejón. *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MOREAU, P-F. (1994). *Spinoza: L’expérience et l’éternité*. Paris: PUF.
- MORFINO, V. (2008). “Spinoza, interprète de Machiavel dans le *Traité Politique*”. In C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (ed.). *La Multitude libre: Nouvelles Lectures du Traité Politique*. Paris: Éditions Amsterdam.
- NADLER, S. (2018). *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press (2° ed.).
- NANCY, J-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- RICE, L. (1990). “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”. In E. Curley and P. -F. Moreau (ed.). *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill.
- ROUSSEAU, J-J. (2010). *O Contrato Social*. Lisboa: Editorial Presença.
- RUBIO, L. (2014). “La política como física del poder en Spinoza”. *Res publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 17, nº 1, pp.33-57.
- ZOURABICHVILI, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté*. Paris: PUF.

COMPARAÇÃO DA NOÇÃO DE MORTE ENTRE SPINOZA E FILÓSOFOS JUDEUS

Nei Ricardo de Souza¹

Professor, Universidade Positivo (UP), Curitiba, Brasil,
nei@up.edu.br.

RESUMO: As influências da filosofia judaica na obra de Spinoza têm sido recorrentemente pesquisadas, mas nenhum trabalho abordou especificamente o tema da morte. O objetivo deste artigo, portanto, é descrever as concepções de morte nos filósofos judeus lidos por Spinoza e compará-las com a noção de morte concebida por ele. O método utilizado foi a revisão bibliográfica das principais obras dos autores aqui considerados, como Maimônides, Gersonides, Hasdai Crescas, Ibn Ezra e Ibn Gabirol, seguida da comparação com Spinoza. Concluímos que Spinoza realizou uma análise crítica das ideias desses autores fundamentada na lógica de suas proposições e apresentou a noção de morte depurada de referências aristotélicas que ainda estavam presentes na filosofia judaica.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza; vida; morte; *conatus*; filósofos judeus; destruição.

1 Psicólogo (CRP 08/6699), psicanalista e doutor em filosofia (PUC-PR).

I. INTRODUÇÃO

A relação de Spinoza com o judaísmo é complexa porque, embora tenha iniciado sua formação intelectual no seio desta tradição, o banimento da comunidade judaica de Amsterdã foi responsável por seu afastamento deste contexto social². A filosofia de Spinoza é um sistema inédito de pensamento, mas é possível reconhecer nela contribuições de diferentes escolas, dentre elas, algumas linhas da filosofia judaica. As influências de filósofos judeus na obra spinoziana têm sido recorrentemente pesquisadas (por exemplo, WOLFSON, 1934; RAVVEN/GOODMAN, 2002; NADLER, 2009; RUDAVSKI, 2011; BELTRÁN, 2016), mas nenhum trabalho abordou especificamente o tema da morte. Sua concepção de morte se estrutura a partir da lógica desenvolvida em suas proposições. Ela se estabeleceu em contraste com outras concepções, dentre elas, antigas ideias de base aristotélica presentes no judaísmo. Na medida em que desenvolve as próprias concepções, Spinoza critica e retifica as noções de seus antecessores. É com esse movimento de ideias que iremos nos ocupar.

De início, caracterizaremos brevemente a concepção de Spinoza sobre a morte, que decorre de como ele concebe a vida. Sua definição de vida foi estabelecida na obra *Pensamentos Metafísicos (PM)*, publicado em 1663: a vida é “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser” (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 6, p. 296). Ou seja, o que está vivo esforça-se para se manter vivo. Esta é a teoria do *conatus* presente no pensamento spinoziano e desenvolvida em diversos pontos de sua obra. A proveniência dessa força é compreendida da seguinte maneira: “A potência pela qual as coisas singulares, e consequentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da natureza” (SPINOZA, 2014d, EIV, P4, dem., p. 277). Desta forma, perseverar no ser e conservar a vida não são do domínio exclusivo da individualidade humana, embora sejam realizadas pelo indivíduo. Sustentam-se porque o homem faz parte de

2 Artigo elaborado a partir da tese de doutorado: *A morte: Spinoza e Freud diante da dissolução da vida – reflexões a partir do judaísmo*. Programa de Pós-graduação em Filosofia, PUC-PR, defendida em fevereiro de 2021.

um todo mais amplo, a própria Natureza, ou Deus, e tem com ela uma relação de imanência.

A partir desse ponto podemos examinar como cessa a vida, ou seja, como sobrevém a morte. Consideremos o corpo humano: ele possui forma, que é constituída porque suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida, por meio da força da vida. Spinoza propõe que o que altera as proporções desses movimentos e faz com que o corpo humano assuma outra forma é responsável por sua destruição, ou seja, “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo” (SPINOZA, 2014b, *Carta* 36, p. 178). Assim, para Spinoza, a morte do corpo humano “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso” (SPINOZA, 2014d, EIV, P39, esc., p. 309).

A questão agora é compreender como ocorre a modificação ou a desagregação das partes. O que é inerente ao ser é sua conservação, logo, a destruição não lhe ocorre internamente. Spinoza enfatiza esse ponto, que está presente desde seus escritos iniciais (no *Breve tratado*, de 1660): “Pois é evidente que nada pode, por sua própria natureza, tender ao aniquilamento de si mesmo...” (SPINOZA, 2014a, BT, Cap. 5, p. 74). E, posteriormente, na *Ética*, “coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma coisa pode destruir uma outra.” (SPINOZA, 2014d, EIII, P5, p. 205). “E nenhuma coisa possui em si algo pelo qual possa ser destruída, quer dizer, que subtraia sua existência” (SPINOZA, 2014d, EIII, P6, dem., p. 205). Seguindo esse raciocínio, para Spinoza, a destruição do corpo humano seria somente externa: “Nada pode ser destruído senão por causa exterior” (SPINOZA, 2014d, EIII, P4, p. 205), ou seja, se alguém deixa de conservar seu ser, não é por uma necessidade da natureza, mas pela ação de causas externas (cf. SPINOZA, 2014d, EIV, P20, esc., p. 291).

No conjunto da obra, Spinoza dispensou menor atenção ao tema da morte, comparado a outros temas. Além disso, uma de suas proposições afirma que “um homem livre não pensa em nada menos do que na morte e sua sapiên-

cia é uma meditação não de morte, mas de vida” (SPINOZA, 2014d, EIV, P67, p. 331). Disso resultaram comentários de que a noção de morte na filosofia spinoziana seria problemática (MATSON, 1977; COHEN, 2001). Todavia, desprezar a importância desse tema e deixar de abordá-lo pode resultar de uma posição dogmática, conforme mencionado por Chantal Jaquet: “Dizer que o sábio não pensa em nada menos do que a morte não significa dizer que ele não pensa nela, em absoluto. Dada essa condição, caberia interrogar por que essa reflexão deveria ser mínima” (JAQUET, 2005, p. 275). Seria em função de uma tentativa de fuga ou denegação de um tema árduo? Certamente não. Ocorre que o homem livre busca o que é bom, busca agir e viver, em concordância com o esforço de autopreservação, portanto, procura pensar mais na vida do que na morte; a sabedoria é vista como uma meditação de vida. A partir disso, “compreendemos por que se evita pensar na morte, pois ela é justamente o que reduz a nada a potência do corpo e que exclui sua existência” (JAQUET, 2005, p. 278). Não significa que é melhor permanecer iludido de que a morte não sobrevirá, mas que a meditação de vida é preferível àquela da morte, que acentua nossa tristeza, evidenciando o fim de nossos dias. A morte é um obstáculo para gozar da beatitude de uma vida virtuosa (cf. JAQUET, 2005, p. 279). Contudo, isso não impede de tomar o tema da morte para análise, seguindo o exemplo do próprio Spinoza.

A relação que Spinoza fez entre não pensar na morte e a liberdade foi notada de forma destacada por Yitzak Melamed e Oded Schechter (2015, pp. 1-3), ao observarem que o final da parte IV da *Ética*, dedicada à servidão humana, apresenta sete proposições sobre qual seria a concepção spinoziana de homem livre, iniciando justamente pela proposição 67, citada acima, como se não pensar na morte fosse sua primeira característica. Estes autores defendem essa ideia, percorrendo as proposições da *Ética*, para restituir o argumento de Spinoza de que se preocupar com a morte, e conseqüentemente temê-la, é resultado de o homem permanecer ligado ao primeiro tipo de conhecimento, a imaginação, que somente consegue penetrar nas coisas singulares finitas. Se o homem passar a se guiar pela razão, rompe com a limitação de sua imaginação e orienta sua vida segundo fundamentos eternos.

Todavia, como ressaltou Pascal Sévérac (2017), ao meditar sobre a morte, não deixamos de almejar a liberdade de pensamento e de ação. Ele afirma em tom provocativo e irônico que quem medita sobre a morte “corre o risco de ser um ‘mau spinozista,’ que, por ser escravo de sua imaginação e de suas paixões, fica muito afastado da sabedoria” (cf. SÉVÉRAC, 2017, p. 59). Assim, Jaquet, Melamed, Schechter e Sévérac alinham-se em defesa da legitimidade da morte como tema de investigação dentro dos referenciais teóricos da filosofia de Spinoza, e é a essa perspectiva que aderimos aqui buscando contribuir para elucidar algumas bases para seu pensamento. O objetivo deste artigo, portanto, é descrever as concepções de morte nos filósofos judeus lidos por Spinoza e compará-las com a noção de morte concebida por ele. O método utilizado foi a revisão bibliográfica das principais obras dos autores aqui considerados, seguida da discussão sobre como a morte é por eles concebida. Em seguida, especificaremos quais filósofos judeus são analisados e qual critério adotamos para selecioná-los.

2. A INTERLOCUÇÃO DE SPINOZA COM FILÓSOFOS JUDEUS

As referências judaicas que Spinoza utiliza podem ser localizadas ao longo de sua obra, conforme segue. No *Tratado teológico-político* (*TTP*), a análise que Spinoza realizou se estende em quase sua totalidade aos relatos bíblicos do povo judeu, mas nosso foco recai especificamente sobre quais foram os autores judeus utilizados por ele e em que medida podem ter influenciado a constituição de seu pensamento. Não nos ocuparemos, portanto, do conteúdo do *TTP*, mas das referências feitas nele. Nesse sentido, localizamos alguns nomes de destaque. Maimônides é citado com referências que transparecem mais a rejeição por parte de Spinoza do que a aceitação de suas ideias (como de resto, os demais autores aqui tratados). Por exemplo, com relação à articulação entre a filosofia e a leitura das Escrituras, Maimônides e outros “não tiveram outra preocupação senão alterar a Escritura para dela tirar as bobagens de Aristóteles e de suas próprias ficções” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. I, par. 14, p. 60). Spinoza também criticou o método de interpretação bíblica

proposto por Maimônides: “O primeiro que entre os fariseus pretendeu ser necessário dobrar a Escritura à razão foi Maimônides” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. xv, par. 2, p. 268), mas “rejeitamos, portanto, a maneira de ver de Maimônides como danosa, inútil e absurda” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VII, par. 21, p. 179). Outro autor, Levi ben Gerson (Gersonides), de quem Spinoza discorda quanto a certas interpretações bíblicas, goza de certa admiração por ser “em outros aspectos, um homem de grande conhecimento” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, apêndice, p. 363). Também foi mencionado Abn (Ibn) Ezra, como sendo um “homem de espírito bastante livre e de uma erudição não medíocre...” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VIII, par.3, p. 184), mas que não ousou explicitar seu pensamento, que supostamente colocava em questão a autoria de Moisés dos livros do Pentateuco. Além desses, Spinoza faz comentários gerais sobre os cabalistas, de caráter pejorativo, no que se refere a interpretações e considerações sobre as Escrituras e o alfabeto hebraico, que resultam sempre na atribuição de mistérios que não são compreendidos: “Li também alguns cabalistas e tomei conhecimento de suas bobagens e fiquei confuso com sua demência” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. IX, par. 13, p. 205)³.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza discorre sobre o que é a vida e o que ela é em Deus. A vida é a força pela qual as coisas perseveram em seu ser e, no caso de Deus, essa força não é outra coisa senão sua essência. Argumenta então que Deus é a própria vida e que este pensamento não seria estranho aos hebreus: “Não faltam teólogos que compreendem que é por essa razão [...] que os judeus, quando juram, dizem *por Deus vivo*, e não: *pela vida de Deus* [...]” (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 6, p. 296, *itálico no original*).

3 Esses nomes citados no *TTP* são aqueles que nos parecem ter mais impacto sobre o aspecto filosófico da obra de Spinoza. Os trabalhos que consultamos também confirmam isso. Além desses, também são citados: Jonathan ben Uziel, Flávio Josefo, David Kimchi, Fílon Judeu, Rabi Solomon bem Isaac de Troyes (Rashi), Abraham ben David, Jehuda Alpkar e Rabi Joseph ben Shem Tov, porém as referências que Spinoza faz a eles têm sobretudo caráter teológico, ou seja, abordam aspectos bíblicos e históricos, portanto não serão abordados nesse artigo.

Outras menções foram feitas nas correspondências de Spinoza. Na *Carta* 12, de 20 de abril de 1663, ao discutir sobre o infinito e a existência de uma causa necessária, Spinoza comenta que encontra essa ideia “em um certo autor judeu chamado Rab Hasdai [Hasdai Crescas]” (SPINOZA, 2014b, *Carta* 12, p. 84). Na *Carta* 73, do final de 1675, Spinoza faz uma declaração mais ampla, envolvendo alguns personagens:

Afirmo, digo eu, com Paulo, e talvez com todos os filósofos antigos, ainda que de outra maneira, que todas as coisas estão e se movem em Deus, ousou mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus, na medida em que se pode conjecturá-lo segundo algumas tradições, malgrado as alterações que sofreram (SPINOZA, 2014b, *Carta* 73, pp. 277-8).

Na *Ética*, segunda parte, na importante proposição 7, que versa sobre a ordem e conexão das ideias ser a mesma que a das coisas, Spinoza aponta que é “o que alguns hebreus viram como que através de uma névoa, pois que admitem que Deus, o entendimento de Deus e as coisas de que forma ideia são uma e mesma coisa” (SPINOZA, 2014d, EII, P7, p. 140).

Com base nesse levantamento inicial, podemos assegurar que o diálogo de Spinoza com autores judeus foi bastante presente. A partir dessas asserções é que estruturamos o presente artigo, buscando examinar as aproximações e os afastamentos entre eles e Spinoza. Alguns nomes estão explicitamente mencionados, mas outros são apenas referidos de modo geral, tais como cabalistas e antigos hebreus, mas procuramos mesmo assim estabelecer algumas possibilidades de quem seriam eles e verificar a existência de relações teóricas plausíveis.

3. COMPARAÇÃO DA NOÇÃO DE MORTE ENTRE SPINOZA E OS FILÓSOFOS JUDEUS

Para começar a caracterizar como a morte é concebida na filosofia judaica, podemos analisar uma afirmação de Maimônides: “Todos os seres transitórios têm origem nesses elementos [terra, água, fogo e ar], nos quais eles novamente se resolvem quando sua existência chega ao fim” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 114, tradução nossa). Por seres transitórios, Maimônides entende os seres perecíveis, ou sujeitos à corrupção, que são todos aqueles do mundo sublunar, incluindo o ser humano. Quando uma força externa aos elementos age sobre eles, a criação dos seres transitórios sobrevém e, uma vez cessada a força, esses seres deixam de existir, sobrando apenas os elementos dos quais se originaram. Em última instância, essa força provém de Deus e chega no mundo sublunar através do Intelecto Ativo. Entretanto, não é somente uma força externa que cria e conserva os seres, mas as capacidades desenvolvidas pela própria *matéria prima* e, de maneira análoga, essas capacidades cumprem também um papel na sua destruição: “as mesmas forças que operam no nascimento e na existência temporal do ser humano operam também em sua destruição e morte. Essa verdade se sustenta bem com respeito a todo esse mundo transitório. As causas da produção são ao mesmo tempo as causas da destruição” (MAIMÔNIDES, 2002, pp. 116-7, tradução nossa). Isso pode ser explicado da seguinte forma: quando essas forças operam inteligentemente, mantendo-se dentro do necessário e agindo no tempo e nos limites adequados, o homem se isenta de sofrimentos e doenças. Quando não é esse caso e as forças operam sem inteligência e sem consciência de suas ações, elas causam doenças e dor, apesar de estarem na origem da vida e de sua existência. Por exemplo, se a força de atração absorve o que é útil ao homem, ele permanece preservado, mas se absorve humores inadequados, seja em quantidade ou qualidade, muito frios ou muito quentes, coloca as veias em estado de choque, compromete a saúde e acarreta o adoecimento, levando mesmo à destruição dos órgãos. De forma semelhante, as forças que criam a existência das coisas também causam calamidades, tempestades, raios, trovões e terremotos, devastando lugares e mesmo países.

A questão da morte e da destruição é retomada por Maimônides no capítulo x da parte III do *Guia dos Perplexos*, quando aborda o problema do mal e argumenta que Deus não cria o mal, pois o mal não é algo de positivo, sendo

definido a partir da ausência de alguma propriedade considerada boa. Nesse sentido, a proposição mais geral pode ser expressa como “todos os males são negações” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 266, tradução nossa). É justamente o caso de se pensar na saúde, que implica a ideia de equilíbrio em geral, e na sua ausência, que corresponde à doença. É também o caso de pensar na ausência da vida como sendo a morte. No caso do homem, a morte é não-existência, logo, é mal. Mas Deus não cria nem a doença, nem a morte, em um sentido positivo. Ocorre que o processo de criação em geral cria o corpo a partir dos elementos e estes sim comportam a possibilidade de destruição, em função dos processos que lhe são inerentes, conforme comentado acima. Os elementos comportam negações que levam à doença, à destruição e à morte. No caso de qualquer animal, a destruição é a morte, no caso das demais coisas, é a ausência de formas. Deus, ao contrário, somente produz a existência e a existência é boa, conforme consta no próprio texto bíblico: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (GN 1, 31). Com base nessa frase da Escritura, Maimônides coloca o problema do mal e da destruição em uma perspectiva dinâmica: “Mesmo a existência deste elemento corpóreo, inferior como é na realidade, porque é a fonte da morte e de todos os males, é igualmente boa para a permanência do Universo e a continuidade da ordem das coisas, de modo que uma coisa perece e outra a sucede” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 267, tradução nossa).

A concepção de morte, em Maimônides, pressupõe que a fonte da vida, Deus, por meio do Intelecto, não tem nada a ver com o perecimento das coisas, ou do ser humano propriamente. O perecimento e a morte ocorrem devido a uma dinâmica presente na matéria. Deus não causa a morte, nem o mal, de modo geral. O raciocínio que ele desenvolve é possível porque se fundamenta no afastamento de Deus do mundo material, ou seja, ele cria e preserva, mas não de modo direto; é mediado e permanece externo ao mundo. A concepção de que a destruição tem origem nos próprios elementos é aristotélica, mas Maimônides não a incorporou na totalidade, visto que ele nem cogitou as contradições inerentes aos elementos, revelando certa resistência em aceitar essa perspectiva. Ele próprio declara sua posição: “todos os filósofos consideram que é impossível para um substrato ter ao mesmo tempo duas propriedades

contrárias” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 279, tradução nossa). Veremos que, se for examinada em detalhe, a perspectiva aristotélica difere dessa premissa, quando analisarmos as concepções de Gersonides, a seguir. Para Maimônides, são forças operando inadequadamente que levam à morte, mas não são forças mortíferas especificamente, ao contrário, são as mesmas forças que criam e mantêm a vida. Por isso a ideia de que o mal, ou a morte, não é algo de positivo.

Em Spinoza, temos Deus não mais como causa externa, porém como causa interior ou imanente (cf. SPINOZA, 2014a, *BT*, II, 26, pp. 139-43) e também como causa da essência de todas as coisas (cf. SPINOZA, 2014d, *EI*, P25, p. 113), então já não é admissível que ele seja um agente atuando de fora dos elementos. Ao contrário, atuando de dentro, Deus afirma a essência de uma coisa e não a nega e quando temos a essência presente temos a própria coisa (cf. SPINOZA, 2014d, *EII*, def. 2, p. 133), não sua ausência, ou aniquilação. Disso decorre que nada pode ser destruído senão por causa exterior (cf. SPINOZA, 2014d, *EIII*, P4, p. 205) e que a morte deve ser causada externamente. Observemos que tanto para Maimônides quanto para Spinoza, Deus é a fonte de vida, mas para o primeiro, é uma fonte exterior, para o segundo, interior. De qualquer forma, nem um nem outro afirmam que Deus seria a origem da destruição ou da morte.

Podemos verificar certa inspiração de Spinoza em Maimônides, fornecendo o primeiro, contudo, um acabamento de ideias que lhe é próprio. Tomemos o exemplo de Maimônides de que as forças criativas são a origem das tempestades, trovões e terremotos. No *Tratado político*, Spinoza também concebe o calor, o frio, os trovões e tempestades como propriedades da natureza (cf. SPINOZA, 2014a, *TP*, Cap. I, par. 4, p. 371) e não lhes imputa nenhum mal inerente, embora eles possam ser a causa da destruição de terceiros. Nesse caso, é plenamente válido reconhecer que a morte é uma causa externa. Uma tempestade, cuja origem em primeira instância é Deus, não é criada com o intuito de matar pessoas (à moda do dilúvio, segundo a Bíblia). Se existe esse pensamento, é porque está contaminado pela imaginação e pela superstição, conforme explicado no *Apêndice* da primeira parte da *Ética*. Também é possível argumentar que alguém se exporia voluntária ou involuntariamente à tempestade,

visando a própria morte, mas nesse caso seria porque a pessoa estaria afetada de tal forma que teria adquirido outra natureza que acabou atentando contra si e não devido a algo essencial inerente a ela. Outro exemplo: se a força de atração atrai um humor frio demais, o que adviria de consumir alimento gelado, por exemplo, levaria ao adoecimento e, subsequentemente, à morte. A causa seria o humor excessivamente frio, e não a força de atração em si. Se ela atuou desregradamente em um indivíduo, é porque ele foi afetado por alguma paixão, caso contrário, não seria causa de mal algum. Spinoza pensa em diferentes afecções que submetem as coisas e no efeito que exercem sobre elas, podendo levá-las à própria destruição e, nesse sentido, propõe uma destruição que é sempre externa. Maimônides, e os aristotélicos, atribuem um grau de autonomia aos elementos e à matéria em geral, pois estes possuem forças próprias independentes do Intellecto Ativo, a ponto de se sobreporem a ele.

Maimônides também frisa que, apesar da destruição, a criação foi considerada por Deus como muito boa, o que permite deduzir que a destruição e a morte não fugiram à regra. Para ele, os elementos permitem que uma coisa pereça e outra suceda, contribuindo para a manutenção do universo. Também é em sentido semelhante que Spinoza propõe que “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo” (SPINOZA, 2014b, *Carta 36*, p. 178). Certamente, Spinoza não coaduna com a classificação dos quatro elementos e em tudo o que isso implica e provavelmente ele incluiria essas concepções nas “bobagens de Aristóteles”, mas as coisas singulares, ou finitas, são compostas de partes e, uma vez destruídas, desagregam-se. Sua visão, contudo, é mais ampla, pois não se dedica a esmiuçar forças internas em elementos específicos, ao contrário, procura conceber a natureza como um único indivíduo. Reconhece, entretanto, que cada parte da natureza se liga com as demais e se acorda com o todo, embora chegue a isso pela razão, não por ter ciência de todas as partes. Considera, então, que todos os corpos da natureza “estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos, de sorte que, por essa reciprocidade de ação, um modo determinado de existência e de ação lhes seja imposto a todos” (SPINOZA, 2014b, *Carta 32*, p. 166).

Agora, se Maimônides procura sustentar uma posição que se esquivava dos contrários inerentes aos elementos e às coisas, Gersonides assume esses contrários ao expor suas concepções sobre a destruição. Para ele, é a providência divina que confere a preservação das coisas. Com efeito, a providência é causa da conservação dos seres no mundo sublunar: “Os elementos sublunares são contrários, e desde que é a natureza dos contrários destruírem-se mutuamente, assim resultando na destruição do composto derivado deles, é necessário que existam causas que os criem e preservem aquilo que é gerado a partir deles” (GERSONIDES, 1987, p. 169, tradução nossa). A destruição natural resulta então da própria matéria e quando ocorre é o efeito da predominância das forças passivas sobre as ativas nas coisas que têm elementos contrários e são compostas deles⁴. Mas não é efeito da forma, que tenta preservá-los na existência que lhe corresponde tanto quanto possível. Assim, não é da natureza da forma ser causa da destruição. Pode acontecer que a forma resulte de uma mudança qualitativa que passa de um contrário a outro e assim prepara a matéria para outras mudanças. Esse tipo de geração é também a destruição daquilo de onde o gerado emerge. Portanto, a matéria deve mudar de tal maneira que a primeira forma desapareça e esteja preparada para receber a segunda forma. Mas a destruição não aniquila a matéria, apenas a transforma. Os compostos são decompostos e, eventualmente, recompostos, embora existam restrições, por exemplo, uma semente decomposta não se recompõe como semente, nem um organismo, como um organismo (cf. GERSONIDES, 1999). Entende-se que esse processo faz parte da natureza e a própria destruição é necessária para a natureza. O exemplo bíblico que Gersonides utiliza para ilustrar a destruição é referente ao confronto de Moisés e Aarão com o Faraó. A vara de Aarão foi transformada em uma serpente e os magos do Egito fizeram o mesmo, mas a vara de Aarão devorou as varas deles (EX. 7, 8-13). Então não houve destruição até a não-existência (*destruction into nothingness*) das serpentes egípcias, pois estas viraram comida para a serpente vencedora.

4 A explicação dessa dinâmica é encontrada em diversos pontos das obras de Aristóteles (2017, 14a10, p. 97; 2009, 331a15, p. 133; 2009, 334b31, p. 151; 1952, p. 295).

Das concepções apresentadas por Gersonides podemos fazer duas considerações principais quanto aos contrários inerentes aos elementos e quanto à destruição que é transformação. Esta última, parece que foi assimilada por Spinoza. Lemos nos *PM*:

Por mudança entendemos, nesta passagem, toda variação que pode se produzir em um objeto [sujet] qualquer, ainda que a própria essência do objeto guarde sua integridade; embora se tome comumente a palavra também em um sentido mais largo para significar a corrupção das coisas, não uma corrupção absoluta, mas uma corrupção que envolve ao mesmo tempo uma geração subsequente; [...] mas os filósofos usam para essa designação outra palavra ainda, a saber, transformação (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 4, p. 290).

Essa asserção se relaciona com a concepção da natureza tomada como um único indivíduo, pois as infinitas afetações recíprocas acarretam como efeito infinitas transformações também, logo, corrupção e geração se alternam. A referência que Spinoza faz dirige-se provavelmente a Gersonides.

A destruição até a aniquilação, que no caso do homem seria a morte, também se verifica, mas Gersonides alerta que não se trata de uma aniquilação até o nada ou até a não existência, como no exemplo das varas dos egípcios. Em outros termos, por mais que a destruição seja a resolução em partes, para Spinoza, o que deixa de existir, no caso de um morto, é o todo formado pelas partes, mas as partes não desaparecem. Na quarta parte da *Ética*, Spinoza explica como entende a morte: “a morte do corpo [...] se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso” (SPINOZA, 2014d, EIV, P39, esc., p. 309). Então a desconfiguração do todo se dá pela mudança na relação entre as partes, e elas persistem dentro das possibilidades que a natureza oferece.

A outra consideração, sobre os contrários, é descartada na perspectiva spinoziana. Uma vez que a essência de uma coisa esteja presente, temos a coisa e não sua negação nem sua aniquilação. E Deus, sendo causa imanente da coisa, da sua essência e existência, é o que permite a coisa vir a ser, logo, não será o que a aniquila. Vejamos que em Maimônides essa ideia já se apresenta, pois Deus é a origem da vida. Em Gersonides também, porque Deus seria a origem de todas as formas e a forma não causa a destruição.

A destruição decorre de as forças da matéria serem inadequadas, segundo Maimônides, ou das contrariedades inerentes aos elementos, segundo Gersonides. O que ocorre com Spinoza é que, ao se considerar que as coisas em primeira instância devem sua essência a Deus, elas não podem ter consigo contrariedades porque Deus, ou a própria substância, não as tem. Mas isso se aplica no nível da natureza das coisas, o que não significa que elas não possam comportar afecções contrárias. O que chama a atenção em Maimônides e Gersonides é que eles concebem forças inadequadas ou tendências contrárias justamente no nível da natureza dos elementos e que são capazes de causar o perecimento das coisas por eles formadas. Pelo que analisamos, em Spinoza, essa concepção não se sustenta, pois “coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma pode destruir a outra” (SPINOZA, 2014d, EIII, P5, p. 205), e essa afirmação parece ser dirigida aos peripatéticos.

Agora, se a presença dos contrários se sustenta em Maimônides e Gersonides devido à coerência com a concepção de Aristóteles, no caso de Hasdai Crescas uma questão pode ser levantada no que tange a essa concepção. Em primeiro lugar, Crescas adota uma posição crítica em relação ao aristotelismo de Maimônides e Gersonides; então seria de supor que abandonaria a maior parte das noções destes para articular suas próprias concepções dentro de referências mais estreitas no judaísmo ortodoxo, ou seja, que segue a lei mosaica, prioritariamente. Tal foi, com efeito, sua posição, que pode ser constatada no livro *Luz do senhor*. Todavia, é na concepção de destruição e morte que identificamos uma inconsistência.

Crescas aborda o problema do perecimento das coisas em dois pontos na *Luz do Senhor*. Primeiro, é quando se refere e defende a imortalidade da alma, cuja “eternidade lhe é necessária em virtude de sua natureza, na medida que é desprovida de materialidade, a qual é a causa do perecimento – quando as forças passivas não cedem mais às forças ativas, como estabelecido em seu lugar” (CRESCAS, 2018, p. 219, tradução nossa). Segundo, ele resgata esse confronto de forças ativas e passivas na matéria para estabelecer uma analogia com o perecimento da própria alma, postulando agora a existência da faculdade ativa da alma, a inteligência, e a faculdade passiva da alma, sentir prazer: “a causa do perecimento das coisas é precisamente a falha das faculdades passivas cederem às faculdades ativas” (CRESCAS, 2018, p. 292, tradução nossa). Com isso, quer afirmar que a alma, ela mesma, pode vir a perecer se abandonar uma vida guiada pela razão.

Em que pese o tema central ser a alma, questão na qual não nos deteremos aqui, o que fica evidente é que Crescas adota a concepção aristotélica do perecimento das coisas, que se explica pela existência das características antagônicas dos elementos. Esse aspecto é digno de nota porque é aí que localizamos uma inconsistência em seu pensamento. Se entre os peripatéticos os contrários inerentes à matéria são concebíveis, é porque essa matéria está muito distanciada de Deus, uma vez que ela vai se tornando cada vez mais grosseira, por assim dizer, na medida que cada esfera dá origem à esfera posterior, até chegar na esfera sublunar, que é a esfera dos elementos propriamente dita. Mas na perspectiva de Crescas não há diferença entre a matéria dos corpos celestes e do mundo sublunar, então seria razoável pensar que as contradições dos elementos não poderiam ser aplicadas. Porém, nesse caso, o que seria responsável pelo perecimento? O próprio Crescas não avança nesse ponto, não ousou modificar uma compreensão já estabelecida. Contudo, por que questionar a concepção de criação nas perspectivas de Maimônides e Gersonides? Para ficar conforme o cânone judaico, certamente é a resposta. E por que não questionar as contradições dos elementos? Porque elas não são, de todo, incompatíveis com o cânone judaico, como veremos a seguir ao examinarmos a visão de Ibn Ezra. Mas não era esse o compromisso de Spinoza, logo não lhe repugnava

questionar qualquer conhecimento tradicional, desde que pudesse demonstrar logicamente, o que acreditamos ter ocorrido, para romper definitivamente com o modelo aristotélico, ainda que este fosse aceito pelos filósofos judeus. A maneira pela qual Spinoza concebeu a destruição e a morte permite pensar como a matéria, cuja origem é divina, pode perecer, sem precisar imaginar que ela carrega consigo as sementes da própria ruína. Pode ser considerada um avanço ao pensamento de Crescas, partindo das bases que ele próprio teria lançado.

Ibn Ezra, por sua vez, expõe suas concepções sobre a geração e a destruição das coisas no comentário ao livro de Eclesiastes⁵ (Coélet). Na introdução, aborda a perenidade das ações humanas, sujeitas a formas transitórias pelas quais são construídas e destruídas. Somente aquele que não é criado, no caso, Deus, foi capaz de produzir a substância e não meros acidentes. O homem nada consegue fazer a não ser acidentes:

Todas as coisas que um ser criado faz não duram. Todos os seres criados ficarão exaustos [se tentarem] criar a substância, que é a base de [todas as coisas], ou se tentarem destruir a substância e fazê-la desaparecer. Todos os trabalhos do homem consistem em formas, imagens e acidentes. Seres humanos podem separar o que está unido ou unir o que está separado. Eles podem mover o que está em repouso ou colocar em repouso o que se move. Portanto, todos os trabalhos do homem são desperdício e vazio (IBN EZRA, 2017, p. 21, tradução nossa).

5 Eclesiastes, ou Coélet, significa ‘homem da assembleia’, mas refere, no início do texto, a ‘filho de Davi, rei de Jerusalém’, ou seja, Salomão. Spinoza dirige certa atenção a Salomão no *TTP*: “Penso em Salomão cujos livros sagrados celebram não os dons proféticos e da piedade, mas os da prudência e da sabedoria” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. IV, par. 12, p. 118). O Eclesiastes é citado diversas vezes nessa mesma obra. Considerando também o diálogo com Ibn Ezra, é altamente provável o conhecimento de Spinoza sobre o referido comentário de Ezra.

Em relação às coisas criadas, há uma dinâmica entre os elementos que Ezra explica fazendo referência ao texto bíblico:

Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr (ECL. 1,4-7).

Segundo Ibn Ezra, esse trecho revela alguns aspectos sobre a criação das coisas. É aí que ele localiza os quatro elementos: terra, fogo (sol), ar (vento) e água (rios) e afirma que Coélet mencionou os quatro elementos porque tudo o que se encontra sob o sol é criado a partir desses quatro elementos e deve retornar a eles. Observamos, com efeito, que os elementos são descritos com movimentos cíclicos. Inicialmente, o comentário feito envolve a terra: “Coélet começa com a terra, pois a terra é como uma mulher que dá à luz [...] todas as coisas criadas da terra deverão retornar a ela. Isso é semelhante a *pois tu és pó a ao pó tornarás* (GN. 3,19)”⁶ (IBN EZRA, 2017, pp. 29-30, tradução nossa). Sobre isso, é no comentário do Gênesis que Ibn Ezra apresenta sua interpretação:

Sabemos que o homem é criado a partir dos quatro elementos. O que, então, a Escritura quer dizer por *pois dele (solo) foste tirado*? A resposta é que a armação do esqueleto do homem é criada a partir da terra (solo). Assim, os ossos são pesados e sem sensação. A armação do esqueleto é a base para o corpo (IBN EZRA, 1988, p. 74, tradução nossa.).

6 O versículo inteiro é assim: “Com o suor do teu rosto comerá teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás”.

Nessa passagem, a ideia é que os ossos permanecem, pois são a única coisa que resta do corpo, conforme Ibn Ezra esclarece no comentário ao trecho ECL. 12,7 (2017, p. 281), mas mesmo assim, tornam-se pó, ou seja, terra.

Quanto ao movimento de retorno dos elementos em geral, Ezra afirma que:

A razão pela qual Coélet menciona esses quatro objetos; isto é, o sol, que é o lugar do fogo, e o vento, a água e a terra é porque todas as coisas sob o sol (plantas, animais, pessoas, aves e os peixes do mar) são produzidas por esses objetos. Agora, se a natureza do sol, do vento, da água e da terra (que são a origem das plantas, animais, pessoas, aves e os peixes) é retornar ao lugar de onde partiram, como sua descendência poderia continuar para sempre? Se sua descendência começa como vaidade, vai terminar como vaidade. Se o homem é vaidade, então seu trabalho é vaidade certamente, pois é um acidente quando relacionado ao próprio homem. O mesmo é ainda mais verdadeiro sobre os pensamentos do homem, que são como um acidente produzido por um acidente (IBN EZRA, 2017, p. 34, tradução nossa).

Em que pese a atmosfera geral do livro de Eclesiastes, isto é, uma reflexão sobre a vã condição humana, parece-nos evidente que o autor desse livro não teve como objetivo abordar propriamente a geração das coisas baseada nos quatro elementos. Isso fica por conta de Ibn Ezra, que fez uma ponte entre as escrituras e a teoria filosófica da geração a partir dos quatro elementos. Não obstante isso, a atenção que Ibn Ezra dispensou à criação e à corrupção das coisas é digna de nota, pois reflete suas concepções sobre o tema. Embora reconheça que as coisas são criadas a partir dos quatro elementos, propôs um movimento de destruição delas baseado em uma tendência ao retorno, sem a referência aos contrários aristotélicos, mas ainda assim de caráter cíclico: “O que foi será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol!” (ECL. 1,9). Nesse ponto, Ezra antecipou Maimônides, embora Maimônides não tenha feito uma ligação da tendência de retorno dos elementos ao texto do Eclesiastes.

É provável que Spinoza tivesse classificado essa ligação entre as “bobagens de Aristóteles”, mas o que pode ser retirado dessa discussão é um reforço à ideia de que se as coisas forem destruídas, resolvem-se em suas partes, e que as coisas criadas estão submetidas à duração. Na perspectiva spinoziana, a destruição das coisas singulares não vai depender da tendência ao retorno dos elementos, tampouco serão consideradas acidentes, mas dependem da ordem comum da natureza (cf. SPINOZA, 2014d, EII, P30, dem., p. 167) e são determinadas a existir e agir por outra coisa singular e assim sucessivamente (cf. SPINOZA, 2014d, EII, P31, dem. p. 168). Coélet transmite a ideia de que os negócios do mundo são “ vaidade das vaidades ” (ECL. 1,2) e com isso acentua seu caráter transitório. Ibn Ezra dobra a aposta, por assim dizer, e evidencia que o que o homem produz são acidentes, mas Spinoza rompe com essa apreciação que é carregada de juízos de valor e procura compreender a realidade das coisas criadas em sentido orgânico, ou seja, um todo com suas partes articuladas, que por sua vez também formam um todo composto de partes e assim por diante. Talvez o exemplo mais marcante que ilustre essa relação todo-parte e permita entrever seu caráter orgânico seja derivado do próprio corpo:

Na medida em que os movimentos das partículas da linfa, do quilo etc., se ajustem uns aos outros, de tal forma que haja entre essas partículas acordo e que elas formem um mesmo líquido que é o sangue, a linfa, o quilo etc., serão consideradas como parte do sangue. Mas, na medida em que concebamos as partículas da linfa como não se ajustando, tendo em conta sua figura e seu movimento, às partículas do quilo, nós as consideramos como um todo e não como uma parte. Porém, há um grande número de outras causas na dependência das quais se encontra a natureza do sangue, e que por sua vez dependem do sangue, de onde segue que outros movimentos e outras variações se produzem, as quais não têm por origem única as relações que sustentam os movimentos de suas partes, mas também as relações do movimento do sangue com as causas exteriores e reciprocamente. O sangue cessa então de ser um todo e torna-se uma parte (SPINOZA, 2014b, *Carta 32*, pp.165-6).

Observemos, então, que antes das coisas existentes serem vaidade, na verdade, são parte de um todo, e suas disposições dependem de inúmeros fatores. E antes das coisas serem destruídas devido às propriedades dos elementos que as constituem, são destruídas porque “todas as coisas são contingentes⁷ e corruptíveis” (SPINOZA, 2014d, EII, P31, cor., p. 168), de acordo com o raciocínio de Spinoza.

Em apoio a essa nossa análise ressaltamos que Spinoza articula essa ideia no *TTP*, com base no texto do Eclesiastes: “Mesmo Salomão, num tempo de prosperidade para os judeus, duvida que tudo aconteça por acaso (ver Eclesiastes 3, 19-21; e 9, 2-3)” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VI, par. 10, p. 145). Esses trechos indicados são significativos:

Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos têm o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade. Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra? (ECL. 3, 19-21).

Tudo é o mesmo para todos: uma sorte única, para o justo e o ímpio, para o bom e o mau, para o puro e o impuro, para quem sacrifica como o que não sacrifica; para o bom e o pecador, para quem jura e quem evita o juramento. Este é o mal que existe em tudo o que se faz debaixo do sol: o mesmo destino cabe a todos. O coração dos homens está cheio de maldade; enquanto vivem, seu coração está cheio de tolice, e seu fim é junto aos mortos (ECL. 9, 2-3).

7 Definição de Spinoza sobre o que ele entende por coisa contingente: “As coisas singulares eu as denomino contingentes, na medida em que, atentando somente à sua essência, nós não encontramos nada que coloque necessariamente sua existência ou a exclua necessariamente” (SPINOZA, 2014d, EIV, def. 3, p. 273). Isso implica justamente que sua existência ou não existência vai depender do todo, ou da ordem comum da natureza.

Dessas citações, o que Spinoza destaca é o fato de que tudo se passa em conformidade com as leis comuns da natureza, ou seja, há uma ordem comum que não discrimina e abrange o animal e o homem, e qualquer tipo de homem, pois todos são igualmente parte da natureza. Outro aspecto que nos parece digno de nota é que Spinoza sequer comentou a passagem referente ao “retorno ao pó”. Será que ele não prestou atenção? Resolveu ignorar? Já não teria lido a respeito em Ibn Ezra e ficado contente com o tratamento dado à questão? É difícil precisar uma resposta. Se ele tivesse concordado com Ibn Ezra sua argumentação teria seguido determinada direção, o que obviamente não aconteceu. Sendo assim, podemos supor que essa asserção não causou espécie em Spinoza, dado que ele já tinha em mente que nem a ideia do pó, nem a ideia dos quatro elementos, poderia fornecer uma explicação consistente para a questão da morte.

Mas a ideia do retorno não foi evidenciada apenas por Ibn Ezra e Maimônides. Podemos verificar uma afirmação de Ibn Gabirol que comporta esse mesmo sentido: “Matéria [prima] universal, a qual os suporta e é o substrato deles. É em virtude dela que os sensíveis subsistem; nela eles são encontrados, nela eles se movem, com ela se relacionam, dela se originam e para ela eles retornam” (IBN GABIROL, 2005, p. 38, tradução nossa). Ele não menciona diretamente os quatro elementos, mas podemos concluir que se trata disso porque essa matéria à qual se refere é a matéria sublunar, sujeita à geração e à corrupção. A referência que Gabirol faz é por contraste, porque ele comenta sobre a matéria celeste, contrastando com a matéria composta pelos elementos: “a massa celeste não recebe as qualidades dos quatro elementos, não está envolvida em geração e corrupção” (IBN GABIROL, 2005, p. 38, tradução nossa), logo, o que se deduz é que a matéria sublunar é que tem a característica de se corromper.

A maneira como Gabirol expressa essas ideias permite reconhecer em sua obra concepções aristotélicas, além das neoplatônicas. Quando ele aborda a existência da matéria universal, emanando da Vontade, adota um referencial neoplatônico. Quando postula uma diferenciação da matéria universal e da

matéria prima que comporta as nove categorias, ou seja, composta pelos quatro elementos, combina a influência aristotélica. Reconhece, portanto, que no nível sublunar existe uma matéria sujeita à geração e corrupção, ou, em outros termos, há um nível inferior no qual as coisas perecem, ou morrem, e retornam a um estado anterior, antes de terem recebido uma forma que as constituísse como coisas sensíveis. O que nos chama a atenção nisso é que estamos falando da matéria sob duas perspectivas diferentes, ou ainda podemos dizer sob dois modos diferentes e esse é um ponto relevante porque talvez a noção de modo estivesse presente na filosofia judaica desde Gabirol e ele fosse uma das inspirações de Spinoza nesse sentido. O seguinte fragmento de diálogo caracteriza as concepções de Gabirol referentes à matéria:

DISCÍPULO: Eu conheci os quatro tipos de matéria e os quatro de forma.

MESTRE: Quais são?

DISCÍPULO: Matéria artificial particular, matéria natural particular, matéria natural universal sujeita à geração e matéria celestial. E por outro lado, no caso de cada uma destas matérias, sua forma sustentada por ela.

MESTRE: Bem entendido! Mas agora em adendo você deve compreender que esses quatro tipos de matérias e formas, embora díspares, ainda compartilham o conceito da matéria e da forma (IBN GABIROL, 2005, p. 24, tradução nossa).

Todavia, se observarmos o mesmo diálogo no original em latim podemos perceber um detalhe importante:

“D. Percipi quatuor MODOS materiae et quatuor formae.

[...]

M. Bene intellexisti, sed adhuc intellige quod hi quatuor MODI mate-

riarum et formarum etsi sint diversi, tamen conveniunt in intellectu materiae et formae” (IBN GABIROL, 1895, p. 21, *negritos nossos*).

Há um ponto digno de nota porque a palavra que foi traduzida por tipos (*kind*, em inglês) é *modos/modi*, em latim, e é essa mesma palavra que aparece no latim de Spinoza e que é traduzida como ‘modo’. Ou seja, Ibn Gabirol já havia considerado a noção de modo, justamente no sentido de identificar as diferentes apresentações da matéria e da forma. Há vários estudos que procuram esclarecer a noção de modo em Spinoza (WOLFSON, 1934; GUEROULT, 1968; CARVALHO, 1983; MELAMED, 2018) e há a tendência de pensar que essa noção teria sido incorporada por Spinoza a partir de Descartes, mas em nenhum deles apareceu a possibilidade da noção de modo ter sido antecipada por Ibn Gabirol e a partir daí ter feito parte do arcabouço teórico spinoziano.

Voltando à morte, na obra de Gabirol, *Fonte da Vida*, são escassas as referências a ela. De fato, essa obra enfoca a criação e o surgimento da vida desde sua origem e percorre seus diferentes graus de emanação. Não há nenhuma análise mais aprofundada sobre a corrupção e a morte, apenas o que comentamos acima. A mensagem final da obra é obter um conhecimento elevado e escapar da morte, unindo-se à fonte da vida. Não nos ocuparemos com esse aspecto em detalhe, porém não é possível deixar de correlacionar essa perspectiva de Ibn Gabirol com a própria perspectiva de Spinoza, conforme exposta na quinta parte da *Ética* e sintetizada na seguinte proposição: “Nossa mente, na medida em que se conhece a si mesma e conhece o corpo do ponto de vista da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que ela está em Deus e por ele é concebida” (SPINOZA, 2014d, EV, p30, p. 369).

Por fim, na cabala, a morte está associada com outras imperfeições como a destruição, o pecado e a limitação e ocorre devido ao próprio processo de emanação que em determinados graus perde a pureza da luz original. Isso ocor-

re porque a luz emanada de *En Sof*⁸ vai se comunicando sucessivamente às demais *sefirot*, e a partir da quarta, *hesed*, as *sefirot* já não conseguem mais conservá-la ou retê-la. Em linguagem cabalística, as *sefirot* são como vasos (*kelim*) e a partir de *hesed* em diante são consideradas vasos pequenos e frágeis que se romperam por não suportarem a intensidade da luz que se comunicava a eles. Assim,

não podendo as sete *sefirot* inferiores e instrumentais sofrer o ímpeto da luz soberana exuberante, voltaram-lhe as costas, e deixando-a, como sendo incapazes de contê-la, permaneceram sóbrias e escuras, privadas da vida superior e como mortas, caindo daquele grau nobre e ilustre a outro inferior, obscuro e baixo, e de fato, de seu mundo sublime aos inferiores e seguintes (HERRERA, 2016, p. 407, tradução nossa).

É dessa forma que os cabalistas explicam a presença das imperfeições no mundo e de tudo aquilo que as segue, como também a morte. Há coisas fadadas a perecer e outras, mais elevadas, que guardam sua pureza original. Essa distinção pode ser descrita de outra maneira semelhante. O primeiro efeito de *En Sof* também é chamado Adão Cadmon e é visto como se o universo inteiro fosse representado pela figura humana. O mundo inferior (*Asiah*) é simbolizado pelos órgãos geradores do homem e por suas duas pernas. A perna direita está ligada à *sefira nezah* e significa eternidade e vitória, e também ao céu, seus orbes e estrelas incorruptíveis, formadas pela quintessência que excede os elementos inferiores e seus compostos, expulsando para baixo toda corrupção

8 A origem de tudo se estabelece a partir do *En Sof* (ou *Ayn Sof*, *Ein Sof*), cuja tradução pode ser sem limite, sem fim, ou mesmo infinito. É o termo usualmente utilizado para designar Deus, na teoria cabalística. A partir dele surgem dez emanações, denominadas *sefirot* (plural de *sefira*) que são: *kether* (coroa), *hochmah* (sabedoria), *binah* (inteligência), *hesed* (bondade), *geburah* (rigor), *tiferet* (beleza), *nezah* (vitória), *hod* (glória), *yesod* (fundamento) e *malkut* (reino) (cf. SEFER YETZIRAH, 1997).

e morte. A perna esquerda corresponde à *sefira geburah* (ou *din*), que significa rigor, e é o reino dos elementos e do que é formado deles, sendo, portanto, sujeito à corrupção e à morte. Assim, ficam representadas duas ordens de coisas, as incorruptíveis e as sujeitas à corrupção, que não são propriamente novidade na filosofia judaica, mas aqui aparecem segundo o simbolismo da cabala.

Evidentemente, o pensamento de Spinoza é avesso a todas essas alegorias e seguramente as consideraria seres de imaginação, mais ainda do que seres de razão. Mas a perspectiva de haver um domínio incorruptível e outro sujeito à corrupção está bem alinhada com o spinozismo, se removermos as alegorias imaginárias. Trata-se da distinção entre substância e modo. Aquela, imperecível, este, fadado à destruição. Dessa forma é possível afirmar com Spinoza que: “A divisão, portanto, ou o sofrer, só se produz no modo; assim, quando dizemos que o homem perece ou é aniquilado, isso se entende do homem enquanto é uma combinação determinada e certo modo da substância, e não da própria substância da qual depende” (SPINOZA, 2014a, BT, I, 2, p. 61).

Complementando a tradição cabalística, Herrera incorporou elementos da filosofia, o que permite reconhecer certa influência aristotélica em sua obra. Por várias vezes faz menção aos termos geração e corrupção e chegou mesmo a citar o texto de Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, na *Porta do Céu*, para explicar a variação de coisas criadas que ocorre devido à variação do quente, do frio, do úmido e do seco. E também a partir das alterações e aparências que deles resultam, da geração e corrupção dos elementos e seus compostos, vivos e sensíveis. Assim, Herrera integra uma visão ampla do porquê a morte ocupa lugar nesse mundo, de acordo com a cabala como comentado acima, e uma visão mais restrita que segue referências aristotélicas, quanto à dinâmica entre os elementos, conforme já examinamos e comparamos com aquelas de Spinoza.

4. CONCLUSÃO

Após percorrer as ideias aqui analisadas, compreendemos que, para Spinoza, a morte também faz parte da natureza, é o destino comum das coisas singulares, mas é resultado de fatores externos que agem sobre elas. A morte não tem essência, decorrendo de um processo de afecção, que culmina na destruição do que é afetado. Tampouco há qualquer tendência inerente para a morte, ou para o retorno aos elementos e, nesse sentido, Spinoza promove a crítica da filosofia judaica, com base na lógica de suas demonstrações. O que há é a resolução de um todo em suas partes, o que aplicado ao corpo humano é entendido como desagregação de órgãos e tecidos, todavia, nem se cogita que a resolução se dê em termos de fogo, ar, terra e água. Outro ponto que se destaca da comparação entre Spinoza e os filósofos judeus é uma perspectiva invertida na relação entre Deus, o mundo e a morte. Na filosofia judaica, Deus criou o mundo, mas permanece externo a ele. Já a morte, é inerente aos elementos. Spinoza propôs o contrário: Deus é interno, ou imanente, e é a morte que deve ser concebida como externa. Diante dessa constatação, faz ainda mais sentido a máxima spinoziana de que a filosofia é uma meditação de vida, não de morte, pois é a vida que habita o homem, é o que lhe é inerente e essencial, logo, o que é digno de ser pensado. A morte é uma paixão, no sentido de ser uma afecção passiva, e portanto externa, à qual nos submetemos inexoravelmente – aliás, a afecção derradeira, ao menos na perspectiva do corpo, segundo o pensamento spinoziano.

COMPARISON OF SPINOZA'S AND JEWISH PHILOSOPHER'S NOTION OF DEATH

ABSTRACT: The influences of the Jewish philosophy on Spinoza's work have been recurrently researched, but no work has specifically addressed the issue of death. The aim of this article, therefore, is to describe the conceptions of death in the Jewish philosophers read by Spinoza and to compare them with his notion of death. The method used consists of a bibliographic review of the main works of the authors considered here, Maimonides, Gersonides, Hasdai Crescas, Ibn Ezra and Ibn Gabirol, followed by a comparison with Spinoza. We conclude that Spinoza carried out a critical analysis of the ideas of these authors based on the logic of his propositions and presented a notion of death that is purified from Aristotelian references that were still present in Jewish philosophy.

KEYWORDS: Spinoza; death; *conatus*; Jewish philosophers; destruction.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1952). *Meteorologica*. Trans. H. D. P. Lee. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2009). *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

_____. (2017). *Das categorias*. Tradução de Mário Ferreira Santos. Recurso eletrônico. Disponível em www.academia.edu. Acesso em 07/07/2019.

BELTRÁN, M. (2016). *The influence of Abraham Cohen de Herrera's kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden ; Boston : Brill.

VV. AA. (2004). *Bíblia*. Coleção Bíblia de Jerusalém. 3ª impressão. São

Paulo: Paulus.

CARVALHO, J. (1983). Notas da tradução. In: ESPINOSA, B. *Ética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

COHEN, D. (2001). *La muerte en Spinoza: una noción problemática*. Dianóia, Año XLVI, Núm. 46 (mayo): 41–64.

CRESCAS, H. (2018). *Light of the Lord*. Oxford: Oxford University Press.

GERSONIDES. (1987). *The wars of the Lord*, vol II. Trad.: Seymour Feldman. Filadelfia: The Jewish Theological Seminary of America.

_____. (1999). *The wars of the Lord*, vol III. Trad.: Seymour Feldman. Filadelfia: The Jewish Theological Seminary of America.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza I: Dieu* (Ethique I). Paris: Aubier-Montaigne.

HERRERA, A. C. (2015). *Puerta del cielo*. Trad. M. Beltrán. Madrid: Editorial Trotta.

IBN EZRA. (1988). *Commentary on the Pentateuch Genesis (Bereshit)*. Trad. H. N. Strickman; A. Silver. New York: Menorah Publishing Company.

_____. (2017). *Rabbi Abraham Ibn Ezra's Commentary to Kohelet*. Trad. H. N. Strickman. Edição do autor.

IBN GABIROL, S. B. M. (1985). *Fons Vitae*. Clemens Baeunker, Monasterii.

_____. (2005). *The fountain of life*. Translated by A. Jacob and revised by L. Levin. New York: The Jewish Seminar.

JAQUET, C. (2005). La peur de la mort. In: _____. *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne.

MAIMÔNIDES, M. (2002). *The guide for the perplexed*. Illinois: Varda Books. (Reedição da tradução original de 1904).

MATSON, W. (1977). *Death and destruction in Spinoza's ethics*. Inquiry: An

Interdisciplinary Journal of Philosophy, 20:1-4, pp. 403-417.

MELAMED, Y.Y. (2018). *From the Gates of Heaven to the 'Field of Holy Apples': Spinoza and the Kabbalah*. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/12/2018.

MELAMED, Y.Y.; SCHECHTER, O. (2015). *Spinoza on Death, 'Our Present Life' & the Imagination*. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/02/2018.

NADLER, S. (2009). *The Jewish Spinoza*. Journal of the History of Ideas, Vol. 70, No. 3 (Jul.), pp. 491-510. URL: <http://www.jstor.org/stable/20621904>.

RAVVEN, H. M.; GOODMAN, L. E. (2002). *Jewish themes in Spinoza's philosophy*. Albany: State University of New York Press.

RUDAVSKI, T.M. (2011). Jewish philosophical influences: Maimonides, Crescas, Abrabanel, Menasseh ben Israel, Kabbalah, Delmedigo. In: STEEBBAKERS, P.; VEN, J. V. D. *The Continuum companion to Spinoza*. London: Continuum Int. Pub. Group.

SEFER YETZIRAH. (1997). *The book of creation*. Trans. Aryeh Kaplan. Boston: Red Wheel Wiser Books.

SÉVÉRAC, P. (2017). Meditação sobre a morte (e a infância). In: BECKER, R. C. (org) *Spinoza e nós*, volume 1 [recurso eletrônico]: Spinoza, a guerra e a paz. Rio de Janeiro : Ed. PUC-RIO.

SPINOZA, B. (2014a). *Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014b). *Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014c). *Obra Completa III: Tratado teológico-político*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guins-

burg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014d). *Obra Completa IV: Ética e compêndio de gramática da língua hebraica*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

WOLFSON, H. (1934). *The philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press.

CETICISMO ACADÊMICO NAS
RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT
(I, II, III, VIII E XII), DE DESCARTES

Marcelo Fonseca de Oliveira
Doutorando, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil
marcelofonsecardeoliveira@gmail.com

RESUMO: o ceticismo acadêmico se encontra utilizado na formulação dos preceitos epistêmicos para a reformulação da ciência, nas *Règles Pour La Direction De L'Esprit* (1701, Amsterdam, texto póstumo e inacabado). O probabilismo de Carnéades, compreendido como o principal vetor do ceticismo acadêmico na modernidade, fundamenta a certeza. Outras teses para a correção epistêmica do espírito parecem advir da tradição acadêmica, como a definição de *science* como *sagesse*, por exemplo (*Règle I*). Desse modo, a busca da verdade (coordenada principal das *Règles*, como nos evidencia a *Règle IV*) não abdica do ceticismo. Tratar-se-á, neste artigo, de compreender que o probabilismo acadêmico aparece no projeto de busca da verdade das *Règles* de modo negativo, pois Descartes ataca a modalidade do provável. Outros tópicos acadêmicos aparecem em questão, como a busca de sabedoria, a mitigação da dúvida, a disciplina do assentimento pela recusa do provável e a verdade do fideísmo. Estes tópicos se resumem ao método acadêmico, definido pela recursividade epistêmica.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; Sabedoria; Assentimento; Verossímil; Dúvida.

A escrita das *Règles Pour La Direction De L'Esprit* parece datar, aproximadamente, de 1628.¹ Descartes mesmo indica que começou a escrever este tratado após se desligar (*délié*) da universidade.² Neste tratado encontram-se os dois critérios para o conhecimento da verdade, a saber, a certeza e a distinção do juízo. Trata-se, portanto, de um primeiro rascunho para o alcance da verdade, através da ordenação metodológica e que envolve a matemática como ferramenta.³

A conjectura deste artigo mitiga a interpretação de Popkin (2003, p. 149) de que as *Règles* são o resultado da primeira fase intelectual de Descartes, quando este se dedicava às matemáticas. Mitigando parte das interpretações que compreendem que este tratado é uma resposta aos desafios céticos que cir-

1 Segundo POPKIN (2003, p. 145), a filosofia cartesiana se desenvolve, a partir de 1628, em função da *crise pyrrhionienne*: “that around 1628-29 he was struck by the full force of the sceptical onslaught and the need for a new and stronger answer to it”. Desde já, discorda-se de Popkin a respeito da preponderância do pirronismo no ceticismo de Descartes. Há indícios de que o ceticismo acadêmico, de Cícero e de S. Agostinho, tenha influenciado igualmente, ou mais, o ceticismo de Descartes (ver, por exemplo, a resposta a Mersenne, na *Resposta às Segundas Objeções*). Ainda há a via que liga o ceticismo acadêmico, tal qual recebido nos *Ensaio*s, em especial na *Apologie de Raimond Sebond*, às obras cartesianas. Paganini (2008, nota 1, p. 271) afirma que as *Règles Pour La Direction De L'Esprit* foram redigidas em fases, ao longo dos anos 1619 e 1628: “De toute manière, il semble certain que la composition de l'ouvrage s'est étalée sur plusieurs années: elle fut commencée en 1619 et achevée très probablement en 1628”.

2 “Mais maintenant que nous voici déliés de cette obligation qui nous enchaînait aux paroles du maître, et qu'étant enfin d'un âge assez mûr nous avons soustrait notre main à la férule” (1953, Regra II, p.40).

3 O primeiro trecho, no diálogo *Academica*, em que o ceticismo acadêmico, através do elogio de Cícero a Luculo, afirma a busca da verdade, é o seguinte: “A minha causa agora é fácil, já que não pretendo mais do que procurar a verdade com todo o interesse e esforço” (CICERO, 2012, Acad. I, III.8, p. 99). Deste trecho, segue-se a primeira ocorrência da tese falibilista: “A obtenção do conhecimento é sempre dificultada por toda a espécie de obstáculos, uma mesma insuficiência decorre tanto da obscuridade das próprias matérias como da debilidade de nossa capacidade de julgar, pelo que não é sem razão, que os mais antigos e cultos filósofos duvidaram da possibilidade de encontrar o que procuravam”. A referência de Cícero aos ‘mais antigos’ é, provavelmente, aos pirrônicos Pirro e Timon.

culavam no contexto da segunda década do século XVII⁴, busco apontar que o contraceticismo acadêmico formula-se desde este texto, sem que, no entanto, duvide-se do intuicionismo matemático. Mesmo que não haja justificação metafísica do conhecimento e da razão, e que a dúvida hiperbólica não seja afirmada, ainda assim há um uso do ceticismo acadêmico, majoritariamente metodológico e que antecipa, em alguns termos, o ceticismo de 1637 e 41.⁵

A abordagem historiográfica na interpretação das obras cartesianas explica-se pelo próprio argumento de Descartes, o qual, mesmo em constante posicionamento contra a tradição, apresenta indícios de marcadores renascentistas e escolásticos.⁶ No princípio da Regra III, por exemplo, há um argumento a favor do conhecimento da tradição, ou seja, da erudição⁷. Mesmo que o

4 Para alguns exegetas que defendem a interpretação das *Regulae* como um texto contra o ceticismo, ver: PAGANINI (2008, nota 1, p.271).

5 O livro de Paganini (2008, pp. 270-88) é uma das poucas pesquisas contemporâneas que compreende haver ceticismo no sistema cartesiano, desde as *Règles*. Paganini começa discordando da interpretação de Popkin do ceticismo cartesiano, inspirada em filósofos e teólogos de fins da primeira metade do século XVII, da não superação do ceticismo pela falsidade das idéias. No entanto, concorda com Scribano, que diz que Descartes contribuiu para a retomada e modificação do ceticismo, nos moldes, portanto, da interpretação de Popkin (a tradição cética como inimiga e aliada do ceticismo cartesiano).

6 “les machines de guerre des syllogismes probables de la scolastique” (DESCARTES, 1953, Regra II, p.40). Neste contexto, Descartes modera a validade do método escolástico. De acordo com Paganini (2008, p. 270): “En effet, il est bien connu que la seconde Règle donne une description de la difficulté de savoir qui est assez proche des formules adoptées dans la partie initiale du Discours (...) (rejet du probable, recherche de connaissances à propos desquelles ‘le doute est impossible’, dénonciation du dogmatisme et du pédantisme comme autant de faux-semblants élaborés pour éviter une franche profession d’ignorance, etc.)”. A modalização probabilista do método da disputatio, através dos silogismos, provavelmente remete à influência das obras de Cícero no período da escolástica tardia.

7 “Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce qu’il y a pour nous un immense avantage à pouvoir utiliser les travaux de tant d’hommes, aussi bien pour connaître ce qui jadis a été découvert de bon, que pour savoir aussi ce qui reste ensuite à trouver dans toutes les sciences” (DESCARTES, 1953, p. 42). A referência implícita às obras da tradição cética pressupõe o uso das ferramentas do ceticismo, buscando reformular as ciências.

bojo do argumento cartesiano nas *Règles* seja contra o conhecimento histórico⁸, ainda assim o próprio período das primeiras décadas do século XVII não permitia a Descartes desenvolver uma argumentação estritamente analítica, ao modo do contexto pós-kantiano.

Dito isso, o ceticismo é uma tradição formativa da filosofia moderna inicial. Alguns exegetas e hermeneutas dedicaram-se a esclarecer a presença do pirronismo ou do ceticismo acadêmico nas obras de Descartes.⁹ A ocorrência de termos associados ao termo *scepticisme* ao longo das obras cartesianas é notável.¹⁰ Parece indubitável, assim, que haja um ceticismo cartesiano nas origens da filosofia moderna, a partir de um posicionamento contra o ceticismo. A questão é a de datar o contato de Descartes com a tradição cética e definir os textos nos quais Descartes baseou-se para as formulações de um *nouveau scepticisme*.

Na carta de 1646, ao Marquês de *New Castle*, encontram-se menções dire-

8 Ver : DESCARTES, 1953, Regra II.

9 Dentre eles, os principais são: Gilson (1913), Gouhier (1962), Popkin (2003), Paganini (2008), Curley (1978), Williams (1983). Para o mapeamento do ceticismo acadêmico no século XVI, ver: Schmitt (1972). De acordo com este estudo: “The *Academica*, however, has a particular interest, for it is one of the major sources for ancient sceptical doctrine, which played a specific and, by now, well-documented role in the development of Renaissance and seventeenth-century thought” (SCHMITT, 1972, p. 2). Schmitt compreende que a superação do ceticismo acadêmico pelo cristianismo de S. Agostinho encontrou uma retomada com Descartes (*ibidem*, pp. 31-2), mesmo que o método da dúvida diferencie Descartes de Agostinho.

10 Paganini (2008, p. 231, nota 4) menciona o artigo de Meschini (2004), que levanta duas ocorrências do termo *académicien*, quatro do termo *Pyrrhonien* e cinquenta e três de *sceptique* ou *scepticisme* ao longo da obra cartesiana. Mesmo que haja somente duas ocorrências do termo ‘acadêmicos’, a presença do ceticismo de Cícero e de S. Agostinho ocorre também por tópicos e outros termos fulcrais para esta tradição cética. Junto a isso, o próprio fato de Descartes mencionar ‘pirrônicos’ e ‘acadêmicos’ menos vezes do que ‘céticos’ ou ‘ceticismo’, requer uma distinção no escopo destas referências, pois, ao se referir aos ‘céticos’, Descartes pode estar se referindo aos acadêmicos.

tas a Montaigne e a Charron no contexto de questões antropológicas¹¹ que, por sua vez, embasam querelas teológicas. Estes são os dois principais nomes da influência da tradição cética na modernidade. Já nas *Respostas às Segundas Objeções*, recolhidas pelo Pe. M. Mersenne, Descartes (1953, p. 367) afirma que, há bastante tempo, conheceu textos pirrônicos e acadêmicos. Referindo-se, aproximadamente, a um intervalo de uma década ou mais, conjectura-se o contato de Descartes com textos da tradição cética antiga e renascentista durante sua juventude e maturidade.¹²

Para alguns, houve uma crise cética no homem Descartes entre 1616 e 1628. Curley (1978, p. 38) conjectura, com acerto, que o contato com o ceticismo ocorrera um pouco antes da escrita das *Règles*, ou seja, aproximadamente entre 1619 e 1628. Mas afirma, erroneamente, por um lado, que o dogmatismo deste tratado buscava a superação do pirronismo, sem investigar a presença de Cícero e do ceticismo acadêmico.

Assim, o problema é definir o contato de Descartes com textos de Cícero. Mesmo havendo uma relativa preponderância do ceticismo renascentista de Montaigne e de Charron nos textos cartesianos, há muita proximidade de tópicos e de versões de argumentos com o ceticismo acadêmico. O conhecimento da tradição acadêmica, então, é muito provável, pois é Descartes mes-

11 Os tópicos sobre os quais trata esta carta são: diferenças entre os homens entre si e entre os animais, inteligência e sensibilidade dos animais.

12 “Esse debruçar sobre si mesmo não passa de uma reflexão espontânea sobre o que ele encontra nesse ‘grande livro’, o que o leva a ‘viajar’ durante toda a sua juventude. Montaigne desejava que ‘esse grande mundo [...] seja o livro de seu estudante’. Terá Descartes percorrido os *Ensaïos* no colégio ou no seio da família?” (RODIS-LEWIS, 1995, p. 34). E, de acordo com Popkin (2003, p. 144): “When and how Descartes came into contact with sceptical views is hard to tell. But he seems to have been well aware not only of the Pyrrhonian classics but also of the sceptical current of his time, and its ever-increasing danger to the cause of both science and religion”. Esta pertinente questão situa o contato com o ceticismo dos *Ensaïos* entre os anos finais em La Flèche (1614 ou 1615) até 1620 (ano em que se deslista e começa a viajar). O contato com o *De la Sagesse* (1601), de Charron, acontece por volta de 1619. Ver: RODIS-LEWIS, 1995, p.61.

mo quem afirma ter tido contato com estes textos.

A Regra IV é clara quanto à necessidade do método para o conhecimento da verdade. A questão, no entanto, parece não se simplificar, contrariamente aos princípios do próprio método cartesiano, quando se problematiza o tratado sob viés do ceticismo. Para alguns, há ceticismo nas obras cartesianas somente a partir de 1637, ou seja, ano de publicação do *Discours De La Méthode*. Ao mostrarmos que o ceticismo acadêmico, sobretudo pelo dispositivo do *vraisemblable* (verossímil, *probabilia*)¹³, está presente desde as *Règles*, não somente a interpretação do ceticismo de Descartes se reforça, mas o sistema cartesiano atrela-se à própria biografia intelectual de Descartes.

Como a Regra I nos indica, o método reforça o juízo em todos os conhecimentos, aí incluída a moral. Este parece o segundo patamar da presença do ceticismo acadêmico nas *Règles*, a saber, um nível moral que busca embasar a *sagesse*. Aliás, a redução das ciências à *sagesse* é declarada pelo próprio Descartes: “*Car, étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine*” (DESCARTES, 1953, Regra I, p. 37).¹⁴

13 A primeira ocorrência do probabilismo, no diálogo *Academica*, encontra-se no contexto do elogio de Cícero a Luculo: “entre mim e os que julgam saber alguma coisa a única diferença é que estes não hesitam em declarar verdadeira a tese que defendem, enquanto para mim muitas ideias são meras probabilidades, que podemos aceitar com facilidade, mas não podemos garantir serem verdade” (CICERO, 2012, Acad.I, III.8, p. 100). A distinção entre acadêmico e dogmático se instaura pela presunção de certeza, por parte do dogmático, que defende como verdade o que apenas é provável. Daí, então, a distinção entre verdade e provável. Em outro momento, lê-se: “Mas o cúmulo do absurdo é dizerdes que aceitais a verossimilhança desde que para tal não haja qualquer impedimento. (...)” (CICERO, 2012, Acad.I, XVIII.59, p. 136). Trata-se da continuação da crítica estoica à epistemologia acadêmica, através de Luculo. Esta tradução sobrepõe o original em latim (coisas verossímeis) pelo substantivo abstrato (verossimilhança), que traduz o termo *probabilia*.

14 No contexto do discurso do estoico Luculo contra os acadêmicos, lê-se: “Acima de tudo é a teoria da virtude que confirma ser possível percebermos e compreendermos muita coisa. Segundo penso, é nela apenas que consiste a sabedoria, a qual, em minha opinião, não é uma mera compreensão das coisas, mas uma compreensão que entendo ser estável e

As relações entre sabedoria (*sagesse*) e ciência (*science*) na tradição cética, apesar da separação analítica destes âmbitos, parece confluir para um tipo de teleologia na qual a epistemologia resulta na moral. Descartes busca refundamentar as ciências (e, então, o ceticismo lhe serve no ataque às ciências, na demolição dos falsos saberes, no embasamento da verdade através da recusa do provável), buscando ferramentas para a vida (responder a objeção, aos céticos, de *apraxia*). Nestes dois fronts o ceticismo apresenta-lhe dispositivos para o alcance de seus objetivos. Ora, ao reduzir as ciências à sabedoria, Descartes busca embasar a sabedoria ao modo de uma ‘ciência da vida’. O trecho acima nos fala da prioridade da vida, não em detrimento, mas através do auxílio das ciências, mesmo que estas devam ser reconstruídas. Ao priorizar a vida através do ataque às ciências, Descartes, por um lado, adere ao tópico acadêmico do *eulogon* (o razoável, de Arcesilau), empenhando ferramentas acadêmicas na tarefa. O ceticismo acadêmico, então, instrumentaliza-se no pensamento cartesiano. Quase nenhum resquício de pirronismo encontra-se nas *Règles*.¹⁵ Considerando o ataque de Sexto Empírico à aritmética¹⁶, o ceticismo de Des-

imutável” (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.23, p. 113). Na inflexão entre moral e epistemologia, a virtude supõe conhecimento. O termo em latim que se refere à ‘sabedoria’ é *scientia*, que, por sua vez, corresponde ao termo grego *sofia*. Em grego, a distinção entre *sofia* e *epistème* esclarece a ambivalência do trecho acima, ambivalência que perpassa a obra cartesiana. O próprio trecho original do *Academica* é ambíguo no uso do termo, pois, em seguida, Cícero usa o termo *sapientia* (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.24, p. 113).

15 Na regra XII encontra-se o quarto tropo para a suspensão do juízo (H. P, I.14), ou seja, o conhecimento é relativo à percepção do sujeito: “(...) que celui qui est malade d’une jaunisse juge que tout est jaune, parce qu’il a les yeux colorés en jaune (...)” (DESCARTES, 1953, p.84). Sexto menciona este mesmo exemplo. Para Descartes, o conhecimento das naturezas compostas pode oscilar em relação ao sujeito cognoscente, já que o sujeito apresenta a capacidade de compor estas naturezas, ou segundo a experiência ou segundo as próprias capacidades (impulso, conjectura ou dedução). Segundo Paganini (2008, p.233), Descartes não conhecia as obras de Sexto Empírico, o que parece improvável, dado o contexto intelectual na França das primeiras décadas do século XVII.

16 Sexto ataca a possibilidade mesma da aritmética através de um ataque aos números, contra Pitágoras. Ver: SEXTUS EMPIRICUS (1949, IV.1-34). Este é o quarto livro do *Adversus Mathematicos*.

cartes é dogmático, visto que ele usa as matemáticas no embasamento metodológico.

A sabedoria é uma questão de bom senso (*bona mens*). Assim, a busca da verdade (*la connaissance solide de la vérité*) define-se pela sabedoria e este parece um signo de ceticismo. Parece haver um pano de fundo nesta busca, visto que não se abdica da sua utilidade para a teologia, ou seja, o conhecimento da verdade, que embasara as ciências, ocorre através da *lumière naturelle*¹⁷ da razão. Esta capacidade epistêmica compôs um dos tópicos da querela contrar-reformista.

Desse modo, a Regra II nos oferece os dois critérios que definirão o método cartesiano: a certeza e a indubitabilidade. O segundo critério, que estabelece que toda e qualquer dúvida prejudica o conhecimento certo e evidente, pressupõe o contato com o ceticismo. Assim, Descartes menciona, indiretamente, os que estendem a dúvida ao irrazoável: “et celui qui doute de beaucoup de choses n’est pas plus savant que celui qui n’y a jamais pensé” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 39).¹⁸

17 *A lumière naturelle*, aparentemente, aproxima-se do critério calvinista da ‘luz interior’ para a iluminação e eleição dos cristãos. Esta capacidade epistêmica, oriunda de S. Agostinho, parece também advir de uma definição que encontra-se no diálogo *Academica*, quando Luculo define a razão como: “(...) quando ela é por assim dizer a luz que nos ilumina a vida (...)” (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.26, p.114). Em outros trechos, Luculo refere-se à razão de modo similar, como a ‘luz da verdade’ (Acad.I, x.31).

18 Podemos dizer que neste trecho encontra-se, em germe, a fórmula da superação da dúvida cética, tal qual anunciada por Descartes ao Pe. Bourdin em direção à certeza. Ver: Popkin (2003, p.143). A primeira ocorrência da definição negativa dos acadêmicos, como dogmáticos negativos (que negam a possibilidade do conhecimento), encontra-se no contexto do discurso de Luculo contra os acadêmicos e a favor do estoicismo. Ver: CICERO, 2012, Acad.I, VI.17, p. 108). Em outros trechos do mesmo Livro, a definição persiste (IX.28, p. 116). Ao definir o cético acadêmico, Luculo rejeita que este seja sábio, pois: “Ter dúvidas a este respeito, e nem sequer acreditar que essas dúvidas possam vir a ser removidas, é atitude o mais contrária possível à sabedoria”, (Acad.I, IX.29, p. 116). Trata-se da não aceitação de Carnéades de que haja um tipo de conhecimento a partir da conclusão de que nada pode ser conhecido. Se Carnéades não compreende que haja conhecimento

Aparentemente, este trecho não trata mais da sabedoria, mas de ciência. Paradoxalmente, Descartes recusa a dúvida hiperbólica cética, ou seja, duvidar de tudo não define melhor um homem de saber do que um ignorante que jamais pensou em assuntos científicos. Esta conclusão parcial, assim, coaduna-se à prioridade da vida, da sabedoria, e não da ciência. A estratégia desta fórmula é a de aproximar *savants* (cientistas, eruditos) ao ignorante, para anular as pretensões da ciência através da sabedoria acadêmica (ignorância).

Neste contexto, o cético desconhece mais que o homem comum, que não tem ideia alguma ou só concebe ideias falsas. Esta recusa de uma primeira versão da hiperbolização da dúvida explica-se por contextos nos quais, sendo incapaz de distinguir o verdadeiro do falso, o espírito admite certo o que é duvidoso. Este é um erro que Descartes não admite, sobretudo na configuração do conhecimento. É pela oposição a este erro que o método se embasa.

Há, portanto, uma inserção negativa do ceticismo acadêmico, desde a Regra II, que testemunha a recusa do probabilismo, em prol da certeza: “nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que *probables*, et nous décidons qu’il ne faut donner son assentiment qu’à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 39).¹⁹

A recusa do probabilismo (acadêmico) e a manutenção do assentimento²⁰

nesta conclusão, a origem do *Cogito* parece mais próxima à posição do estoicismo.

19 A querela sobre o probabilismo foi o cerne da discussão entre Descartes e Chandoux, na ocasião do encontro ocorrido no *château* do Núncio Papal, o cardeal Bagni (POPKIN, 2003, pp.145-6). Sobre a resposta de Descartes ao probabilismo de Chandoux, afirmo que Descartes parece ter se utilizado do método do *in utramque partem disserere*, ao modo do discurso de Carnéades sobre a justiça, em Roma: “Descartes rose to show them the enormous consequences, to give them a living lesson of scepticism. If only probabilities served as the basis for views, then one would never discover the truth, because one could not distinguish truth from falsehood any longer. The criterion, the rule of truth, was gone” (POPKIN, 2003, p. 146). Ainda segundo Popkin, este encontro teria ocorrido por volta de 1628.

20 Ao apresentar o ceticismo acadêmico em resposta às objeções de Luculo, lê-se: “Segundo Carnéades há dois gêneros de representações sensoriais. (...) por um lado as

são dois signos da influência de Cícero na formação do ceticismo cartesiano.²¹ O contexto de origem desta influência remete à querela contra os estoicos sobre a probabilidade de representações falsas participarem do conhecimento.²² A dúvida se corrobora pela existência de falsas representações. Se há probabilidade de representações falsas confundirem-se com representações verdadeiras, é preciso uma técnica de análise das representações que envolva o assentimento. Já que do escopo do provável se deduz a dúvida, ou seja, o conhecimento provável não é conhecimento certo, trata-se da recusa da dúvida acadêmica.²³

A questão reside no fato de que os dogmáticos (*les doctes*) não admitem que o conhecimento deles possa incorrer, apenas, em verossimilhança (*vraisemblances*), aferrando-se a falsas razões. Assim, o corolário cético da recusa do

representações verossímeis, por outro as inverossímeis. (...) Por conseguinte, no entender de Carnéades não existe nenhuma representação sensorial que possa traduzir-se em conhecimento, mas há muitas de que decorrem opiniões verossímeis. Seria, de facto, contrário à natureza que nada existisse de verossímil, pois isso redundaria na destruição da vida humana” (CICERO, 2012, Acad.I, XXI.99, p.168). Em trecho anterior, argumentando contra Luculo, a *epochè* é tratada associando-se ao assentimento que, por sua vez, resulta no problema da opinião. Carnéades concedia assentimento e, então, opinava. No entanto, sob uma perspectiva estoica e acadêmica, recusa-se assentimento ao verossímil (*probabilia*), pois nele há probabilidade de falsidade e se, portanto, o sábio não opina, o corolário é a suspensão total do juízo (Acad.I, XXI.67-68, pp.143-4).

21 O probabilismo é um tipo de ceticismo acadêmico mitigado. A primeira ocorrência sobre o probabilismo, no *Academica*, ocorre no contexto do discurso de Luculo, que recusa dialogar com os dogmáticos negativos. O probabilismo, então, é apresentado como outra versão do ceticismo acadêmico: “Ora os primeiros (...) entendem que existe a categoria do provável, que têm, por assim dizer, a aparência do verdadeiro, e pode constituir um critério não só para a vida prática, mas também para as investigações e dissertações de ordem teórica” (CICERO, 2012, Acad.I, X.32, p. 119). O problema do assentimento é tratado em seguida, ver: (Acad.I, XII.37-XIV.44, pp. 122-126). Luculo reconstrói alguns argumentos probabilistas, relativos ao assentimento em condições adversas, como a alucinação, o sonho e a embriaguez (Acad.I, XV.48-XVII.54, pp. 128-133).

22 Luculo recusa o conhecimento do falso, pela recusa do duvidoso. Ver: (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.26, p. 115).

23 Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes afirma que o conhecimento duvidoso não constitui ciência, substituindo o provável pelo duvidoso.

ceticismo acadêmico é o de recusar falsos dogmáticos. A *diaphonia*²⁴ decorre dos falsos dogmatismos. Assim, a conclusão parcial do ajuste metodológico contra-acadêmico incorre, paradoxalmente, em um resultado acadêmico: “En vérité, si nous observons bien cette règle, il y aura fort peu de choses, dont nous pourrons entreprendre l’étude” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 40).²⁵ Paradoxalmente, o ceticismo acadêmico permite a Descartes a formulação de um dogmatismo veraz.

A constatação de que parte do cabedal teórico resume-se à probabilidade, à verossimilhança e não à certeza e à indubitabilidade, conduz o argumento da Regra II a uma versão negativa de dogmatismo, o acadêmico. Todas ou boa parte das ciências anteriores a Descartes estão fadadas à conclusão de invalidade, pois não atendem à Regra II, formulada com dispositivos acadêmicos, a saber, de que é preciso rejeitar todo conhecimento provável, assentindo somente ao conhecimento certo e indubitável.

24 « (...) en effet, il n’y a peut-être pas une question, sur laquelle les savants n’aient été souvent en désaccord. (...) » (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 40). A *diaphonia* apresenta um papel fulcral ao longo da primeira metade da filosofia moderna (até o século XVIII). Descartes menciona a *diaphonia* no contexto do comentário sobre o conhecimento (filosofia, teologia e ciência): “car il n’existe à peu près rien qui n’ait été dit par l’un et dont le contraire n’ait été affirmé par l’autre” (Regra III, p. 43). Descartes está sopesando o argumento de autoridade, dizendo que não há indubitabilidade nos escritos antigos.

25 No contexto do discurso de Luculo, são os estoicos que exigem que o método de distinção das representações seja empregado no conhecimento da verdade: “Entendem esses filósofos não ser necessário definir o que seja conhecimento ou percepção, ou, se quisermos uma versão literal do grego, a compreensão, para traduzir o que eles chamam de *katalepsis*. Os que pretendem persuadir os outros de que existe algo que pode ser compreendido ou apercebido não procedem cientificamente, dizem os críticos, uma vez que nada existe de mais claro que a própria clareza (...). Se estais de acordo poderei dizer perspicuidade ou evidência” (CICERO, 2012, Acad.I, VI.17, p. 108). O método cartesiano de definição do escopo da razão, então, inspira-se no *Academica*, mas parte de uma exigência estoica. Notar que a crítica de Arcesilau a Zenão é a de que o método estoico não é científico, o que corrobora a influência acadêmica no desenvolvimento posterior do sistema cartesiano. Notar ainda que os dois critérios epistêmicos, celebrados na história da filosofia moderna por Descartes, ou seja, a clareza e a evidência, são oriundos do estoicismo.

No entanto, Descartes parece vislumbrar outro nível de conhecimento, no qual as opiniões prováveis (*opinions probables*) que fundamentam parte das ciências não têm lugar. A Regra II, portanto, acorda-se com a conclusão acadêmica de que não há conhecimento certo, não há certezas válidas, que toda ciência, sob análise, torna-se uma falsa ciência. Esta constatação acadêmica, contudo, serve de instrumento ao pensamento cartesiano.

A extensão do escopo do conhecimento implica outra vertente do ceticismo. Se o argumento de autoridade não fosse sopesável, isto não implicaria que a adesão da maioria se constitua em critério. A sabedoria ensina que, em questões difíceis, a verdade é um conhecimento raro (DESCARTES, 1953, Regra III, p. 43). Esta tese revela o catolicismo velado de Descartes. O ceticismo que lhe subjaz é função da distância da verdade, do falibilismo natural e de um fideísmo subjacente, pois somente a Revelação permite o conhecimento da verdade. Assim, a constatação acadêmica, a partir da Regra II, valida o fideísmo, ou seja, a constatação de que a teologia é inescrutável, mas não de modo similar ao desconhecimento crônico das ciências (que não obedecem à Regra II), pois, depois da reconstrução delas, o conhecimento será certo.

Se há um fideísmo cartesiano nas *Règles*, este define-se, paradoxalmente, pela rejeição de toda e qualquer especulação teológica ao longo da investigação. A conjectura obscurece os juízos sobre a verdade. A certeza e a evidência prejudicam-se pelas conjecturas. Esta higiene epistêmica, que estabelece limites ao juízo, é mais um signo do ceticismo acadêmico que, no entanto, pode corroborar a separação analítica que embasa o fideísmo.

No entanto, o probabilismo parece o grande aliado da conjectura (*des conjectures probables*). Rejeitando a experiência como conhecimento válido ou como meio para o conhecimento da verdade, Descartes estabelece a intuição (*lumière de la raison*) e a dedução (*succession*) como método no conhecimento da verdade.

Não se compreende o fideísmo sem a distinção entre o que as capacidades epistêmicas podem conhecer, o falibilismo, e o reconhecimento ou admissão de uma esfera metafísica que não pode ser conhecida. Aos limites naturais do

conhecimento, a intuição e a dedução, a Revelação instaure outra instância de conhecimento: “Cela n’empêche pas cependant que pour ce qui a été révélé par Dieu, nous y croyons comme à une connaissance plus certaine encore” (DESCARTES, 1953, Regra III, p. 45).²⁶

O que impede que a Revelação instaure-se como conhecimento certo e distinto?! Descartes separa o âmbito das ciências do fideísmo, ou seja, o escopo da Regra II não invalida o fideísmo. Mas não se trata de um fideísmo místico. A fé, por participar mais da vontade do que do entendimento, volta-se para o que é obscuro (um dos níveis dos *adèla*) sem, no entanto, afirmar conhecê-lo. Mas se a fé participa do entendimento, então a fé poderá ser conhecida ou pela intuição ou pela dedução. A questão é que, ao fim da Regra III, a fé não se reduz ao entendimento, o que probabiliza seu desconhecimento enquanto capacidade epistêmica.

Na verdade, algumas ferramentas acadêmicas, ao serem utilizadas, auxiliam na demonstração da obscuridade de teologias que empregam a luz natural. Trata-se, assim, de método inspirado, paradoxalmente, no ceticismo acadêmico, pois a simplicidade e facilidade das regras (Regra IV) é inversamente proporcional à potencial complexidade dos resultados probabilísticos que, por sua vez, baseiam-se na verossimilhança, ou seja, na aproximação. A invalidade do verossímil respalda-se por potencializar a inferência sobre o falso, supondo-o verdadeiro. Descartes insiste em contra-argumentar contra este erro, ou seja, jamais aderir a um juízo em que haja a mínima probabilidade de falsidade.

26 A certeza da Revelação é uma função do falibilismo cético e do fideísmo, pelos quais as verdades reveladas são uma dádiva da Graça. Pelas ideias inatas, a intervenção divina atua no homem e somente Deus garante a não falibilidade. Discorda-se, então, de Paganini (2008, p. 236), que diz que o ceticismo de Descartes não se coaduna ao projeto apologético católico. O ceticismo acadêmico cartesiano não foi formulado com objetivo apologético, mas o mesmo é compatível com um tipo de apologética católica. O fideísmo encontra-se em vários trechos da *Apologie de Raimond Sebond*: “Or n’y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n’est que songe et fumée. (...)” (MONTAIGNE, 2004, I.12, p. 540).

A fé não é objeto de análise das *Règles*. O falibilismo envolve mais a imaginação e mesmo os sentidos, mas não necessariamente o entendimento. Os limites na investigação correspondem ao falibilismo, fator que resulta tanto dos erros oriundos dos sentidos e da imaginação, como também do método que limita as direções do conhecimento da verdade.²⁷

Um dos princípios da sabedoria, que se coaduna com as bases do método, é o de não insistir quando a intuição não fornece ao entendimento proposições suficientemente claras e distintas. A Regra VIII, portanto, pressupõe a adesão a um tipo de falibilismo epistêmico, o qual jamais deve ser perscrutado, sob risco de superfluidade da investigação. Este limite é signo do ceticismo acadêmico, que se associa ao bom senso como virtude epistêmica e moral (desde a crítica ao vício da curiosidade, na Regra IV).

Esta certeza conquistada pelo método, resultado da ordenação a partir da enumeração das naturezas simples²⁸, trata-se de uma certeza cética, pois corolário do estabelecimento de fronteiras epistêmicas. A razão, desse modo, define-se pela capacidade do bom senso em reconhecer os limites da inteligência humana, embasando a certeza.

Através da análise das representações, método acadêmico de origem pirrônica (*peritrope*), mas que embasa a recursividade enquanto dispositivo metodológico da filosofia moderna, a certeza do conhecimento pode assegurar-se: “Or, il n’est rien plus utile ici que de chercher ce qu’est la connaissance humaine et jusqu’où elle s’étend” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 65).²⁹

27 “Et quoique bien des choses souvent poussent lui être proposées, dont la recherche sera interdite par cette règle, il ne se croira pas cependant plus ignorant pour avoir clairement compris qu’elles dépassent les bornes de l’intelligence humaine; et cette certitude même, que nul ne peut rien savoir de la question cherchée, satisfera largement sa curiosité s’il est raisonnable” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 64). A certeza dos limites da razão configura uma ignorância natural que, quando conhecida, torna-se razoável.

28 Figura, extensão, movimento, largura, etc., são naturezas simples porque são indivisíveis e conhecíveis de modo claro e distinto.

29 Para a interpretação deste preceito como um antídoto contra o ceticismo que, no

Na verdade, esta é a primeira premissa das *Règles*, pois este tratado motiva-se pela triagem das capacidades epistêmicas, constatando a invalidade das ciências pelo embasamento de regras do conhecimento certo e veraz. A utilidade do método valida-se pela definição do conhecimento, que define seu escopo. O método recursivo parece inspirar-se no ceticismo acadêmico, na análise das representações.

A recursividade de alguns argumentos céticos permite ao sábio moderno o conhecimento da certeza, na busca pelo conhecimento da verdade através da formulação de critérios eficazes. O falibilismo da razão, portanto, é salutar ao fideísmo, pois reconhece a congênita ignorância da natureza humana e, por conseguinte, de toda e qualquer ciência: “Au contraire, rien ne me semble plus absurde que de discuter hardiment sur les mystères de la nature (...) comme font beaucoup de gens, et n’avoir cependant jamais cherché si la raison humaine est capable de découvrir ces choses” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 65).³⁰

Neste trecho, o bom senso, ou moderação na investigação, corrobora o fideísmo, se compreendermos que Deus rege a natureza, o que não significa afirmar que a teologia é soberana em relação às ciências, tese da qual Descartes parece querer desvencilhar-se. Ora, se os mistérios da natureza fossem insondáveis, o próprio projeto cartesiano de reconstruir as ciências, através do método, soçobraria. Assim, Descartes parece referir-se à tese de que o conhecimen-

entanto, corrobora um tipo de ceticismo, ver: PAGANINI, 2008, pp.271-3. Este método é próximo ao estoicismo de Epiteto (ver, por exemplo, a parte IV do *Manual*, onde o uso das representações é o tópico que define o estoicismo). No contexto da resposta acadêmica às objeções de Luculo, lê-se: “A natureza não nos deu o conhecimento dos limites [do próprio conhecimento], em nenhuma matéria podemos fixar até onde é possível ir” (CICERO, 2012, Acad.I, XXIX.93, p. 162). Trata-se do ceticismo sobre a razão através do ataque à dialética, exemplificado pela *regressio ad infinitum* como resultado do argumento do *sorites*.

30 O trecho é bastante similar ao seguinte trecho do diálogo *Academica*, no qual Cícero critica os dogmáticos pela precipitação do assentimento: “não entendo porquê, mas é um facto que a maioria dos homens prefere cair no erro e defender com todas as forças a teoria por que sentiu alguma simpatia do que, sem obstinação, investigar qual a doutrina que oferece maior coerência” (2012, Acad.I, III.9, p. 101).

to da natureza leve ao conhecimento de Deus (rejeitando um tipo de panteísmo naturalista).³¹ De todo modo, a constatação dos limites das discussões (que parecem envolver tanto os ditos sábios, teólogos, quanto cientistas) explica-se, pois se deparou com o desconhecimento (os mistérios da natureza). Esta constatação demonstra a necessidade do método, ou seja, da definição da razão em suas capacidades.

Descartes coloca-se também contra a superstição que envolve diversos pseudo-saberes. O ataque ao charlatanismo³² configurava uma das pautas dos libertinos eruditos, que não poupavam filósofos, pseudocientistas (falsos médicos) e mesmo teólogos medíocres. Descartes, enquanto cientista, justifica seu método pela presença de falsos saberes, prejudiciais ao conhecimento da verdade. O posicionar-se contra o dogmatismo, ou seja, contra os que debatem, convictamente, sobre o que desconhecem, no entanto, possibilita o reforço do fideísmo. A distinção entre razão e fé, assim, é uma distinção de razão: a razão limita-se ao escopo do entendimento. A fé, mesmo que não probabilize o conhecimento de Deus, justifica-se pelos próprios termos da razão.³³ A aná-

31 Notar na modalização ‘discutir com veemência’, que pressupõe a *diaphonia* entre dogmáticos. Ou seja, há um limite para as discussões. Podemos até conhecer a natureza em seu funcionamento, leis causais, produtos e mesmo a história natural. No entanto, quando se depara com questões abstrusas, mesmo o *savant* deve deter-se. A questão aqui envolve não somente a crítica cristã ao vício da curiosidade, mas envolve igualmente a rejeição à *disputatio* escolástica. O dogmatismo nas discussões é signo das querelas teológicas, em contexto das guerras de religião que opuseram católicos e huguenotes.

32 Para o contato de Descartes com obras de ciência (aritmética, geometria, astronomia, física, química) e de pseudo-ciências, que lhe muniram no uso do ceticismo, ver: RODIS-LEWIS, 1995, p. 27.

33 Mesmo que o tema seja os ‘mistérios’ da natureza, em um argumento moderno inicial em que ecos do Renascimento estão presentes, parece haver uma camada teológica no argumento de Descartes. A fé parece definir-se pelo tipo de demonstração dos limites da inteligência humana, ou seja, sempre que se quiser conhecer a fé, o resultado mais útil será o da demonstração do limite da própria razão. Esta ignorância mitigada, que não é a ignorância socrática, pois a ignorância cética conhece, mas com limites; é o principal vetor do ceticismo acadêmico de Cícero.

lise da razão define o escopo do conhecimento. Sem a aplicação deste método cético, prévio a qualquer conhecimento, a razão arrisca-se a incorrer em vanidade ou erro.

Descartes emprega o probabilismo, de modo mais positivo, por assim dizer, na explicação da gênese e do conhecimento das naturezas compostas (DESCARTES, 1953, Regra XII, p. 85). O conhecimento de naturezas compostas é somente conjectural, pois oriundo de juízo provável. Este conhecimento resulta não na verdade, mas em prováveis naturezas compostas. Aderindo-se a esta observação, evita-se o engano. No entanto, ao constatar a verossimilhança das naturezas compostas, o ceticismo sobre o mundo exterior conhece um primeiro esboço.

Para concluir, concorda-se com Paganini (2008, p. 233), sobre a presença do ceticismo acadêmico no ceticismo cartesiano: “en effet, Cicéron et Saint Augustin sont cités plusieurs fois dans les textes de Descartes, mais leur influence et les thèmes traités dans leurs œuvres s’étendent bien au-delà de la seule topique du doute”.

Paganini, ao dizer que Cícero e S. Agostinho são citados ‘muitas vezes’ nos textos cartesianos, não se equivoca, pois se refere aos tópicos e termos que remetem ao ceticismo acadêmico. O argumento, então, que refuta a influência cética no ceticismo de Descartes, baseado nas poucas referências aos céticos, sobretudo acadêmicos, é falho. A compreensão do ceticismo cartesiano ocorre pelo jogo de referências implícitas aos céticos antigos e modernos e na própria ambivalência em relação à validade da tradição filosófica e teológica. Esta ambivalência é natural, tratando-se das décadas de formação da filosofia moderna, na qual a necessidade de se desvencilhar dos tópicos e argumentos do Renascimento se efetiva de modo parcial, com um retorno à escolástica tardia. Sobretudo no âmbito das *Règles Pour La Direction De L’Esprit*, tratado inacabado, os trechos mesmos que indicam presença do ceticismo, pelo próprio formato do texto, exalam um teor fragmentário.

A redução da ciência à sabedoria remete ao cristianismo acadêmico de S. Agostinho que, por sua vez, origina-se, de certo modo, na querela entre estoicos e acadêmicos. De certo modo, o ceticismo influencia a redução da ciência à sabedoria, pois corrobora a constatação falibilista a qual, por sua vez, constata que não há conhecimento. O contexto do debate trata da questão do assentimento, de se o sábio pode emitir opiniões e, por conseguinte, dos tipos de *epochè*. Para os estoicos, ao opinar, o sábio submete-se ao erro. Os acadêmicos, então, aderem a certo tipo de probabilidade das opiniões, o que implica a ignorância. Esta, quando usada de modo cético, implica sabedoria (*sagesse*).

Por outro lado, o ceticismo cartesiano é ambivalente em relação a este tópico, pois busca uma sabedoria para o momento em que reformula as bases do conhecimento para, em seguida, fundamentar a ciência. Descartes não menciona a suspensão do juízo nas *Règles*. Assim, o ceticismo cartesiano, neste tratado, é um ceticismo acadêmico *ephético*, pois mitiga a dúvida, buscando um método que defina um critério de certeza às representações e ao conhecimento. É por isso que o ceticismo cartesiano não é pirrônico, pois não busca uma vida sem dogmas, mas busca reconstruir os dogmas com base em uma epistemologia da certeza que será útil à vida.

A dúvida participa na constituição da sabedoria e como propedêutica à reformulação do conhecimento. No entanto, Descartes parece recusar a dúvida dos céticos acadêmicos, que duvidam de tudo e recusam a possibilidade do conhecimento da verdade.³⁴ Não acho que o trecho em que Descartes rejeita uma versão da dúvida hiperbólica faça referência exclusiva ao ceticismo moderno e/ou renascentista. O contraponto à rejeição é o de comparar o cético dubitativo ao ignorante, em provável alusão ao ceticismo acadêmico. O cético, que de tudo duvida, não sabe mais que um ignorante que jamais teve

34 O título da Regra II, na qual encontra-se o uso do ceticismo acadêmico, sugere um ceticismo sobre os próprios critérios do conhecimento: “É preciso se ocupar somente dos objetos sobre os quais nosso espírito parece capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável” (“Il ne faut s’occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d’acquérir une connaissance certaine et indubitable”) (DESCARTES, 1953, Règle II, p. 39).

ideia sobre a dúvida ou que possui ideias confusas sobre o conhecimento de algo. No entanto, note-se que a dúvida está em função da certeza, ou seja, Descartes usa a dúvida na busca do conhecimento, pois aquele que duvida de tudo não conhece mais (*n'est pas plus savant*) do que o estulto. Assim, não há uma recusa peremptória de toda e qualquer dúvida, mas uma moderação no uso da dúvida, o que configura um ceticismo acadêmico urbano e *ephético*.

Paradoxalmente, no entanto, a rejeição do provável - pois a probabilidade contém brechas que podem resultar no falso - parece concordar com o cético acadêmico (o dogmático negativo), que coloca em dúvida até as evidências mais ordinárias. Ora, se todo ou quase todo conhecimento é provável, portanto duvidoso, explica-se o esboço da dúvida hiperbólica, acadêmica. Mas o critério de certeza não permite que mesmo o critério acadêmico do *probabile* seja aceito como parâmetro do juízo na busca do conhecimento da verdade. O corolário desta rejeição do provável é o exercício do assentimento, visto que o provável é duvidoso, pois não é certo e evidente. O critério para o conhecimento da verdade, nas *Règles Pour La Direction De L'Esprit*, portanto, apresenta uma versão da dúvida hiperbólica, pois rejeita até mesmo o probabilismo de Carnéades, ou seja, rejeita a mitigação do ceticismo, recurso encontrado por Carnéades para validar a vida cética.

O conhecimento implica perfeição, ou seja, a exclusão de todo e qualquer traço duvidoso. A menção ao cético que duvida de muitas coisas refere-se à versão dogmática negativa dos acadêmicos, pois estes duvidariam até mesmo dos novos critérios estabelecidos pelo ceticismo cartesiano, a certeza e a evidência, na busca de perfeição epistêmica.³⁵

Assim, sob este critério, o escopo do conhecimento se reduz. A higiene

35 Na Regra II, o alvo são os doutos (*doctes*), que se identificam aos céticos acadêmicos do contexto parisiense da primeira metade do século XVII, ou seja, aqueles que não distinguem o verdadeiro do falso e admitem por certo o duvidoso (DESCARTES, 1953, Règle II, p. 39). A definição do douto alude ao cético acadêmico pela querela sobre as ideias verdadeiras, versão moderna da querela entre estoicos e acadêmicos sobre as representações catalépticas.

epistêmica realiza-se através da exclusão do probabilismo, pois este corrobora a dúvida. Superar a dúvida pela certeza e perfeição do conhecimento implica a redução mesma do escopo epistêmico. Neste caminho, o fideísmo favorece-se, pois a fé permanece intacta, ou seja, a análise epistêmica não explica a fé, e o objeto da fé, o Deus católico, permanece incógnito. As verdades de fé não são prováveis ou verossímeis, mas são ainda mais certas e evidentes. A Revelação, instância suprema advinda de Deus, configura-se como o conhecimento mais certo e mais evidente, visto que alguns homens são dotados de luz natural. O falibilismo não atinge a luz natural, mas esta capacidade epistêmica é acionada somente pela fé, que instaura a Graça.

Por conseguinte, o falibilismo da razão justifica a recursividade do método. Esta recursividade advém da tradição cética, do pirronismo (*peritrope*) e do ceticismo acadêmico (indistinção entre representação cataléptica e acataléptica).³⁶ Ao constatar o falibilismo natural, o escopo das ciências se reduz quase ao mínimo. O conhecimento não deve imiscuir-se em searas que desconhece ou que são difíceis. Antes mesmo que se instaure a *diaphonia*, é preciso examinar a razão em suas capacidades, reivindicações e escopo.³⁷ Sobre os *adèlon* (o conteúdo obscuro do conhecimento natural, que é incerto) não haverá jamais *isosthenia* (equipolência), pois sobre o que se desconhece não há plausibilidade

36 A recursividade é o método necessário à análise das representações. Luculo assim descreve o método acadêmico: “Como vistes na conversa de ontem acerca das sensações, eles procedem assim com tudo: dividem cada tópico em partes cada vez mais pequenas, com o propósito de mostrar que em todas as impressões verdadeiras estão misturadas outras falsas, que em nada se distinguem das verdadeiras: dadas estas circunstâncias, nunca será possível obter-se a compreensão de coisa alguma” (CICERO, 2012, Acad.I, XIII.42, p. 125). Ao substituir-se o termo “representação” por “ideia”, explica-se a epistemologia cartesiana a partir do método analítico acadêmico. No entanto, há ainda probabilidade de que a epistemologia moderna, que começa com Descartes, seja uma mistura entre ceticismo e estoicismo (sobretudo de Epiteto).

37 “L’importance décernée à cette tache critique (dans le sens propre du mot critique, car elle permet de tracer les limites où la connaissance humaine est possible et fructueuse) est parfaitement compatible soit avec le thème sceptique, du même coup qu’elle s’achemine vers le dépassement du scepticisme” (PAGANINI, 2008, p. 273).

de opiniões. Sem se deixar convencer facilmente, desde o assentimento exercitado, o cético permanece constante, mantendo autonomia do juízo contra a diversidade de opiniões. Assim, o saber sobre a extensão do conhecimento é um requisito para a busca da verdade, configurando a moderação epistêmica necessária à sabedoria.

ACADEMIC SCEPTICISM IN DESCARTES' *RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT* (I, II, III, VIII AND XII)

ABSTRACT: It seems that some tools from academic scepticism are included on the epistemic precepts in the *Règles pour la direction de l'esprit* (Amsterdam, 1701). At the second Rule, for example, Carneades' probabilism can be found as one of the most leading tracks of academic scepticism in the early modern philosophy. There are another topics from this tradition that were used by Descartes on the formulation of his own modern scepticism, such as the definition of science as wisdom (first Rule). In this way, academic scepticism is, paradoxically, one of the allies of the search for Truth (as the fourth Rule shows us). The scope of this paper, hence, is to comprehend how academic scepticism appears on the *Règles'* epistemic project, through topics like the search for wisdom, the doubt's alleviation, the exercise of assentiment by refusing probabilism and the truth of fideism. The academic method's scope includes these topics, defined by epistemic analysis or recursiveness.

KEYWORD : Knowledge; Probability; Assentiment; Wisdom; Doubt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHARRON, P. (1981). *De la Sagesse*. Paris: Fayard.
- CICERO, M. T. (2012). Luculo (Academica priora) e Da Antiga à Nova Academia (Academica posteriora). In: *Textos Filosóficos*. Tradução de J.A Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 93-245.
- CURLEY, E. M. (1978). *Descartes against the skeptics*. Cambridge: Harvard University Press.
- DESCARTES, R. (1953). *Œuvres et Lettres*. Paris: Librairie Gallimard.
- GILSON (1913). *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: F. Alcan.
- MONTAIGNE, M. (2004). *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris: Presses Universitaires de France.

- PAGANINI, G. (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris: J. Vrin.
- POPKIN, R. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- RODIS-LEWIS, G. (1995). *Descartes: uma Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- SCHMITT, C. B. (1972). *Cicero Scepticus: a study of the influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SEXTUS EMPIRICUS. (1949). *Against Professors*. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- WILLIAMS, B. (1983). Descartes's Use of Skepticism. In: Burnyeat (ed). *The Skeptical Tradition*. Los Angeles: University of California Press, pp. 337-353.

ESPINOSISMO DA FÍSICA DE SCHELLING

Mariana Alkimin Rincon
Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
mariana.rincon@usp.br

RESUMO: O seguinte texto analisa uma passagem da *Introdução ao esboço do sistema da filosofia da natureza* de 1799 escrito por Schelling, em que este equipara o projeto de sua filosofia da natureza à realização de um “espinosismo da física”. A compreensão de tal designação passa por pelo menos dois momentos. O primeiro se refere à sistematicidade pressuposta da forma de sua filosofia, que, por sua vez, se propõe rigorosamente científica. O segundo apresenta sua oposição à compreensão materialista e mecanicista da natureza, com a descrição desta a partir do primado do orgânico em relação ao inorgânico.

PALAVRAS-CHAVE: Schelling; Espinosismo; filosofia-da-natureza; imanência; organismo.

Em 1835, Heinrich Heine escreve em seu livro *Contribuições à História da religião e filosofia na Alemanha* o seguinte comentário:

a Alemanha é o solo mais fértil para o panteísmo: é a religião de nossos maiores pensadores, de nossos melhores artistas, e lá o deísmo já há muito tempo ruiu na teoria, conforme relatarei mais tarde. Como muitas outras coisas, ainda se conserva, sem nenhuma justificação racional, apenas na massa irrefletida. Ninguém diz, mas todo mundo sabe: o panteísmo é o segredo público na Alemanha. Na verdade, já estamos muito crescidos para o deísmo. Somos livres e não queremos um tirano tonitruante. Somos emancipados e não precisamos de cuidados paternos. Também não somos a obra malfeita de um grande mecânico. O deísmo é uma religião para servos, para crianças, para genebrinos, para relojoeiros. (HEINE, 1991, p. 68)

Algumas páginas depois, a filosofia da natureza de Schelling é mencionada:

No fundo, a ideia de filosofia da natureza não é outra coisa senão a ideia de Espinosa, o panteísmo.

A doutrina de Espinosa e a filosofia da natureza, como Schelling a expôs em seu melhor período, são essencialmente uma e mesma coisa. (HEINE, 1991, p. 120)

Em seu tom habitualmente irônico, H. Heine indica uma característica particular entre os alemães do fim do XVIII e começo do XIX, uma certa tendência ao panteísmo. Schelling, que é designado sempre como “o senhor Schelling”, não teria se esquivado dela. Sua filosofia da natureza é apresentada, particularmente, como uma fiel expressão do espinosismo na Alemanha. Essa

qualidade, contudo, não revelaria um motivo para alguma generosidade com o autor. Relegado à sombra de seu contemporâneo, Hegel, “o senhor Schelling” teria, para Heine, se arrastado “como um verme pelas antessalas de um Absolutismo prático e teórico” e sua filosofia da natureza, como uma reação ao Idealismo transcendental de inspiração fichteano, ganhava discípulos que, “como garotos de escola, livres depois de penar o dia todo, em apertadas salas de aula”, saíam de tropel para a natureza, “para o ensolarado e fragrante real” (HEINE, 1991, p. 120).

Com efeito, a relação entre a filosofia da natureza de Schelling com a filosofia de Espinosa é declarada explícita e intencionalmente pelo próprio autor. Na *Introdução ao primeiro esboço de um sistema da filosofia da natureza*, publicada em 1799, vemos Schelling designar seu próprio projeto como um “espinosismo da física”. Ele afirma:

A Filosofia da natureza, como o oposto da filosofia transcendental, é distinta desta principalmente pelo fato de que ela põe a Natureza como autônoma (Selbständige) (não, contudo, na medida em que ela é produto, mas na medida em que ela é ao mesmo tempo produtiva e produto); por isso ela pode de modo mais conciso ser designada por espinosismo da física (SCHELLING, 1958, III, p. 273, tradução nossa).

O objetivo do presente artigo é, pois, examinar esta passagem e apresentar o que pode ser compreendido por tal espinosismo.

I. FILOSOFIA DA NATUREZA, OPOSTA À FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Um ano depois de publicado o *Primeiro esboço de um sistema da filosofia da natureza*, Schelling apresenta no prefácio do *Sistema do Idealismo Transcendental* o paralelo necessário e que não pode ser ignorado entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental:

O que impulsionou o autor, sobretudo, a conferir um empenho particular na apresentação dessa conexão, que é, na verdade, uma sequência gradual de intuições, através da qual o Eu se eleva para a consciência na mais alta potência, foi o paralelismo da natureza com a inteligência, ao qual o autor foi há muito conduzido, e no qual não é possível representar completamente nem a filosofia transcendental nem a filosofia da natureza, mas apenas ambas as ciências, e que precisamente por isso devem ser eternamente opostas, e nunca podem vir a ser uma. A prova convincente da completa igualdade da realidade de ambas as ciências, do ponto de vista teórico, que o autor até então apenas afirmou, deve ser buscado, então, na filosofia transcendental e particularmente nessa apresentação que o presente trabalho contém, que é, portanto, considerado como um complemento necessário ao seu escrito sobre a filosofia da natureza (SCHELLING, 1958, III, pp. 331-332, tradução nossa).

São duas filosofias às quais nosso autor se refere, sendo a filosofia da natureza uma delas. A outra, a filosofia transcendental, que teve seu sistema desenvolvido no prosseguimento do texto citado, é referida como oposta àquela. São duas ciências de validade teórica equivalente e complementar e que, contudo, “nunca podem vir a ser uma”. Ambas se encarregam de um mesmo problema, a concordância (*Übereinstimmung*) entre a natureza e o Eu, o objeto e o sujeito, o real e o ideal, mas se distinguem quanto ao percurso de resolução. A filosofia da natureza parte, em seu princípio, do real, da natureza, em direção ao ideal; enquanto o idealismo transcendental tem o Eu como ponto de partida, o ideal, e se dirige, assim, ao real. Se este último é equivalente à filosofia fichteana, como nosso próprio autor admite em diversas passagens, Schelling parece demarcar uma de suas originalidades dentro do Idealismo pós-kantiano ao dispor a filosofia da natureza necessariamente ao lado dele.

A intenção científica pressuposta, que é ao mesmo tempo sistemática, aparece no conjunto inteiro da obra schellinguiana, desde seus primeiros escritos. Por detrás da posição de que existem duas ciências de valor teórico equivalente, tem-se em vista como tarefa da filosofia a construção de uma ciência autofundante. Em seu primeiro escrito, *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*, vemos nosso autor desenvolver a definição hipotética de sua atividade:

A própria filosofia não deve ser condicionada por nenhuma outra ciência; por consequência, o conteúdo de sua proposição fundamental (*Grundsatz*) não deve ser tomado de nenhuma outra ciência, dado que ele deve ser condição de todo o conteúdo da ciência mesma, ele deve ser um conteúdo disponível *simplesmente* (*schlechthin*) incondicionado. Tão somente por isso, é afirmado ao mesmo tempo que o conteúdo da filosofia funda *todo* conteúdo da ciência em geral. (SCHELLING, 1958, I, p. 91, tradução nossa).

De modo semelhante à *Doutrina-da-Ciência*, Schelling expõe o problema da cientificidade da filosofia nos termos de “forma” (*Form*) e “conteúdo” (*Inhalt*). Como comenta Rubens Torres em *O espírito e a letra*,¹ essa é a melhor maneira de compreender a imbricação entre o aspecto de “totalidade” e “unidade” que a filosofia envolveria em sua definição. A forma sistemática garante referência estendida à totalidade do saber e, portanto, a todas as ciências em conjunto. Ela encontra (*zusammentrifft*), na filosofia, seu conteúdo incondicionado correspondente, na medida em que tem como proposição fundamental um enunciado cuja verdade não é condicionada senão por si mesma e que encerra em si a verdade de todos os demais enunciados. Como mostram Franck Fischbach e Emmanuel Renault:

A vontade de autofundação própria a todo percurso científico não pode ser totalmente satisfeita senão por um saber tão englobante quanto a filosofia. Nesse primeiro sentido, a filosofia deve ser sistemática porque o sistema é a modalidade de uma autofundação última do saber. Além disso, essa tese implica que essa autofundação última deve igualmente ser uma autofundação total, i.e., que a filosofia deve dar conta em seu seio da integralidade do saber não filosófico. Nesse segundo sentido, a filosofia deve ser sistemática porque o sistema é a modalidade de esgotamento do saber (FISCHBACH & RENAULT, 2001, p. 36, tradução nossa).

1 O comentário se refere à filosofia de Fichte, mas corresponde à questão levantada.

A forma sistemática que visa o esgotamento e totalidade do saber requer um conteúdo correspondente que seja capaz de fundar por si mesmo todo enunciado e conhecimento necessário. Uma vez que forma e conteúdo devem ser inseparáveis e idênticos na proposição fundamental, o exame sobre a possibilidade da filosofia é também aquele sobre a possibilidade dessa unificação.

Sem entrar nos detalhes argumentativos do ensaio em questão, observa-se que Schelling acrescenta uma outra qualidade necessária ao princípio da ciência a qual já estaria compreendida em sua própria concepção. Ela não é senão a própria forma originária do saber que se pretende esgotar e seu conteúdo, que, então, é identificado ao saber humano. A terceira nota do texto exprime essa consideração de maneira sintética ao se questionar sobre a necessidade de que o princípio da filosofia seja único:

A partir de onde eu posso demonstrar isso? Perguntar-se-á – Da forma originária (*Urform*) do saber humano! – Na verdade, eu não chego a isso senão pressupondo uma tal unidade absoluta no meu saber (logo essa própria forma originária). Isso é um círculo. – Mas um tal círculo só poderia verdadeiramente ser evitável se não houvesse verdadeiramente nada de *absoluto* no saber humano. O absoluto não pode ser dado senão através do absoluto. Há um absoluto pela simples razão de que há um absoluto ($A=A$) (SCHELLING, 1958, I, p. 92, tradução nossa).

O conteúdo absoluto da proposição fundamental da filosofia e sua forma sistemática corresponde para Schelling, neste ensaio, à própria natureza do saber humano, de modo que uma realização da ideia de filosofia corresponda, de modo geral, a uma exposição da própria razão humana. Nesse sentido, ao pensar as condições da ciência e a capacidade de estabelecê-la de modo absoluto, notamos que sua forma e seu fundamento não podem ser demonstrados por algum artifício externo. As bases da ciência são expostas pura e simplesmente e sua efetividade é provada por essa exposição. Do mesmo modo, podemos dizer que qualquer unificação promovida pela unidade do sistema total

do saber não é senão um retorno à unidade originária deste próprio saber ou uma recolocação dele.

Um ano depois, Schelling publica as *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, em que, contudo, considera que o critério de sistematicidade e incondicionalidade da filosofia não implica necessariamente em que o saber humano, ou melhor, o Eu, seja estabelecido como princípio para a realização de um sistema legítimo. Se há uma forma e um método único para a filosofia, disso não se segue que ela se realizará materialmente de um só modo possível. Nesse contexto, nosso autor se refere propriamente à *Crítica da Razão Pura* como o método, ou o cânone, de todo sistema filosófico. Vemos na *Quinta Carta*:

Nada me parece mais evidente, para provar quão pouco a maioria captou até agora o espírito da *Crítica da Razão Pura*, do que aquela crença quase universal de que a *Crítica da Razão Pura* pertence apenas a um único sistema, quando, entretanto, o caráter próprio de uma crítica da razão tem de consistir exatamente em não favorecer a nenhum sistema como exclusividade, mas antes, em estabelecer efetivamente o cânon para todos eles, ou, pelo menos, prepará-lo. [...] mas nada de mais triste pode acontecer a uma tal obra do que ver o método que estabelece para todos os sistemas ser tomado pelo próprio sistema. (SCHELLING, 1973, p. 188)

É possível observar não apenas um, mas ao menos dois sistemas filosóficos já presentes na história que lograram em sua tarefa, aqueles do dogmatismo e do criticismo. O primeiro ensaio de Schelling, *Sobre a possibilidade da filosofia em geral*, assim como a filosofia de Fichte, na medida em que apresenta o Eu como princípio de toda ciência, se aproximou deste último, mas sem notar que ao seu lado se mantinha consistentemente um outro sistema, com um princípio oposto ao seu, que corresponde ao dogmatismo.

Na *Terceira Carta*, o método universal da *Crítica* se traduz pelo problema com o qual ela teria se iniciado “Como chegamos, em geral, a julgar sintetica-

mente?”. Por mais que na atividade filosófica esteja envolvida a apreensão do fundamento absoluto de todo saber, o procedimento que interessa ao nosso autor segue a ordem sintética. A pergunta que o direciona é a de como do fundamento chega-se ao saber mesmo, como do incondicionado segue-se ao condicionado. Schelling já não especifica o caráter apriorístico de seu objeto (os juízos sintéticos *a priori*), pois o que lhe interessa não é uma parte do saber já constituído, mas ele em geral.² A concepção de síntese justamente expõe o problema da passagem da unidade à multiplicidade que o sistema filosófico envolve. Em um juízo sintético, vemos operar uma unificação de certa multiplicidade dada. Mas esta própria multiplicidade deve pressupor uma unidade que a antecede, pois, caso contrário, uma unificação posterior não seria possível e cada elemento se manteria em sua singularidade pura e simplesmente. Desse modo, é de um conflito anterior, entre a multiplicidade e a unidade, que a síntese nasce. Na medida em que a questão sobre a possibilidade da síntese traduz a do conhecer em geral, a unidade que ela pressupõe é a unidade primordial absoluta. Se não houvesse um princípio único, a unidade do saber e a própria possibilidade da síntese em geral estaria ameaçada. Afinal, se a operação sintética que pressupõe uma multiplicidade e uma unidade sempre recorresse a uma unidade anterior, de tal forma que surgisse uma nova oposição em relação à multiplicidade e à unidade, cairíamos inevitavelmente em uma regressão infinita. Diríamos, pois, que a unidade pressuposta é ela mesma uma síntese, a qual pressupõe, por sua vez, uma outra unidade e uma outra multiplicidade, e assim por diante. Mas a afirmação de uma unidade pura e simples como princípio do saber também não é desprovida de dificuldades. Se a multiplicidade deve, em última instância, pressupor esta unidade, perguntamos então: como é que de uma unidade pura e simples poderíamos ter chegado à multiplicidade? Estamos, assim, diante do problema do exílio do Absoluto, da passagem de um princípio ao que dele se deriva de modo condicionado.

2 Há, nesse aspecto, uma proximidade à filosofia fichteana, segundo a leitura de Rubens Torres. (TORRES, 1975, pp. 34-36)

Nesses termos, ainda em uma discussão formal a respeito da unidade absoluta e sua passagem à oposição, Schelling descreve, posteriormente, no diálogo *Bruno*, algumas exigências presentes nas noções envolvidas que podem auxiliar na compreensão do alcance da questão:

Bruno: Somente uma coisa, ó excelente, parece ter-te passado despercebida: a saber, como fazemos da unidade de todas as oposições o primeiro, mas a própria unidade, juntamente com aquilo que denominamos oposição, forma, por sua vez, uma oposição, e aliás a suprema, nós, para fazer daquela unidade a suprema, temos de pensar também essa oposição, juntamente com a unidade que se contrapõe a ela, como compreendida naquela, e determinar aquela unidade como a unidade em que a unidade e a oposição, o igual a si mesmo e o desigual, são um. (SCHELLING, 1973, p. 249)

Apesar de se tratar de um texto posterior às *Cartas*, o argumento que descreve a unidade primordial como condição da síntese é equivalente ao que é apresentado neste diálogo. A unidade absoluta não forma uma nova oposição em relação à diferença. Ela mesma deve ser a unidade da unidade e da diferença. Com efeito, ela não poderia ser uma unidade turvada pelo seu oposto, pois desse modo ainda seria necessário assumir uma unidade superior que fosse a condição de possibilidade da síntese que se sucede. Portanto, a unidade primordial não é ela mesma diferente da oposição, muito menos da unidade derivada. A questão do exílio do Absoluto nos leva à conclusão, pois, de que, na verdade, não há qualquer exílio. Antecipamos, com isso, o resultado que surge na *Sétima Carta*, o qual indica que não é possível haver passagem entre Absoluto e o seu oposto, não por serem domínios inconciliáveis, mas porque essa própria oposição é contraditória na análise das condições da síntese e da unidade primordial. Se, com efeito, há uma distinção entre aquilo que é por si mesmo, de modo incondicionado, e aquilo que é em e por outro, de modo condicionado, ela se estabelece de maneira espinosista, não como uma distin-

ção real entre substâncias, mas reconduzindo à unidade absoluta que deve ser imanente a todo produto.

É a *Ética*, justamente, o sistema que é considerado nas *Cartas* como o exemplo mais bem acabado do dogmatismo. O que o difere do criticismo não estaria na ordem do método. Contudo, a sistematicidade da filosofia não anularia certo caráter aporético. São dois sistemas que são possíveis e sua diferença se baseia na interpretação do seu princípio. O sistema dogmático, ao invés de considerar o Eu, o sujeito, como o seu princípio, considera o objeto, a natureza ou Deus. Essa diferença de princípio, que marca a oposição entre os sistemas, é equivalente à oposição entre a filosofia da natureza e o idealismo transcendental. Como comenta Xavier Tilliette a respeito da *Introdução ao primeiro Esboço*:

O antagonismo schellinguiano da Natureza e do Eu não é um confronto, ele empresta suas características à distinção da filosofia transcendental e da filosofia da Natureza. A *Introdução ao Esboço* [...] toma a tarefa de esclarecer a relação. A oposição entre as duas filosofias é uma oposição de direções; mas que implicam uma convergência, do mesmo modo que o dogmatismo e o criticismo tinham um ponto de encontro assintótico e divergiam apenas pelo modo do seu *Streben* (esforço) (TILLIETTE, 1970, p. 176, tradução nossa).

De um lado, no idealismo transcendental, parte-se do Eu, e por ele mesmo se constrói a totalidade do saber que nele se esgota. De outro lado, nisso que seria a ciência realista, parte-se da totalidade da natureza e por ela mesma se constrói todo o conhecimento a respeito de seus produtos. Ambos os sistemas convergem em seu fim, o acordo entre o ideal e o real, mas se opõem quanto ao sentido do percurso.

Nas *Cartas filosóficas*, Schelling apresentava que se dois sistemas filosóficos são possíveis e devem permanecer lado a lado, a razão para tanto estava

em um certo colapso da teoria e na sua submissão ao terreno prático. O projeto científico da filosofia requer um princípio único incondicionado do qual todo saber deve ser derivado. Um tal princípio, contudo, não pode ter sua verdade demonstrada teoricamente. Como nos mostra Rubens Torres Filho, o fundamento (*Grund*) é, ele mesmo, um abismo sem-fundo (*grundlos Abgrund*) (TORRES, 2004, p. 169). Sua natureza não pode ser meramente teórica como ocorre no caso de um teorema ou de um axioma. Ele possui, por sua vez, a forma de um postulado prático³ e é garantido pelo pressuposto de uma liberdade e causalidade absoluta do próprio sujeito. Os sistemas filosóficos, reconduzidos a uma origem prática, não são concebidos como resultados de um saber teórico. Eles se aproximam do que poderíamos chamar de sistemas de ação, em que cada um segue um imperativo próprio. O criticismo se direciona a afirmar a própria liberdade do sujeito pressuposta, enquanto o dogmatismo a ela renuncia.

Keith Peterson comenta que haveria uma mesma ocorrência do método do postulado prático na construção da filosofia da natureza, primeiro porque o paralelo entre esta e o idealismo transcendental seria da mesma natureza que aquele entre dogmatismo e criticismo das *Cartas*, segundo, porque nosso autor se utilizaria de um procedimento de formulação de hipóteses, o qual seria validado pelo pressuposto de um primado prático (SCHELLING, 2004, p. XIII - XXI). Contudo, Schelling, no *Esboço ao sistema* e em sua *Introdução*, não parece se referir a um estado em que o Eu, ao postular a natureza como princípio incondicionado, abdicaria de sua liberdade em favor de uma causalidade absoluta exterior a si mesmo. Quanto aos enunciados mais gerais e primeiros de sua ciência, vemos nosso autor se referir, com efeito, à formulação de hipóteses, mas isso parece, por sua vez, se adequar, nesse contexto, ao caráter condicionado para o qual a razão é conduzida frente à totalidade absoluta da natureza. Vemos na *Introdução ao Esboço*:

3 Sobre esse assunto, ver artigo *Schelling e a Questão dos Postulados Práticos em 'Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo'* (PACHECO, 2018).

Isso que inserimos na natureza não tem outro valor senão o de uma pressuposição (hipótese) e a ciência fundada sobre uma tal pressuposição deve ser então tão hipotética quanto o princípio mesmo. Só podemos remediar isso, a saber, se não houvesse nada de arbitrário nessa pressuposição e se ela fosse tão necessária quanto a natureza mesma (SCHELLING, 1958, III, p. 277, tradução nossa).

A construção da filosofia da natureza como uma ciência deve ser capaz de compreender todo conhecimento dos fenômenos naturais a partir de um princípio único, mas nem por isso seu método de realização é inteiramente analítico. Ela deve ser, por excelência, *a priori*. Entretanto, isso não significa que o modo adequado de conhecer a natureza seja, ele mesmo, independente de toda experiência. O caráter apriorístico da filosofia da natureza não diz respeito à fonte pela qual conhecemos os fenômenos, se é empírica, analítica etc. Mas se refere à qualidade de que ela deve ser necessária e imutável. A experiência, por sua vez, nos dá ocasião do reconhecimento de uma tal ciência incondicionada, i.e., do reconhecimento da própria natureza. Schelling chega a afirmar que “nós não apenas sabemos isto e aquilo através da experiência; muito mais que isso, nós não sabemos primitivamente senão graças à experiência, e nessa medida o conjunto de nosso saber não consiste senão em proposições empíricas.” Se os enunciados da filosofia da natureza têm algum caráter hipotético, o que fica claro, por exemplo, logo no título do primeiro tratado sobre filosofia da natureza de Schelling, de 1798, que é intitulado “*A alma do mundo, uma hipótese da física superior para a explicação do organismo geral*”, ou mesmo no nosso presente objeto de estudo, que é, ademais, um “esboço”, nosso autor destaca a compreensão de que o conhecimento sobre a natureza é uma reconstrução desta, a qual, por sua vez, se constrói por si mesma. Sendo a natureza, nesse contexto, sujeito, ativa, princípio incondicionado, o Eu que conhece e reflete é, agora, relegado a um produto seu. Vemos nosso autor afirmar ainda no início da *Introdução ao Esboço*: “o que nós chamamos de razão é um mero jogo de forças naturais superiores e necessariamente desconhecidas” (SCHELLING, 1958, III, pp. 273-4, tradução nossa).

O pressuposto primeiro da filosofia da natureza é, assim, uma produtividade inconsciente (*unbewusst*), desconhecida por nós, que gera espontaneamente estruturas regulares em seus produtos, tal como no idealismo transcendental o pressuposto primeiro é a atividade do Eu que produz a totalida-

de do saber, sendo neste caso uma produção acompanhada de consciência. A experiência, por si mesma, não é suficiente para que o sistema da natureza seja apreendido por nós. Ela fornece apenas uma coleção de fatos. Sua articulação necessária apenas pode ser fornecida propriamente pela ciência, pela especulação. A filosofia da natureza não pode ser, assim, uma mera ciência empírica, ainda que não prescindida da experiência. Ela é uma física especulativa, na medida em que sua investigação visa o que há de unificador e primordial em todos os fenômenos possíveis.

Vejamos, assim, como nosso autor desenvolve mais positivamente o modo pelo qual se organiza essa, então, física especulativa e como a concepção de um “espinosismo da física” a ela se equivale.

2. FÍSICA ESPECULATIVA E EVOLUÇÃO DINÂMICA

Vemos na *Introdução* o fundamento da organização interna do sistema da filosofia da natureza, a partir do qual se pode notar certa proximidade com a filosofia de Espinosa:

Na medida em que consideramos a totalidade dos objetos não apenas como um produto, mas ao mesmo tempo necessariamente como produtiva, ela se eleva à *natureza* para nós, e nada mais do que essa *identidade do produto com a produtividade* está implicado na ideia de natureza, mesmo no uso ordinário da linguagem.

A *natureza* como um mero *produto* (*natura naturata*) chamamos natureza como *objeto* (é com esta que o empirismo lida), a *natureza como produtividade* (*natura naturans*) chamamos de *natureza como sujeito* (é com esta apenas que toda a teoria lida) (SCHELLING, 1958, III, p. 284, tradução nossa).

De modo equivalente às *Cartas filosóficas*, o texto em questão também recorre à filosofia espinosana como modelo para se pensar a totalidade da natureza, seu princípio e a articulação entres os objetos particulares, finitos. A natureza, assim como o Eu no idealismo, deve primordialmente ser pensada como atividade, como produtividade, à qual Schelling aproxima a concepção espinosana de *natura naturans*, e, ao mesmo tempo, ela deve ser identificada aos seus produtos, enquanto *natura naturata*. A natureza deve ser, nesse sentido, unidade da produtividade e de seus produtos, na própria produtividade, a qual, assim, deve ser imanente e não transitiva a estes. Esta deve ser o princípio de ação do qual e no qual se produz tudo o que é. Assim, a distinção entre as duas formas de “*natura*” não é, com efeito, substancial e se refere, podemos dizer, à qualidade de sua causa ser interna ou externa, similar a como se observa, por exemplo, a partir da proposição 16 da *Ética* I, em que a causalidade de todas as coisas não é atribuída a elas próprias, mas a Deus, como princípio e causa primeira.⁴ Desse modo, Schelling denomina “produtos” tudo aquilo que não existe por si mesmo e é causado por um outro, e “produtividade” a atividade primordial da qual todos os produtos são efeitos.

A referência à filosofia de Espinosa para a elaboração de uma ciência natural não é exclusiva da filosofia da natureza de Schelling no século XVII. Pode-se notar uma ocorrência similar em outros autores. O verbete “espinosista” da *Enciclopédia* escrito por Diderot é um caso dela:

Espinosa: sectário da filosofia de Espinosa, não se pode confundir os espinosistas antigos com os espinosistas modernos. O princípio geral destes é que a matéria é sensível, o que eles demonstram pelo desenvolvimento do ovo, corpo inerte, que pelo único instrumento do calor graduado passa ao estado de ser senciente e vivente, e pelo crescimento

4 EI, proposição 16, corolário 1: “Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto divino”; corolário 2: “Deus é causa por si, e não por acidente”; corolário 3: “Deus é absolutamente causa primeira”. (ESPINOSA, 2015, p.75-7)

de todo animal que em seu princípio não é senão um ponto e que por assimilação nutritiva se torna um grande corpo que sente e vive em um grande espaço. Disso se conclui que não há senão matéria e que ela basta para tudo explicar; de resto ele segue o antigo espinosismo em todas suas consequências (DIDEROT & D'ALEMBERT, 1751-1765, vol. XV, p. 474, tradução nossa).

Para os sectários modernos da filosofia de Espinosa, deve-se considerar que: “não há senão matéria, e ela basta para tudo explicar”. Os enciclopedistas franceses não foram os únicos a associar o espinosismo a um materialismo. Após mais de um século, vemos em comentadores como Vidal Peña e André Tosel também o esforço para uma tal associação⁵. Schelling, por sua vez, não se pretende materialista tanto quanto espinosista. Com efeito, o exemplo de um ser orgânico, de um animal, que no início é um ponto, mas que se desenvolve e passa a ocupar um grande espaço, vivendo e sentindo, não é estranho à compreensão da totalidade da natureza e da articulação de todas as coisas a partir de um princípio único. Contudo este não é concedido à matéria simplesmente. Se dermos atenção à qualidade da matéria como “sensível”, é possível que ocorra uma ampliação do conceito em direção a certo dinamismo, o qual, por sua vez, se aproxima mais do que o nosso autor propõe. A natureza considerada como princípio de ação e de produtividade pura na filosofia da natureza de Schelling é ao mesmo tempo pura potência dinâmica, ainda que nela esteja compreendida certa oposição com seus produtos, sendo estes uma potência antidinâmica, limitante. A *Introdução* apresenta uma imagem que ilustra isso que denominamos “dinamismo” da natureza:

O produto não é primitivamente senão um mero ponto, um mero limite, e é somente quando a natureza luta contra esse ponto que ela se eleva a uma esfera mais ampla (Suponhamos, para ilustrar, um córrego,

5 Ver *El materialismo de Spinoza* (1974) de Vidal Peña e *Du matérialisme de Spinoza* (1994) de André Tosel.

um fluxo de água, o qual é pura identidade. Quando ele encontra uma resistência, se forma um turbilhão, esse turbilhão não é nada de fixo, mas ele desaparece a cada instante e surge de novo a cada instante. – Na natureza não há primitivamente nada a se distinguir; todos os produtos estão igualmente dissolvidos e invisíveis na produtividade geral. É somente quando são dados os pontos de entrave que os produtos são progressivamente constituídos e saem daquela identidade geral (SCHELLING, 1958, III, p. 289, tradução nossa).

Como no verbete da *Enciclopédia*, os produtos da natureza são reduzidos primordialmente a um simples ponto, mas é preciso que lhe seja atribuída, desde o princípio, uma certa potência de movimento. A imagem do córrego nos ilustra que a natureza primordialmente deve compreender alguma mobilidade ou atividade. Os produtos considerados como opostos à produtividade são, por sua vez, os inibidores antidinâmicos e geram “resistência” e “turbilhão” de instante a instante. Eles sozinhos não são, portanto, toda composição da natureza, assim como a matéria considerada isoladamente também não é. Como potência negativa em relação à atividade originária, os produtos são responsáveis pela diferenciação e se manifestam, mais propriamente, em uma contínua alternância das formas ou ainda no que ele chama de metamorfose infinita. Nosso autor se pergunta na *Introdução*:

(A questão que se pode levantar é como uma transição de forma (*Gestalt*) para forma é possível aqui quando nenhuma forma é fixa. Mas, que chegamos a *formas momentâneas* lá onde seguramente, a cada instante, a forma é uma forma determinada, é tornado possível pelo fato de que a evolução (*Evolution*) não pode ocorrer em velocidade infinita.)

O produto aparecerá como sendo tomado em uma *metamorfose infinita*.” (SCHELLING, 1958, III, p. 300, tradução nossa).

Os editores da edição francesa, Franck Fischbach e Emmanuel Renault, comentam que o termo “metamorfose” foi retirado do ensaio de Goethe *A*

metamorfose das plantas (SCHELLING, 2001, p.114). Robert Richard em seu livro *The romantic conception of life: Science and philosophy in the age of Goethe* nos lembra que a *Introdução do Esboço* foi revisada por Goethe antes de ser publicada. Com efeito, Schelling escreve uma carta a Goethe dois anos após a publicação do *Esboço* revelando sua fonte. Ele diz:

A metamorfose das plantas, de acordo com sua teoria, se provou indispensável para mim como o esquema fundamental para a origem de todo ser orgânico. Pelo seu trabalho, eu fui levado bem perto à identidade de todos os seres organizados entre eles e com a terra, que é a sua fonte comum. Que a terra pôde se tornar plantas e animais já estava nela através do estabelecimento da organização dinâmica básica, e então o orgânico nunca de fato surge, uma vez que ele já estava lá. No futuro estaremos aptos a mostrar que a primeira origem das mais organizadas plantas e mais organizados animais está na mera terra dinamicamente organizada, do mesmo modo que o senhor foi capaz de mostrar como as mais organizadas flores e partes sexuais das plantas podiam surgir das inicialmente pouco organizadas gêmulas através da transformação.⁶ (*apud* RICHARDS, 2002, p. 306, tradução nossa)

Se os produtos da natureza são tomados por uma metamorfose infinita, nesta carta Schelling se restringe à metamorfose quanto aos seres orgânicos. A terra, como uma organização dinâmica básica, seria a fonte comum das plantas mais organizadas até os animais. A *Introdução ao Esboço* não ignora a questão sobre a origem dos seres organizados. Na verdade, nela, nosso autor chega a afirmar de modo veemente que o problema mais universal da filosofia da natureza pode ser expresso em: como reduzir a construção dos produtos orgânicos e inorgânicos a uma expressão comum (SCHELLING, 1958, III, p. 306). *Da alma do mundo*, escrito um ano antes do *Primeiro Esboço*, se ocupou, tal como este

6 Schelling to Goethe (26 January 1801), in F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, ed. Horst Fuhrmans, 3 vols. to date (Bonn: Bouvier Verlag, 1962– 1:243).

último, em mais de um terço das páginas com as condições, causas e funcionamento do processo vital. A afirmação de um princípio dinâmico da natureza não contempla apenas o dinamismo dos movimentos físicos dos corpos restritamente, como se poderia supor, mas igualmente visa aquele dos movimentos concernentes aos seres orgânicos, o seu desenvolvimento, perecimento e transformações em geral.

A atenção particular aos seres organizados ganha ainda mais intensidade quando se observa que nosso autor promove uma inversão da resposta materialista à questão da origem dos seres vivos. Se dissermos que o ponto de vista materialista em geral pressupõe a subordinação de todo ser orgânico a causas inorgânicas, seja por reações químicas seja por alguma forma de interação física, a filosofia da natureza de Schelling não lhe é adepta. Essa carta a Goethe, assim como a *Introdução*, apresenta que todos os seres orgânicos particulares, mesmo os mais complexos, têm uma causa comum simples, mas esta causa possui, ela mesma, uma potência orgânica, de modo que se afirme que “o orgânico nunca de fato surge”, mas estava sempre presente de algum modo.

A relação entre essas duas categorias, orgânico e inorgânico, reflete, por sua vez, a relação entre o infinito e finito, incondicionado e condicionado tal como apareceram nas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, como mencionamos. Se o criticismo tinha como principal problema explicar a passagem entre o Eu ao não-Eu, a filosofia da natureza, no contexto da *Introdução*, se pergunta, de modo inverso aos materialistas, como ocorre a passagem do orgânico ao inorgânico.⁷ O modelo imanentista permanece a forma pela qual o problema se soluciona.

7 A anterioridade do orgânico em relação ao inorgânico não foi algo defendido apenas por Schelling, mas pode-se observar a mesma colocação posteriormente em 1809 na *Philosophie zoologique* de Lamarck, como Stéphane Tirard mostra no ensaio *Génération spontanées* (TIRARD, 2006, p. 100). “Todas as matérias minerais compostas, tais como as terras e as pedras, as substâncias metálicas, sulfurosas, betuminosas, salinas, etc., proveem de resíduos de corpos viventes.” – tradução nossa (LAMARCK, 1809, p. 111)

O pressuposto é a compreensão da própria natureza, em sua totalidade, como um organismo. Ao considerá-la como sujeito, ela é “absolutamente orgânica”, nos mostra o final da *Introdução*.⁸ Quando a consideramos como objeto, contudo, surge a diferença entre suas partes e representações momentâneas de um dinamismo constante. Disso pode-se concluir um afastamento da filosofia da natureza em relação ao mecanicismo, até mais do que em relação ao materialismo. A física mecânica, ao tratar todos os objetos a partir do registro do inorgânico, reduz todos os movimentos da natureza a poucas leis universais sem levar em consideração a particularidade de algumas e principalmente daquelas que causam a variedade das formas. A anterioridade do orgânico e a compreensão da própria natureza como um todo orgânico permite justamente pensar todos os movimentos de modo articulado e segundo uma produtividade, que não desconsidera e anula a diversidade e singularidade nas formações. Como Schelling escreve em *Da alma do mundo*:

A vida não é uma propriedade nem um produto da matéria animal, mas, pelo contrário, a *matéria é um produto da vida*. O *organismo* não é a *propriedade de objetos naturais particulares*, mas os *objetos naturais particulares* é que são *limitações* ou *modos de intuição particulares do organismo geral*. “Eu não conheço nada de mais falso que fazer da vida uma propriedade (*Beschaffenheit*) das coisas, porque ao contrário as coisas não são senão *propriedades* da vida, não são senão *expressões diferentes* (*verschiedene Ausdrücke*) da vida; visto que *a diversidade não pode transcender e se tornar uma senão no ser vivente*”⁹As coisas não são, portanto, princípios do organismo, mas o inverso, *o organismo é o princípio (Principium) das coisas*.

8 “É preciso que uma nova síntese mais elevada seja dada na natureza, a qual não pode ser buscada na natureza, sem dúvida, senão enquanto ela não for considerada, como um todo, *absolutamente orgânica*”, que segue com a nota “Que é, então, a mesma natureza que produz com as mesmas forças os fenômenos naturais gerais, isso ocorre apenas na medida em que essas forças se encontram em um estado mais elevado na natureza orgânica.” (SCHELLING, 1958, III, p. 326, tradução nossa).

9 Schelling faz a referência nesta passagem ao texto de Jacobi a respeito de David Hume.

A *essência* de todas as *coisas* (que não são simples fenômenos, mas se aproximam da *individualidade* em uma sucessão infinita de graus) é a vida; o *tipo* (*Art*) de vida não é senão o acidental, e mesmo isso que está morto na natureza não está morto *em si*, ele não é senão *vida desligada*. (SCHELLING, 1958, II, p. 500, tradução nossa).

A anterioridade da vida em relação à matéria não apresenta uma completa disparidade à filosofia de Espinosa. Se tomarmos, por exemplo, o texto dos *Pensamentos metafísicos*, temos precisamente na Parte II, cap. VI, uma definição de Deus não distinta disso que seria a “vida”:

Entendemos, pois, por vida a força pela qual as coisas perseveram em seu ser, e, como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua essência, falam bem aqueles que dizem que Deus é a vida. (ESPINOSA, 1983, p. 24)

Sem me deter na análise dessa passagem e de sua articulação com o conjunto da obra de Espinosa, é nítido que sua formulação não é oposta ao que Schelling parece propor em seu tratado. Se todas as coisas são em Deus e por Deus, a vida, definida como sua essência, é, deste modo, anterior lógica e ontologicamente a todas elas. A natureza, para o nosso autor, é pensada como um organismo do qual todas as coisas particulares não são senão modificações; é, nesse mesmo sentido, vida. Esta não é mais uma propriedade de certos produtos específicos, mas é um princípio do qual nada escapa.

Stéphane Schmitt associa a posição de Schelling a um pensamento “cosmobiológico” que, ao inserir todos os produtos em um todo orgânico, sugeriria uma articulação completa entre eles como se estivessem em um único ser vivo. Essa visão organicista não anula todo mecanicismo, como poderiam supor. Pelo contrário, Schelling afirma que, por “organização”, ele não compreende nada senão o curso contínuo de causas e efeitos de um tal modo que

não seja preciso recorrer a nenhum princípio transcendente à natureza para explicá-lo. A natureza organiza a si mesma e é esse, mais uma vez, o sentido de considerá-la como sujeito, como *natura naturans*. Se o espinosismo da física de Schelling não rejeita, assim, todo mecanicismo, ele retira a natureza de um mecanismo morto e a anima em um mecanismo livre, como afirma Schelling ainda no início do *Primeiro Esboço* (SCHELLING, 1958, III, p. 13).

O afastamento da filosofia da natureza em relação ao mecanicismo não implica uma aproximação a alguma espécie de finalismo. A ideia de que a origem de todo produto natural estaria, assim, no que ele chama na carta a Goethe de “terra dinamicamente organizada”, e que na *Introdução ao Esboço* pode ser equiparada de um modo abstrato à produtividade em geral da natureza, não depende necessariamente de uma compreensão teleológica da totalidade da natureza.¹⁰ Seu acento está na compreensão da natureza como algo em movimento, em desenvolvimento, ou ainda, como ele descreverá, em “evolução” (*Evolution*). Ele afirma:

Nós consideramos nisso que chamamos de Natureza (i.e., nessa coleção de objetos singulares) não o produto originário (*Urprodukt*) mesmo, mas sua evolução (*Evolution*) (da qual o ponto de entrave não pode permanecer único) (SCHELLING, 1958, III, p. 290, tradução nossa).

10 Schelling comenta que a ideia de organização pode suscitar ideias de conformidade a fins, ainda que não seja dependente delas. Ele afirma em *Da alma do mundo*: “a origem de todas as organizações é contingente, como deve ser segundo o conceito de organização: visto que a natureza não a deve produzir necessariamente; lá onde ela aparece, ela deve agir livremente; e não é senão na medida em que a organização é um produto da natureza na liberdade, que ela pode suscitar ideias de conformidade a um fim, e não é senão na medida em que ela suscita essas ideias que ela é organização.” (SCHELLING, 1958, II, p. 567, tradução nossa).

A natureza é uma produtividade que envolve seus efeitos, nos quais atua de forma evolutiva. “Evolução” neste contexto aparece como oposta à “involução” e não deve, por isso, ser confundida com alguma forma de “progresso”, “complexificação” etc. O significado é similar àquele de metamorfose e pode ser aproximado ao de pré-formação, em que o arquétipo do organismo existe idealmente no embrião, no estágio inicial de formação, mas requer um desenvolvimento empírico para sua realização. Em *Da alma do mundo* fica clara a analogia entre os seres orgânicos particulares e o desenvolvimento do organismo total da natureza:

O fato de nossa experiência não nos ter feito conhecer nenhuma transformação na natureza, nenhuma passagem de uma forma (*Form*) ou de uma espécie (*Art*) à outra (ainda que possamos ao menos mencionar, como fenômenos análogos, as metamorfoses de certos insetos, assim como as das plantas, se cada botão for um novo indivíduo) não constitui uma prova contra essa possibilidade, visto que um adepto dessa ideia poderia responder que as mudanças às quais a natureza orgânica e inorgânica estão submetidas podem ocorrer em períodos muito mais longos que os nossos curtos períodos, os quais não nos dão a medida e que são tão pequenos que, até agora, não chegamos a viver a data limite de uma delas [...]. (SCHELLING, 1958, II, pp. 348-349, tradução nossa).

O desenvolvimento da natureza equivale à transformação das formas de seus produtos. A falta de uma constatação empírica durante a história (do homem) de um transformismo entre formas inorgânicas e orgânicas, como mencionado no trecho acima, não é um argumento com tanta força contra essa hipótese, uma vez que não se trata nesse contexto de uma ciência empírica, por mais que ela pretenda encerrar toda a experiência possível em si mesma.¹¹

11 A hipótese da transformação dos produtos da natureza não foi formulada pelo próprio Schelling no interior de sua filosofia da natureza, ainda que ela tenha sido pensada em paralelo com a filosofia transcendental no que diz respeito a uma história da autoconsciência

Robert Richards, quando comenta sobre a filosofia da natureza e a evolução dinâmica que ela supõe, insere nosso autor entre os predecessores da teoria evolucionista darwinista, ainda que sua formulação e condições difiram do que será elaborado posteriormente na biologia. “Schelling, de fato, estava propondo uma real evolução ocorrendo na natureza e parece ter sido o primeiro pensador a aplicar o termo à alteração de espécies” (RICHARDS, 2002, p.145). No trecho acima não vemos ser empregado o termo *Gattung* para designar as espécies que estariam em transformação, o qual é comumente utilizado para se referir à categoria taxonômica destacada na teoria evolucionista dos seres vivos. Os termos *Form* e *Art* permitem uma ampliação da referência e do significado do transformismo proposto. A filosofia da natureza de Schelling postula uma evolução e desenvolvimento constantes na natureza de modo indiferente em relação à natureza do objeto particular. Ela é válida, portanto, para aqueles de natureza orgânica e tanto quanto de natureza inorgânica. Se é possível pensar a partir dela algum transformismo entre as espécies, devemos lembrar que a analogia opera em relação às teorias embriológicas nascentes. Trata-se de uma evolução dinâmica, que visa, antes de tudo, o movimento interno único e primordial do todo da natureza e encerra em si mesmo todos os movimentos, tanto aqueles que podemos chamar de biológicos quanto os físicos, seja em grande ou em pequena escala. A filosofia da natureza não é, nesse sentido, um tratado sobre uma particularidade superficial de alguns fenômenos naturais. Ao realizar uma ciência do inorgânico à luz do orgânico, dos produtos à luz de sua produtividade, ela satisfaz o esforço autofundante e unificado de todo saber a respeito dos fenômenos naturais, ainda que ela fracasse na quantidade de enunciados hipotéticos, que, com efeito, têm a experiência como sua aliada.

do Eu, como mostramos acima. Ela coincide com um argumento que aparece na *História Natural* de Buffon, em especial coincide com o verbete “asno”, como indica Stéphane Schmitt em uma nota de sua cuidadosa edição crítica da tradução de *Da alma do mundo* para o francês (SCHELLING, 2007, p.196). Schelling menciona algumas vezes o trabalho de Buffon, por exemplo em II, 487, em que ele faz uma citação das *Époques de la nature*.

Schelling não desconsidera as descobertas das ciências positivas que foram feitas até o momento de sua escrita. Estão presentes em sua investigação os resultados da teoria do calor, a descrição de alguns elementos químicos nos processos orgânicos, a teoria de um eletromagnetismo nascente, além de uma teoria da sensibilidade e irritabilidade dos corpos orgânicos inspirada por Albrecht von Haller, Georg Stahl, Franz Baader, Johann Schaeffer, Christoph Pfaff, John Brown, Erasmus Darwin, entre outros.¹² Essa capacidade de articulação de enunciados e conhecimentos das ciências naturais em um todo unificado é, no mínimo, engenhosa, e nos remete à tarefa da filosofia que nosso autor propõe, de não meramente acompanhar e salvaguardar as demais ciências que estão em curso, mas de fornecer um nexos entre elas e reconduzi-las a uma origem comum.

Muitos criticaram a filosofia da natureza e as tentativas de se fazer ciência no período do romantismo, como se elas não tivessem fornecido nada de positivo ao progresso do conhecimento. Remetida à irracionalidade de uma *Schwärmerei* filosófica, com imagens poéticas gratuitas, comentadores como Snelders, Walter Wetzels e Ernst Mayr¹³ não puderam notar a antecipação de algumas descobertas científicas que estariam presentes nos textos desse período, como a do comportamento de certos fenômenos do eletromagnetismo por Oersted¹⁴.

Se a física especulativa é culpada de algo, poderíamos dizer que é por sua pretensão em alguns momentos de substituir as demais ciências naturais, como comentam Fischbach e Renault. Mas ela tem o mérito de não querer interpre-

12 Mencionados em diversas passagens dos textos de filosofia da natureza por Schelling. Ver em especial o capítulo II da segunda parte em *Da alma do mundo*. (SCHELLING, 1958, II, p. 496)

13 Ver *Romanticism and Naturphilosophie* (1970) de H.A.M. Snelders, *Aspects of Natural Science in German Romanticism* (1971) de Walter Wetzels, e *Growth of Biological Thought* (1982) de Ernst Mayr. (RICHARDS, 2002, p.115)

14 Ver *Spekulation and Experiment in the Background of Oersted Discovery of Electromagnetism* (1957) de R. S. Stauffer. (FISCHBACH & RENAULT, 2001, p.62)

tá-las exteriormente, pelo contrário, ela incorpora com entusiasmo as descobertas e procedimentos empíricos de seu passado recente. Se algumas de suas propostas no que diz respeito à descrição de certos fenômenos naturais não foram incorporadas pelas ciências naturais que seguiram no tempo, seu valor reflexivo e hermenêutico permanece em aberto, para não dizer que permanecerá sempre.¹⁵ Como interpretam os comentadores mencionados:

Em um texto como o *Esboço*, Schelling busca sistematizar as ciências em um quadro conceitual homogêneo em seus enunciados. Não se trata de formular teses gerais para unificar as ciências e a visão da natureza que elas implicam em uma metafísica geral ou uma ontologia, mas de as unificar de modo imanente, iluminando mutuamente seus princípios e apagando tanto quanto possível as fronteiras disciplinares. Talvez um tal procedimento seja pouco legítimo nos períodos em que as diferentes disciplinas científicas são guiadas por programas de pesquisa independentes, solidamente constituídos e largamente aceitos. Mas esses períodos não são tão numerosos e eles cedem periodicamente o lugar aos períodos de crise e de perturbação do conjunto do saber científico. Em tais períodos, filósofos e cientistas podem buscar contribuir para o redesenho de saberes, desarranjando as divisões disciplinares e retificando os princípios de certas disciplinas à luz das perturbações que afetam outras. Filósofos e cientistas buscam, assim, antecipar o desenvolvimento das ciências, sem medo de entrar em contradição com saberes ainda reconhecidos como válidos, sem medo de que suas propostas não possam ter outro estatuto senão de simples hipótese (FISCHBACH & RENAULT, 2001, pp. 61-2, tradução nossa).

15 Como menciona Robert Richards, ainda que um texto filosófico não tenha fornecido um ganho positivo para as demais ciências até o momento atual, podemos recordar o que Foucault propunha na *História da sexualidade*: “o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferente.” (RICHARDS, 2002, p. 511)

THE SPINOZISM IN SCHELLING'S PHYSICS

ABSTRACT: The following text discusses a passage from the *Introduction to the outline of the system of the philosophy of nature* written by Schelling in 1799, in which he equates the project of his philosophy of nature with the realization of a “Spinozism of physics”. The understanding of such a designation entails at least two moments. The first refers to the presupposed systematicity of the form of his philosophy, which he claims to be rigorously scientific. The second presents his opposition to the materialist and mechanistic understanding of nature, with its description based on the primacy of the organic over the inorganic.

KEYWORDS: Schelling; Spinozism; philosophy of nature; immanence; organism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUFFON, G. (2007). *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy (1749)*. Paris: Honoré Champion.
- DIDEROT, D. & D'ALEMBERT, J (1751-1765). *Encyclopédie*. Paris.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.
- _____. (1983). *Pensamentos metafísicos*. In: *Os Pensadores 3ª edição*. São Paulo: Ed. Abril S.A.
- FISCHBACH, F & RENAULT, E. (2001). *Présentation*. In: SCHELLING, F.W.J. *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Paris: Librairie Générale Française.
- HEINE, H. (1991). *Contribuição à História da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras.
- PACHECO, M. C. (2018). *Schelling e a Questão dos Postulados Práticos*. In: *Cartas Filosóficas sobre Dogmatismo e Criticismo*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, pp. 181-196.
- RICHARDS, R. (2002). *The romantic conception of life: Science and philosophy in*

- the age of Goethe*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SCHELLING, F. (2007). *De l'âme du monde*, Paris: Éditions rue d'Ulm.
- _____. (2004). *First Outline of System of the Philosophy of Nature*. New York: State University of New York Press.
- _____. (2000). *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner.
- _____. (2001). *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Paris: Librairie Générale Française.
- _____. (1958). *Schelling Werke*, Hrsg. von Manfred Schröter. München: C. H. Beck.
- TILLIETTE, X. (1970). *Schelling: une philosophie en devenir*. Paris: J. Vrin,
- TIRARD, S. (2006). *Génération spontanée*. In: *Lamarck philosophe de la nature*. Vendôme: Presses Universitaires de France.

UMA LEITURA ESPINOSANA DE “A NÁUSEA”:
A MELANCOLIA DE ROQUENTIN¹

Ágatha Cavallari
Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil,
agatha.cavallari@usp.br

RESUMO: Este artigo pretende analisar a noção de melancolia tal como apresentada na caracterização de Roquentin, protagonista do romance sartriano *A náusea*, à luz da análise espinosana sobre os afetos, nas partes III e IV da *Ética*. No livro de Sartre, podemos observar sugestões constantes sobre a peculiar tristeza do personagem, baseadas em sua relação com a descoberta da contingência. Por outro lado, de acordo com a necessidade ontológica, as considerações de Espinosa sobre os afetos afirmam a impotência do melancólico e apontam a servidão daquele que crê ser conduzido pela fortuna. Portanto, nesta dinâmica, indicaremos Roquentin como o exemplo do homem que não é senhor de si, nos termos espinosanos.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Jean-Paul Sartre; Melancolia; Contingência; Conatus; *Ética*.

¹ Processo nº 2021/10914-6, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

INTRODUÇÃO

Logo de início, podemos dizer que propor uma leitura de Sartre à luz das concepções espinosanas não é uma tarefa fácil, tampouco intuitiva. Ao considerarmos o contraste enfático existente entre tais formulações teóricas, torna-se patente a impossibilidade de traçarmos elementos consonantes entre, por um lado, a filosofia sartriana alicerçada na contingência, e por outro lado, a “ontologia do necessário” (CHAUI, 2016, p. 94), constituída no caminho demonstrativo da *Ética*. Embora não tenhamos a mera intenção de contrapor os elementos divergentes entre as respectivas teorias filosóficas, visto que tal empreitada, além de bastante extensiva, demandaria capacidades que nos escapam, a nosso ver não seria possível intentar caminhar por rotas tão díspares sem que o tom contrastante viesse à tona.

Mas como explicar a escolha por este peculiar ponto de partida? Tendo em vista nossas análises sobre *A náusea*, oriundas dos resultados de nossa pesquisa recente, enxergamos a possibilidade de trazer aspectos pertinentes do romance de Sartre ao campo espinosano de compreensão dos afetos. Nesse sentido, gostaríamos de destacar o conflito afetivo de Roquentin - protagonista da novela sartriana -, em relação à contingência, como um caso ilustrativo da formulação de Espinosa sobre o sentido de servidão humana, expresso na *Ética* IV. De modo mais específico, concentraremos nossos esforços em delinear a questão sobre a melancolia de acordo com as peculiaridades descritas por Roquentin, porém, com vistas a traçar a explicação propriamente espinosana dessa paixão.

De acordo com a discussão sobre os afetos, se, em sentido inverso ao homem virtuoso, aquele que está dominado pela paixão mergulha no oceano turbulento do sentimento de contingência, também é certo, a título de “lei necessária da Natureza”, que “a alegria aumenta a potência de agir da mente e do corpo e que a tristeza as diminui” (CHAUI, 2016, p. 340). No entanto, ainda que a tristeza remeta à questão originária de nossa empreitada, as especificidades tocantes à definição de melancolia é o que nos caberá examinar. Portanto, acreditamos que os elementos presentes em *A náusea* são passíveis de serem

explorados à maneira de Espinosa e, sob tal leitura, de nos fornecerem uma perspectiva singular sobre a condição em que Roquentin se encontra.

A fim de trabalharmos o problema proposto, seguiremos os seguintes passos: 1) apresentaremos as características basilares de *A náusea*; 2) faremos a exposição do modo pelo qual a melancolia é inserida na conceituação de Espinosa sobre os afetos; e 3) trabalharemos a questão dentro da análise sobre a servidão humana.

I. A NÁUSEA: ENQUADRAMENTO DA TRISTEZA DE ROQUENTIN

Como se sabe, *A náusea* é o romance inaugural do filósofo Jean-Paul Sartre². Mas, de acordo com as memórias de Beauvoir (1984), o processo de escrita do livro perdurou durante anos, de modo que diferentes versões da obra foram escritas até a aprovação da versão vinda ao público em 1938. A pensadora comenta como o formato e o título da obra sofreram mudanças significativas antes da consumação de *A náusea*, tal como a conhecemos: de início, Sartre teria batizado o livro como *Factum sobre a contingência*. No entanto, ao conferir à história de Antoine Roquentin o teor narrativo próprio aos romances policiais, o livro passou a ser chamado de *Melancholia*. Por fim, é em decorrência da sugestão de Gaston Gallimard (BEAUVOIR, 1984, p. 299) que a primeira obra ficcional de Sartre é publicada sob o título *A náusea*.

No que concerne à constituição do livro, o romance abarca as experiências registradas pelo historiador Antoine Roquentin em seu diário, durante um intrigante momento de sua vida. Como consta na “nota dos editores” (SARTRE, 2019, p. 13), após ter retornado de uma temporada de viagens através da Europa Ocidental, da África do Norte e do Extremo Oriente, Roquentin

2 Cumpre notar que é característico da filosofia sartriana alinhar a produção ficcional às formulações expressas nas obras propriamente filosóficas. Contudo, neste artigo, nos limitaremos a apresentar o problema proposto em *A náusea*, sem realizar a comunicação direta com os textos teóricos.

encontra-se instalado, há três anos, em Bouville. O principal motivo da permanência do protagonista na pequena cidade francesa se deve aos estágios finais para a realização de seu livro sobre o marquês de Rollebon.

Mas Roquentin não vai bem. Desde o início das vivências relatadas em seu diário, o personagem assume a presença de uma inquietação de origem ainda desconhecida. Algo cujos sinais primários se deram como um desagradável “enjoo adocicado” (SARTRE, 2019, p. 26), atrelado ao sentimento de que houve uma mudança em sua relação com os objetos. O incômodo de Antoine evolui para a impossibilidade de negar que alguma coisa, de fato, aconteceu: “Isso veio como uma doença, não como uma certeza comum, não como uma evidência. Instalou-se pouco a pouco, sorrateiramente [...] E eis que agora a coisa se expande” (SARTRE, 2019, p. 19); trata-se da náusea. Assim, nas variadas situações cotidianas, que antes aparentavam ser inofensivas, Roquentin passa a ser tomado pelo mal-estar. Seus refúgios se dissipam, já não há mais lugar imune. Até os cafés de Bouville, que antes lhe traziam algum conforto, deixam de ser ambientes impenetráveis. Com isso, o personagem vê-se submetido, cada vez mais, à sorte das crises de náusea: “Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava; via as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, se apossou de mim” (SARTRE, 2019, p. 35).

Além disso, Roquentin é um homem jovem, porém fortemente entediado com a vida: “De quando em quando, bocejo com tanta força que as lágrimas me escorrem pelo rosto. É um tédio profundo, profundo, o coração profundo da existência, a própria matéria de que sou feito” (SARTRE, 2019, p. 179). Encontra-se num momento em que é capaz de olhar o seu reflexo e não ver sentido algum na imagem de seu próprio rosto. O espelho, para Roquentin, constitui-se como uma armadilha (SARTRE, 2019, p. 32), uma vez que ele traz à tona a inconsistência e a vagueza tediosa de sua face: “Meu olhar desce lentamente, com tédio, para essa testa, para essas faces: não encontra nada de firme, encalha” (SARTRE, 2019, p. 32). Não consegue decidir se pode ser considerado bonito ou feio, ou se há alguma compreensão que possa ser extraída

da “coisa cinzenta” que lhe aparece refletida (SARTRE, 2019, p. 32). Sequer é capaz de reconhecer expressões humanas nas partes que compõem o seu rosto (SARTRE, 2019, p. 32). Contudo, nota que esse não aparenta ser um problema enfrentado por aqueles que não vivem sozinhos:

Talvez seja impossível compreender o próprio rosto. Ou talvez seja porque sou um homem sozinho? As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como aparecem a seus amigos. Não tenho amigos: será por isso que minha carne é tão nua? Dir-se-ia - sim, dir-se-ia a natureza sem os homens (SARTRE, 2019, p. 34).

No que concerne ao andamento de seu trabalho como historiador, as pesquisas de Roquentin pouco a pouco deixam de fazer sentido. Após constatar as aparições da náusea, Antoine não tarda a expressar que já não sente mais o mesmo entusiasmo de outrora ao escrever sobre Rolleston (SARTRE, 2019, p. 30). Páginas à frente, o protagonista da novela sartriana, enfim, abandona a sua pesquisa, pois reconhece que já não pode mais continuá-la (SARTRE, 2019, p. 114). Para Roquentin, era o vínculo com o marquês que ainda permitia alguma proteção contra a desordem que se instalara. Não é, portanto, sem um peso dramático, que o protagonista exprime sua perplexidade com as incertezas que o invadem: “Que vou fazer de minha vida?” (SARTRE, 2019, p. 114).

Além disso, no romance sartriano, nota-se a recorrência de uma certa música ao longo dos momentos que compõem a trama. Especificamente, há ênfase no usual gosto do protagonista pelo tema de jazz *Some of these days*, tocado no café que costumava frequentar. É possível observarmos como Roquentin aprecia o efeito que a música lhe causa, mesmo quando começa a ouvir apenas o início da canção:

Começo a me reanimar, a me sentir feliz. Ainda não é nada de extraordinário, é uma pequena felicidade de Náusea: ela se espalha no fundo da poça viscosa, no fundo de *nosso* tempo [...] é feita de instantes amplos e frouxos, que se alastram pelas bordas como uma mancha de azeite. Mal nasceu e já parece velha, tenho a impressão de conhecê-la há vinte anos (SARTRE, 2019, p. 37, grifo do autor).

Ao ouvir a melodia entoada pela cantora, o personagem consegue entrar em contato com a sensação de felicidade. Mas isso não é tudo, posto que a música se constitui como o único meio capaz de livrar Roquentin das crises de náusea. Podemos ver como o movimento é repentino: “Extinguiu-se o último acorde. No breve silêncio que segue, sinto imensamente que houve algo, que *alguma coisa aconteceu*” (SARTRE, 2019, p. 38, grifo do autor). A sequência do acontecimento marca o início da melodia: “*Some of these days, you will miss me, honey!* O que acaba de ocorrer é que a Náusea desapareceu” (SARTRE, 2019, p. 38). A náusea aflige Roquentin de forma súbita, porém destaca-se que o mero contato com a música é capaz de dissipar, de maneira momentânea, o desconforto nauseante. Portanto, com precisão, Moutinho salienta que o jazz mencionado assume, no interior do romance, uma espécie de “função terapêutica” (MOUTINHO, 1995, p. 63) para com o sofrimento do personagem; o que caracteriza a peculiar relação que Sartre delinea entre Roquentin e essa arte.

Mas, afinal, o que significa o enjoo inquietante sentido por Roquentin? Trata-se da contingência. Assim, podemos dizer que “a descoberta da contingência é um percurso pontuado pelas manifestações da náusea” (SILVA, 2004, p. 81). Em outros termos, tal afirmação remete ao vínculo direto que há entre o processo paulatino de desvelamento da existência como calcada na falta de encadeamento necessário e a náusea sintomática que assola os dias de Roquentin. O mundo que nos circunda não comporta a ordem dada num encadeamento rigoroso. Tanto os homens quanto os objetos participam da mesma gratuidade de existir; todos relegados à completa aleatoriedade. Como o personagem constata, “[...] a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se

pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita” (SARTRE, 2019, p. 151).

Ademais, no que diz respeito ao processo de descoberta da operação do real, a existência que desponta é constatada por Roquentin a partir de seu próprio corpo: “[...] tenho perpetuamente na boca uma pequena poça esbranquiçada - discreta - que roça em minha língua. E essa poça também sou eu. E a língua também, e a garganta, sou eu [...] Vejo minha mão que desabrocha sobre a mesa. Ela vive - sou eu” (SARTRE, 2019, p. 118). Ora, ao contrário do procedimento realizado por Descartes, em suas primeiras *Meditações*, o desvelar da existência não se dá através do pensamento puro³. Antes, como pontua Luiz Damon Moutinho, “[...] o corpo é aqui realidade insuprimível” (MOUTINHO, 1995, p. 56). Isso significa que não está em jogo, para Roquentin, recusar de forma deliberada aquilo que é testemunhado pelos sentidos; por mais confusas e pouco claras que sejam as alegações sensíveis. Além de acontecer de modo involuntário, a revelação sobre a verdade da existência é capitaneada pela via tátil e se estende aos demais sentidos. Logo, ao invés de partir de uma decisão metodicamente guiada, a existência é algo que vem ao encontro de Roquentin, que o invade.

Mas o encontro do personagem sartriano com a própria existência não se encerra no aspecto corporal. No nível do pensamento, o sujeito também se perceberá existindo:

[...] Meu pensamento sou *eu*: eis por que não posso parar. Existo porque penso...e não posso me impedir de pensar. Nesse exato momento - é terrível - se existo é *porque* tenho horror a existir. Sou eu, *sou eu* que me extraio do nada a que aspiro: o ódio, a repugnância de existir são outras

3 Como Moutinho (1995, p. 59) salienta, a contraposição com Descartes não é gratuita. O próprio Sartre parece nos oferecer fortes indícios do tom anticartesiano presente no romance, desde o início das primeiras experiências nauseantes de Roquentin. Para um esmiuçamento desta questão cf. MOUTINHO, L. D. S. (1995).

tantas maneiras de *me fazer existir*, de me embrenhar na existência [...] (SARTRE, 2019, p. 119, grifo do autor).

Roquentin reconhece a impossibilidade de cessar de pensar, uma vez que os pensamentos são inseparáveis de seu existir. No entanto, o *Cogito* não é enunciado dentro de um percurso demonstrativo. Tampouco se trata da descoberta de uma substância cujo atributo essencial é pensar. Neste momento, podemos dizer que “[...] o sujeito se impõe a si mesmo por via do fato incontornável da existência” (SILVA, 2004, p. 55). Assim, é a consciência, em sua pura espontaneidade, que é atestada como instância irremediável. A questão, contudo, não se encerra aí. Conforme o trecho em destaque, salta aos olhos que a narrativa de Roquentin se mostra impregnada pelo horror e pela repulsa em existir. Como Franklin Leopoldo e Silva ressalta, “a reflexão está totalmente penetrada por afetos contraditórios de um sujeito que se constitui dolorosamente” (SILVA, 2004, p. 55). Nada há aqui de uma calma reflexiva. Reconhecer-se como existente implica, neste caso, experimentar a agonia de uma vida que transcorre em um curso instável, do qual o sujeito desejaria não participar.

Além disso, ao compreender a inexorabilidade da contingência, o protagonista sartriano afirma o aspecto inosso de sua carne e de seus pensamentos: “[...] se pelo menos pudesse parar de pensar, já seria melhor. Os pensamentos são o que há de mais insípido. Mais insípido ainda do que a carne [...] Minha saliva está açucarada, meu corpo está morno; sinto-me insípido” (SARTRE, 2019, pp. 118-9). A carne tediosa que já havia sido confrontada, agora, junto aos pensamentos, aparece como plena insipidez. É, portanto, sob os acontecimentos em torno da irrupção nauseante, que o dissabor de Roquentin em relação a si mesmo é delineado no interior de sua narrativa diarística.

Vemos que a compreensão sobre a contingência não acarreta o contentamento, pelo contrário. Roquentin admite seu completo incômodo com a intensidade e falta de ordenamento das coisas e de si mesmo. Deixara que sua existência fosse regida sob a chave da necessidade, tal como uma melodia, em

que todas as notas estão fatalmente ordenadas; e até os sofrimentos são dados em compasso (SARTRE, 2019, p. 196).

Ainda que apresentados de modo breve, os elementos de *A náusea* sugerem o estado melancólico de Roquentin, em meio ao solo contingente da filosofia sartriana. Agora, buscaremos abordar o problema nos termos próprios da *Ética* de Espinosa.

2. DEDUÇÃO DA MELANCOLIA NA *ÉTICA* III

De início, cumpre destacar o modo pelo qual Espinosa insere a questão sobre as afecções no interior de série demonstrativa da *Ética*. Nesse sentido, o prefácio à parte III se mostra fundamental para compreendermos o estatuto dos afetos na formulação espinosana. Ao contrário da tradição filosófica, o pensador holandês não proclama a censura dos afetos; mas, sim, tratá-los-á como elementos que compõem a natureza humana: “Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza” (ESPINOSA, 2021, p. 233). Do ponto de vista espinosano, tanto aqueles que se empenham em vituperar os afetos quanto os homens eminentes que conseguiram tratar do assunto com maior prudência não foram capazes de fornecer uma explicação sobre a força dos afetos e a potência da mente humana na moderação dos mesmos (CHAUI, 2016, p. 291); o que será uma empreitada própria aos esforços do pensador holandês.

Assim, Espinosa pretende realizar a demonstração racional daquilo que, até então, fora atrelado à profunda irracionalidade (CHAUI, 2016, p. 293). Isso significa que os afetos, considerados em si mesmos, são parte da Natureza, de modo que compartilham da mesma necessidade que abarca todas as coisas singulares. Logo, é possível que conheçamos as “[...] causas certas pelas quais são entendidos [...]” (ESPINOSA, 2021, p. 235), e que sejam explicados através das mesmas regras que regem o entendimento e a explicação das demais coisas naturais (cf. CHAUI, 2016, p. 294). Contudo, neste artigo, não teremos condi-

ções de analisar os pormenores do extensivo caminho traçado por Espinosa. Em decorrência disso, destacaremos tão somente algumas das que acreditamos serem as principais noções que conduzem à explicação sobre a melancolia.

O ponto de partida da ciência dos afetos será, portanto, a “[...] determinação da causalidade afetiva [...]” (CHAUI, 2016, p. 295). Assim, na definição 1, da parte III, Espinosa distingue a causa adequada, isto é, “[...] aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”, da causa inadequada, ou seja, “[...] aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido” (ESPINOSA, 2021, p. 237), posto que é apenas sua causa parcial. Em decorrência disso, o autor nos apresenta, na definição 2, a diferenciação elementar entre ação e paixão: a primeira está intimamente ligada a sermos causa adequada de algo que ocorre fora ou dentro de nós, ao passo que padecemos quando somos apenas causa parcial daquilo que nos ocorre, ou que se segue de nossa natureza (ESPINOSA, 2021, p. 237). Por fim, a definição 3 nos apresenta o sentido de afeto: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída [...] e simultaneamente as ideias destas afecções” (ESPINOSA, 2021, p. 237).

Cabe ressaltar que a definição de paixão nos é apresentada apenas na explicação à definição 3, sendo oriunda da diferenciação entre os afetos passivos e os afetos ativos. Dessa forma, a paixão “[...] não coincide com a totalidade da vida afetiva, mas apenas com os efeitos da causalidade inadequada” (CHAUI, 2016, p. 296). Como será apresentado no corolário à proposição 1, quanto mais ideias inadequadas a mente tiver, maior será sua submissão às paixões. De modo inverso, a atividade da mente será proporcional à quantidade de ideias adequadas que possuir (cf. ESPINOSA, 2021, p. 241). Ora, estar submetido ao poderio da paixão requer que compreendamos o seu sentido enquanto uma dominação violenta que vence nossa potência interna (cf. CHAUI, 2016, p. 298). Nesta situação, somos arrastados por um poder externo e, com isso, há a diminuição de nossa própria potência. O mesmo não ocorre em relação à causalidade adequada, uma vez que a ação equivale ao aumento de nossa potência interna e à abertura para o mundo.

Se um afeto é o aumento ou diminuição de potência de agir, como fica patente pela proposição 2, a qual exclui a viabilidade tanto do corpo determinar a mente a pensar quanto da mente ser capaz de determinar o corpo ao movimento, tal atividade ou passividade será dada de modo simultâneo na mente e no corpo. Portanto, com base na proposição 11 da *Ética* III, a saber, “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” (ESPINOSA, 2021, p. 255), o autor nos mostra que o afeto diz respeito ao aumento ou a diminuição de agir do corpo e da mente, sem que seja possível desconsiderar a concomitância de seu efeito em ambos os atributos. Além disso, cumpre notar o caráter indeterminado daquilo que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente. Mas não devemos concluir de forma apressada que a falta de especificação por parte de Espinosa implique uma leviandade no tratamento da questão. Antes, de acordo com Chauí (2016, p. 325), a inespecificidade confere ao enunciado da proposição o aspecto universal a *tudo* aquilo que possa favorecer ou coibir nossa potência de agir e de pensar. Não se trata, portanto, de categorizar a variedade das coisas que possam interferir na amplificação ou na redução do *conatus*, mas, sim, de expor o vínculo entre a gênese afetiva e as mudanças nos estados de maior ou menor perfeição que mente e corpo sofrem.

É apenas no escólio da proposição supracitada que Espinosa fornece as definições dos afetos dos quais todos os outros serão derivados. Assim, em conjunto com o Desejo⁴, definido como “[...] a própria essência do homem [...]” (ESPINOSA, 2021, p. 339), Alegria e Tristeza são designadas como os afetos primários. No que concerne à alegria, o filósofo a compreende “[...] a paixão pela

4 Ainda que Espinosa insira o desejo na categoria dos afetos dos quais todos os outros serão derivados, destaca-se que esse é mais amplo do que a alegria e a tristeza. Como explica Marilena Chauí: “Embora haja três afetos primários, podemos observar que há uma distinção entre o desejo, de um lado, e a alegria e a tristeza, de outro, pois as duas últimas se referem ao aumento ou diminuição da potência do *conatus* singular, enquanto o primeiro é idêntico ao próprio *conatus* [...]” (CHAUI, 2016, p. 330).

qual a Mente humana passa a uma maior perfeição". Por outro lado, por tristeza entende-se "[...] *a paixão pela qual ela [a mente] passa a uma perfeição menor*" (ESPINOSA, 2021, p. 257, itálicos do autor). Dessa forma, é possível afirmar que a alegria corresponde ao aumento de potência da mente e, em contrapartida, que a tristeza corresponde à sua diminuição.

Como salienta Chauí (2016, p. 326), em primeiro lugar, é pertinente observar que, com base na caracterização do afeto como aumento ou diminuição da potência singular, o filósofo holandês indica a contrariedade inerente às paixões. Isso significa que, tal como alegria e tristeza, todos os afetos subsequentes serão pares de opostos: amor e ódio, medo e esperança, gozo e remorso, etc. Em segundo lugar, ao apresentar as "Definições dos Afetos", no final da *Ética* III, Espinosa lança luz à noção de "passagem", no âmbito de "passar" a uma perfeição maior ou menor. Ora, é preciso atentar para não cairmos no erro de entender a alegria como a perfeição maior da mente e a tristeza como o que seria a própria perfeição menor. Em verdade, trata-se do "[...] *quantum* do aumento ou da diminuição da perfeição, isto é, são estados pelos quais passa a essência da mente com a variação da intensidade de sua potência" (CHAUI, 2016, p. 326).

Tendo estabelecido os afetos dos quais todos os outros serão derivados, podemos prever que a melancolia se insere nessa dinâmica. Mas terá a sua definição alguma especificidade? É o que a continuação do escólio desvenda:

[...] *o afeto de Alegria simultaneamente relacionado ao corpo e à mente, chamo Carícia ou Hilaridade; o de Tristeza, por sua vez, Dor ou Melancolia*. Contudo, cumpre notar que a Carícia e a dor são referidas ao homem quando uma das partes dele é afetada mais do que as outras; já a hilaridade e a melancolia, quando todas as partes são igualmente afetadas (ESPINOSA, 2021, p. 257, itálicos do autor).

Como já fora anteriormente mencionado, o afeto ocorre de forma simultânea na mente e no corpo. No entanto, ao introduzir a distinção entre, por um lado, a carícia e dor, e, por outro lado, a hilaridade e a melancolia, podemos dizer que o cerne de tal diferença está na “amplitude da afecção” (CHAUI, 2016, p. 327). Isso significa que aquelas se caracterizam por afetarem apenas de modo parcial a mente e as partes do corpo, ao passo que estas últimas implicam que a mente e o corpo sejam inteiramente afetados. Portanto, na concepção espinozana dos afetos, a melancolia é a derivação da tristeza em seu grau mais agudo, posto que o melancólico é aquele cujo corpo e mente “[...] estão mergulhados na mais profunda tristeza e a potência do *conatus* ruma para a completa impotência” (CHAUI, 2016, p. 360).

Com efeito, não é possível falar de uma aproximação clara entre a explicação de Espinosa acerca da constituição dos afetos e a novela de Sartre. No entanto, quando recuperamos a exposição de *A náusea*, salta aos olhos que, desde o início de suas descrições diarísticas, Roquentin torna expresso o desagrado fastidioso que sente em relação a si mesmo e ao seu entorno, mas, sobretudo, é destacável a afirmação do protagonista acerca da insipidez de seus pensamentos e de sua carne. Como vimos, sob a irrupção da náusea, Roquentin expõe o caráter inosso e repulsivo tanto de seu corpo quanto de seus pensamentos, no momento da assunção da existência como fato incontornável. Nesse sentido, o personagem de Sartre se mostra inteiramente afetado pela descoberta indesejada da realidade contingente⁵. Em confluência com Silva (2004, p. 82), podemos dizer que a imprevisibilidade despida do véu que antes a dissimulava, provoca modificações significativas na qualidade de vida de Roquentin. Porém é importante frisar que, se em *A náusea* o protagonista constata

5 Cumprir destacar que, ao analisar a interação entre a obra sartriana de 1938 e a psicologia clínica, Schneider (2006, p. 55) bem aponta que a náusea sentida por Roquentin é uma experiência de ordem psicofísica. No entanto, é preciso verificar com cautela se é possível afirmar que há uma superação efetiva da náusea por parte da personagem, tal como a autora propõe (SCHNEIDER, 2006, p. 59), posto que, mesmo ao final do romance, Roquentin ainda constata a presença do mal-estar (SARTRE, 2019, p. 196).

a afitiva e integral “desnecessidade” das coisas e si mesmo, por outro lado, Espinosa não exclui nem os afetos da mesma ordem necessária da Natureza⁶. Tal fato nos deixa atentos para a demarcação das diferenças teóricas entre os autores.

Até o presente momento, ainda que de modo bastante breve, buscamos trazer à luz a dedução de Espinosa sobre a melancolia no seio da terceira parte da *Ética*. A fim de concluirmos o caminho argumentativo proposto, é pertinente passarmos ao campo da servidão humana, o qual concerne à *Ética* IV.

3. A PRESENÇA DA MELANCOLIA NO INTERIOR DA DISCUSSÃO SOBRE O HOMEM SERVIL: ROQUENTIN NÃO É SENHOR DE SI

De maneira análoga ao percurso que traçamos no âmbito da terceira parte da obra espinosana em questão, acreditamos que o prefácio à *Ética* IV, constitui, de forma mais enfática, uma peça-chave para a nossa empreitada. Começamos pela própria definição do filósofo holandês sobre o homem servil:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora vejo o melhor para si, a seguir o pior (ESPINOSA, 2021, p. 371).

6 Segundo a explicação de Marilena Chaui: “De fato, ao apresentar os afetos como coisas singulares, Espinosa os apresenta ontologicamente como efeitos necessários de causas naturais determinadas e eles próprios como causas de efeitos determinados e os insere na ordem e rede necessária de conexões causais da Natureza” (CHAUÍ, 2016, p. 294).

Em primeiro lugar, destaca-se a relação direta que Espinosa estipula entre a servidão humana e a impotência, de modo que a condição servil implica a nossa impotência de moderar e refrear os afetos. Ora, uma vez que se trata do caso humano, a impotência abarca o corpo e a mente em *simultâneo*. Dominado pelo impetuoso poderio externo advindo da contingência ou fortuna, a situação do homem não poderia ser outra senão a de ver e aprovar o melhor, mas acabar por seguir aquilo que é pior; patente pela célebre frase de Ovídio (CHAUI, 2016, p. 383). Portanto, aquele que se torna refém dos afetos que não fora capaz de refrear, jamais pode ser considerado “senhor de si”.

Contudo, tal como exposto no prefácio à *Ética* III, Espinosa não desconsidera em momento algum a naturalidade dos afetos. Em verdade, almejar a censura total dos mesmos, ao invés de elevada, seria uma tarefa cuja insensatez se faria presente. Ademais, dado que, no interior da discussão afetiva, de um lado, há os afetos designados como paixões e, de outro lado, há os afetos propriamente ativos, interessa agora ao filósofo holandês demonstrar o que os afetos possuem de mau e de bom (ESPINOSA, 2021, p. 371). Assim, após elucidar que perfeição e imperfeição não são mais do que meros modos de pensar, oriundos de comparações pela via imaginativa (CHAUI, 2016, p. 394), o autor prossegue:

Quanto ao bem e o mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso; no entanto, nem boa nem má para o surdo (ESPINOSA, 2021, p. 377).

De acordo com o trecho destacado, assim como no caso da perfeição e da imperfeição, Espinosa não postula que há coisas estaticamente boas, más ou indiferentes. Antes, trata-se de conceber que tais qualificações não são depen-

dentes da própria coisa, mas sim “[...] das disposições do corpo e da mente de alguém, que determinam como são afetados por ela” (CHAUI, 2016, p. 395). Nesse sentido, bom e mau são modos de pensar advindos da dinâmica comparativa entre as coisas e as diferentes formas pelas quais as mesmas podem nos afetar.

Mas isso não é tudo. Tendo em vista nosso enquadramento sobre a melancolia e a situação de Roquentin, a afirmação de Espinosa sobre a música ser “boa para o melancólico”, não poderia passar despercebida. Ainda que o autor da *Ética* não nos apresente um desdobramento específico sobre esta questão, não poderíamos dizer que, em termos espinosanos, o protagonista de *A náusea* aprecia a canção de jazz, de modo que ela lhe é boa, em decorrência de seu estado melancólico? Sustentamos, como hipótese, a pertinência de tal justificativa. Ademais, se retomarmos o fundamento do *conatus*, na *Ética* III, saltam aos olhos três proposições que oferecem indícios para a nossa conjectura.

Primeiro, de acordo com o enunciado da proposição 12, “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo” (ESPINOSA, 2021, p. 259). Em segundo lugar, a proposição 13 acrescenta: “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (ESPINOSA, 2021, p. 259, grifo do autor). Isso posto, o filósofo holandês explica nossa relação com as coisas externas, a partir da associação do esforço da mente para imaginar aquilo que aumenta sua potência e a potência do corpo com o esforço para eliminar o que as diminui. Por fim, a proposição 28 afirma que “Esforçamos-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza” (ESPINOSA, 2021, p. 281, grifo do autor). Ao demonstrar essa proposição, cabe mencionar que Espinosa aponta nosso esforço absoluto para imaginar ou contemplar como presente tudo o que possa nos conduzir à alegria e para afastar tudo aquilo que possa nos impelir à tristeza. Em outros termos, nos esforçamos para fazer com que isso aconteça “incondicionalmente e sem-

pre” (CHAUI, 2016, p. 347). Portanto, tais proposições tanto confluem com o desejo de Roquentin de ouvir a música de jazz nos momentos em que a náusea o assola quanto ajudam a sustentar a alegria sentida pelo personagem ao apreciar a canção.

Na sequência do Prefácio à *Ética* IV, a fim de conservar os vocábulos, mas não a sua significação tradicional, Espinosa estabelece o sentido de perfeição e de imperfeição em relação ao “modelo da natureza humana”. Por sua vez, tal associação deverá estar “[...] em conformidade com o aumento da potência de existir e agir de uma *natura* que comporta aumento ou o mais (o bom) e diminuição ou o menos (o mau), dependendo de suas relações com outras potências” (CHAUI, 2016, p. 396). Assim, se Espinosa opera a transformação do sentido dos vocábulos que conserva, não seria absurdo esperar que o mesmo procedimento ocorresse com as noções de “contingência” e de “possível”. Donde segue-se que, pela definição 3, o autor chama “[...] contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua”. E, pela definição 4, chama “[...] possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las” (ESPINOSA, 2021, p. 379).

Ora, rejeitados por completo nas partes I e II da *Ética*, agora Espinosa distingue de maneira focada cada termo, posto que a contingência se refere à essência das coisas singulares, e o possível, às causas das mesmas. De toda forma, ambos conceitos dizem respeito à ignorância, seja como no primeiro caso, acerca da necessidade da existência de uma essência, ou tal como no segundo, sobre a sua causa (CHAUI, 2016, p. 402). Mas ainda não seria pertinente indagar como a filosofia espinosana, alicerçada na necessidade inexorável, pode abarcar em si o possível e o contingente? Haveria, assim, um ponto de conciliação entre o desvelamento da contingência por parte de Roquentin e o sistema de Espinosa?

A fim de respondermos a tais questões, é preciso compreender que a *Ética* IV é o terreno da *ordem comum da Natureza*, de modo que “[...] a imaginação e

a paixão vivenciam o embate afetivo no desconhecimento da ordem e conexão necessárias dos acontecimentos e das coisas singulares e, sob a imagem do tempo, são naturalmente levadas à crença no possível e na fortuna” (CHAUI, 2016, p. 403). Em outros termos, aparece aqui o homem que vive rodeado por forças maiores que a sua, mas, sem se dar conta, imagina que as domina; enquanto, na verdade, é trágico de ponta a ponta por elas. Disso se segue que, na filosofia espinosana, o possível e o contingente não escapam à necessidade (CHAUI, 2016, p. 403). Necessidade essa que advém da experiência de nossa própria finitude, uma vez que não é possível que conheçamos a integralidade do curso das coisas singulares, em termos da ordem completa dos acontecimentos e da conexão total das causas naturais. Nesse sentido, ao invés de atestar alguma assimilação, Roquentin se mostra como o homem que é arrastado pela instabilidade afetiva e, em decorrência da confusão temporal⁷, é levado a incertezas sobre o curso das coisas singulares.

Como ficou patente pelo percurso da *Ética* III, apesar das paixões serem capazes de “[...] mergulhar a mente na experiência da contingência e da contrariedade afetiva, entretanto é uma lei necessária da Natureza que a alegria aumenta a potência de agir da mente e do corpo e que a tristeza as diminui” (CHAUI, 2016, p. 340). Além disso, se a tarefa deste momento da *Ética* é trazer a medida, isto é, a moderação, com vistas a conter ou mesmo afastar a desmedida, há dois critérios que podem ser elencados nesse processo: de um lado, faz-se a distinção entre alegria e tristeza, a partir da aptidão do corpo para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras; por outro lado, avalia-se a qualidade dos afetos à luz da razão. Portanto, é no contexto da avaliação dos afetos, em con-

7 No primeiro corolário da prop. 44 da parte II, Espinosa enuncia que: “Daí segue depender só da imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes” (ESPINOSA, 2021, p. 207). Em outras palavras, é a imaginação que introduz a temporalidade e permite a afirmação sobre uma coisa ser passada, presente ou futura; jamais a razão. Tal procedimento é realizado devido à associação dos eventos com determinados movimentos corporais, considerados como pontos referenciais (OLIVA, 2014, p. 15).

sonância com as estipulações do prefácio à parte IV, que Espinosa nos apresentará as outras nuances da melancolia.

A empreitada espinosana sobre a mensuração afetiva possui dois movimentos centrais. De acordo com Oliva (2014, p. 16), podemos elencar que a intensidade dos afetos é examinada nas proposições 9 a 13, ao passo que, nas proposições 38 a 40, avaliam-se os afetos bons e os afetos maus. Para nossos fins presentes, consideramos suficiente nos atermos ao segundo momento dessa divisão, uma vez que, nele, os critérios de utilidade afetiva são apresentados. Assim, destacamos tão somente o enunciado da proposição 38, na qual Espinosa explicita o sentido daquilo que considera nos ser útil:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto (ESPINOSA, 2021, p. 439).

A partir do referido critério, que estipula a utilidade daquilo que favorece corpo e mente para afetar e ser afetados de múltiplas maneiras simultâneas, possuímos recursos para compreender os resultados espinosanos da avaliação afetiva. No que concerne à presença da melancolia, no interior da *Ética* IV, gostaríamos de destacar a proposição 42. Mas, antes, cabe acompanharmos o caminho traçado pela proposição imediatamente anterior, uma vez que os afetos originários de alegria e de tristeza são examinados à luz da compreensão sobre aquilo que nos é útil. Com isso, Espinosa afirma na proposição 41 que “*A Alegria não é diretamente má, mas boa; a Tristeza, ao contrário, é diretamente má*” (ESPINOSA, 2021, p. 443, grifo do autor). Ora, em conformidade com o critério da proposição 38, dado que o aumento da aptidão para afetar e ser afetado de várias formas implica o aumento de nossa potência, a alegria é útil

e boa. Mas o mesmo não pode ser dito em relação à tristeza, pois enquanto a alegria é, por si mesma, boa e útil a nós, a tristeza, por si mesma, é danosa e má (OLIVA, 2014, p. 16).

Mas a questão não se encerra aí. Sob a perspectiva da razão, a medida levou, em primeiro lugar, à avaliação qualitativa dos afetos. Em segundo lugar, com base na distinção entre os afetos ativos e passivos, será preciso distinguir entre os afetos que tendem ao excesso e aqueles que jamais são excessivos; e, por fim, estabelecer o contraste entre o homem submetido à paixão e o homem virtuoso (CHAUI, 2016, pp. 454-5). Portanto, é no interior da discussão sobre os afetos excessivos que o filósofo holandês afirma, na proposição 42, que “A hilaridade não pode ter excesso, sendo sempre boa, e a Melancolia, ao contrário, é sempre má” (ESPINOSA, 2021, p. 443). Se a hilaridade não pode ser considerada excessiva, isso ocorre porque ela é um afeto que traz benefícios homogêneos ao corpo todo, de modo a favorecer o aumento de potência de agir sem deturpar a proporção de movimento e de repouso de suas partes. No entanto, como um puro excesso, a melancolia é tida como o oposto completo à moderação pretendida. Além disso, uma vez que é derivada do afeto de tristeza em seu grau mais elevado, e que se dirige à integralidade das partes do corpo, a melancolia consiste na diminuição plena do *conatus*. Ela nos torna incapazes de afecções múltiplas e simultâneas, pois ruma para a impotência completa, o que não admite outra consideração senão a de ser absolutamente má.

Na *Ética* III, foi possível acompanharmos a gênese da melancolia; agora vemos essa paixão no seio da impotência humana. Tal como exposto no prefácio da *Ética* IV, a servidão é definida pela impotência para a moderação afetiva e o homem servil não é senhor de si. Dessa forma, Espinosa estabelece o contraste entre o homem que é tomado pelas paixões e o homem virtuoso, uma vez que um homem não pode ser dito virtuoso enquanto é determinado por ideias inadequadas (ESPINOSA, 2021, p. 411). Como já fora mencionado, a inadequação das ideias e a submissão às paixões possuem uma relação intrínseca. Em contrapartida, fundamentada no *conatus*, a virtude é atividade, tal como enunciado na proposição 24: “Agir absolutamente por virtude nada outro é

em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil” (ESPINOSA, 2021, p. 413). Afastada de imperativos normativos, a virtude espinosana significa atividade, ser apto a múltiplas afecções simultâneas e ideias (CHAUI, 2016, p. 406). O melancólico, portanto, vencido por causas externas, é aquele que padece. No que se refere a *A náusea*, acreditamos que, com base na formulação de Espinosa sobre os afetos, Roquentin pode ser apresentado como um exemplo do homem servil, arrastado por forças que não as suas, incapaz de moderá-las.

No entanto, ainda resta um aspecto da melancolia de Roquentin a ser analisado à luz das concepções espinosanas, a saber, a solidão. Ora, não parece razoável supor que a renúncia ao mundo e a escolha pelo isolamento seriam condições favoráveis à virtude e ao consequente triunfo sobre a impotência? Não nos termos de Espinosa. Em conformidade com os “ditames da razão” apresentados no escólio da proposição 18, o filósofo holandês já havia afirmado que “Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem” (ESPINOSA, 2021, p. 407). Isso significa que, a partir da associação entre, por um lado, aquilo que nos é útil e, por outro lado, aquilo que é concordante do ponto de vista das partes humanas da Natureza, nada é mais benéfico à mente e ao corpo do que a relação com outros indivíduos (CHAUI, 2016, p. 425). Apesar de o autor considerar as dificuldades da sociabilidade, posto que os homens, majoritariamente, são conduzidos pelas paixões, as vantagens trazidas pela vida em comum estão em consonância tanto com a razão quanto com a experiência. Donde segue-se a ponderação feita no escólio da proposição 35:

Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns com os outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam mais comodidades do que danos. Portanto, que os Satíricos ridicularizem o quanto quiserem

as coisas humanas, que os Teólogos as amaldiçoem e que os *Melancólicos* louvem os animais; ainda assim experimentarão que os homens, com auxílio mútuo, podem prover-se mais facilmente das coisas que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam [...] (ESPINOSA, 2021, p. 429, itálico nosso).

Com base no que foi dito, podemos observar que a oposição melancólica à fruição social se mostra absurda na *Ética* espinosana. A impossibilidade de se levar uma vida humana solitária e plena ressoa nos danos ao desenvolvimento das aptidões mentais e corporais e na conseqüente incapacidade para a pluralidade de afecções e ideias simultâneas. Como explica Chauí: “[...] a sociabilidade é o útil por excelência, pois a condição humana de modo finito e parte da Natureza não apenas impossibilita a autossuficiência do indivíduo isolado, mas também introduz a sociabilidade como natural e necessária” (CHAUÍ, 2016, p. 425). Dessa forma, é preciso reter que a virtude não enclausura nem nos encerra em nós mesmos. Antes, abre-nos para o mundo, posto que na exterioridade existem coisas que são favoráveis ao incremento de nossa potência. Em contrapartida, aquele que se encontra tomado pelas paixões, ao navegar no oceano tempestuoso das incertezas, acreditará no proveito de sua própria impotência.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao contrário do que ocorre em relação a Descartes, Sartre não traça de forma clara ou com enfática força sugestiva o contraponto com Espinosa na constituição da trama de Roquentin. No entanto, a interpretação circunscrita que buscamos delinear entre a formulação filosófica de Espinosa e a experiência ficcional de *A náusea* nos mostra que a teoria espinosana incide, ainda que à maneira de lampejos, na obra de Sartre.

Em suma, cientes da impossibilidade de esgotar todos os aspectos que perfazem a análise proposta, acreditamos que foi possível esboçar o que poderia

ser uma leitura espinosana sobre a melancolia, tal como exposta no romance sartriano. Embora Espinosa erga sua *Ética* em um terreno de tamanha disparidade com a constatação da realidade contingente de *A náusea*, o aspecto ontológico da necessidade e as consequências disso na elaboração de sua teoria afetiva nos permitem criar um contraponto produtivo à interpretação do sofrimento de Antoine Roquentin.

De toda forma, se é realmente cabível afirmar o estado melancólico de Roquentin, Espinosa nos mostra a gênese da melancolia como uma paixão oriunda da tristeza, na qual a mente e todas as partes do corpo são afetadas pela profunda diminuição de potência. Por outro lado, considera-se também a importância da música no interior desta dinâmica. A alegria oriunda da canção de jazz converge tanto para o reforço teórico do estado melancólico da personagem quanto para atestar nosso esforço incondicional por aquilo que favorece o incremento do *conatus*. No entanto, Roquentin mais padece do que se mostra capaz de agir. Dessa forma, intimamente relacionado com o sentimento de contingência, o personagem de Sartre bem expressa a condição humana servil, uma vez que é arrastado pelo poderio da Fortuna, na contra-mão da virtude.

A SPINOZIST READING OF NAUSEA: ROQUENTIN'S MELANCHOLY

ABSTRACT: This article aims to analyze the notion of melancholy as presented in the characterization of Roquentin, the protagonist of the Sartre's novel "Nausea", in the light of Spinoza's analysis of the affections, in parts III and IV of "Ethics". In Sartre's book, we can observe constant suggestions about the character's peculiar sorrow, based on his relationship with the discovery of contingency. On the other hand, according to the ontological necessity, Spinoza's considerations about the affections affirm the impotence of the melancholic person and point out the servitude of the one who believes to be led by fortune. Therefore, in this dynamic, we will indicate Roquentin as the example of the man who is not his own master, in Spinoza's terms.

KEYWORDS: Spinoza; Jean-Paul Sartre; Melancholy; Contingency; *Conatus*; *Ethics*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, S. (1984). *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CHAUI, M. (2016). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOSA, B. (2021). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 1. ed. 2. reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MOUTINHO, L. D. S. (1995). *Sartre: Psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVA, L. C. Contemplação e medida dos afetos na Ética IV. *Cadernos Espinosanos*, [S. l.], n. 31, p. 11-27, 2014. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2014.89996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89996>. Acesso em: 8 out. 2022.
- SARTRE, J-P. (2019). *A Náusea*. Trad. Rita Braga. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova

Fronteira. (Col. Clássicos de ouro)

SCHNEIDER, D. R. A Náusea e a psicologia clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre. *Estud. pesquis. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 51-61, dez. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812006000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 08 out. 2022.

SILVA, F. L. (2004). *Ética e literatura em Sartre*: Ensaios introdutórios. São Paulo: Unesp.

A DERRADEIRA PROPOSIÇÃO DA *ÉTICA*

Paulo Vieira Neto
Professor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
vieiranetopaulinho@gmail.com

RESUMO: A última proposição da *Ética* exige, para sua compreensão, a anamnese de todas as partes anteriores da *Ética*, de uma forma tal que o leitor possa compreender a convergência entre os conceitos de ação, de felicidade e de virtude. Para tanto é necessária uma análise pontual da Proposição 42 da Quinta Parte da *Ética* e de seu corolário, especificando a diferença entre o sábio e o ignorante a partir do *conatus* e do poder de ação inerente a cada um.

PALAVRAS-CHAVE: Virtude; Felicidade; Ação; Liberdade.

A última proposição da *Ética*, entre outras coisas, aponta a propriedade distintiva da verdadeira fruição da beatitude nos seguintes termos: “[...] não gozamos dela porque coibimos a Lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos (possumus) coibir a Lascívia” (ESPINOSA, 2015, EV P42, p. 577). E o faz de forma ainda mais clara na Demonstração da mesma proposição: “[...] porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder (potestas) de coibir a lascívia”. (ESPINOSA, 2015, EV P42, D., p. 579).

Para Espinosa, então, julgar que o poder sobre as paixões, a virtude da Fortaleza, dá origem à felicidade consiste em tomar o efeito pela causa ou o condicionado pelo condicionante — trata-se *primeiro* de efetivamente fruir da felicidade para então manifestar a Fortaleza, como emblema dessa felicidade. O início mesmo da proposição 42 sugere o motivo para essa inversão de papéis. A felicidade não resulta como um prêmio da virtude, mas *coincide completamente* com a própria virtude, de tal forma que se seguem três consequências imediatas sobre a forma como se relacionam felicidade (beatitude) e virtude. A saber: 1) a virtude *não causa*, propriamente falando, a beatitude, 2) não cabe pensar a beatitude como o prêmio de uma virtude efetiva, logo, a relação com ela não se resume imediatamente na de *merecimento* porque 3) felicidade e virtude manifestam-se como o mesmo *sem mediação*. Por consequência, dentro do ambiente da *Ética*, uma ética da virtude equivale completamente a uma ética da felicidade, e de fato o fazem, pelo menos no que concerne ao enunciado da proposição 42. Não se trata, portanto, de praticar a virtude e *depois* fruir da felicidade, mas de fazer as duas coisas em um único ato. Daí que o poder de coibir a Lascívia ocupe o posto de consequência nesse processo. O homem feliz espinosano, por natureza, compreende e critica suas paixões, dispondo delas segundo sua natureza, *em sua felicidade e com ela*. Não se trata de coibir as paixões para ser feliz, mas de vê-las sem força porque se é feliz¹. O que muda também a hipótese

1 A interpretação sobre as paixões neste texto acompanha a delineada por CHAUI, 2011,

de que é pela força que se obtém a felicidade, entenda-se desde logo: a Lascívia é ausência de felicidade. Assim como não há um caminho da fortaleza à felicidade, seu contrário — isto é, partir da felicidade para recair sob o domínio das paixões — equivaleria a *realmente* dispor da liberdade e operar pela servidão, operação que, em si mesma, envolveria um contrassenso.

É uma solução econômica no que diz respeito à alternativa entre uma ética da virtude e uma da felicidade. Extingue-se a diferença. Entretanto, essa descrição da beatitude e de seu encontro final com a virtude não deixa de criar problemas para o leitor da *Ética*. Por dois motivos fundamentais. Primeiro: o *poder* (*potestas*) de refrear as paixões pode sugerir que a felicidade, tomada como causa, permita uma *escolha* do homem feliz, isto é, permita que ele recuse ou aceite sua submissão à Lascívia. Mas a *Ética* não deixava margem a nenhum fundamento objetivo ou subjetivo para uma tal *escolha*. Isso porque, objetivamente, um acontecimento vem determinado por suas causas numa ordem de necessidade inquebrável, a paixão ela mesma é um acontecimento que tem como causas o objeto apaixonante e a natureza do apaixonável que efetivamente sofreu a paixão, e então tal apaixonado não poderia deixar de sê-lo sem contrariar sua própria natureza (o que envolveria uma contradição insustentável consigo mesmo) ou a força do objeto apaixonante (o que exigiria dele um excesso de força que tornaria a paixão *impossível*, ao invés de *opcional*). Não há, conseqüentemente, condições objetivas para a escolha entre sofrer ou não a paixão. Também não se alcançam condições subjetivas para tanto, porque toda paixão, subjetivamente, exprime um desejo, e este último em momento algum vem indeterminado o suficiente para permitir um estado que envolva *com indiferença* a afirmação e a negação de seu objeto. Ao desejo resta apenas a uma das partes de uma *disjunção*, e desejar significa, antes de tudo, *afirmar o vínculo com o objeto*, ou *negá-lo apenas*. Claro que pode haver dois desejos contrários sem contradição, mas então teremos uma oscilação do ânimo mais que uma indiferença.

passim.

O segundo motivo de estranheza advém do velho hábito de entender a felicidade como efeito. Porque *a própria felicidade parece objeto de uma escolha*, ou pelo menos parece envolver uma conversão e um esforço pessoal em conquistá-la que, em algum momento, exige a passagem da infelicidade à beatitude. Ora, quando pensamos assim, talvez em função de um hábito que não seja o de Espinosa, a explicação da passagem da infelicidade à felicidade, no ambiente da *Ética*, não alcança clareza imediata.

Isso porque a infelicidade também não acontece de forma fortuita, e a força suficiente para conquistar a felicidade parece tornar a infelicidade mesma um estado desnecessário, de tal forma que o homem feliz não poderia retornar à infelicidade; de fato, mas o infeliz, por motivos semelhantes, não alcançaria a felicidade sem adquirir uma força que aparentemente não podia possuir. A força do homem feliz torna a infelicidade impossível, mas então a fraqueza do homem infeliz não tornaria a felicidade impossível? A própria passagem da infelicidade à felicidade não parece envolver nenhum momento no qual seja possível optar pela permanência na infelicidade, porque, compreendida a felicidade e manifesta a força para possuí-la, não há por que voltar atrás no processo sem contradição, seja com o que se compreendeu, seja com a força suficiente para conquistar, finalmente, o estado de beatitude.

Assim, seja quanto às causas da felicidade, seja quanto a seus efeitos, o poder de possuí-la parece implicar a necessidade de possuí-la, e, simetricamente, a infelicidade parece um estado do qual não há saída, na exata medida em que o infeliz não tem poder para alcançar a felicidade. Aparência problemática, sobretudo em função da tarefa própria a uma ética. Se fosse assim, nem o homem feliz precisaria se preocupar com a natureza e com as causas de seu estado, nem o infeliz procurar uma solução para ele. Mais ainda, o próprio conceito de beatitude pareceria contradizer o sintoma que, no entanto, a última proposição da *Ética* aponta como constituindo sua característica definitiva. Ora, a explicação do que seja a beatitude descrita na última proposição da *Ética* é algo que exige o esclarecimento prévio dessas questões. Todo nos-

so esforço, logo adiante, consistirá em compreender melhor e tentar esboçar uma solução desses dois problemas terminais da *Ética* de Espinosa: 1) o que é o poder (*potestas*) de refrear as paixões e, em função disso, 2) qual a passagem da infelicidade à felicidade, para compreendermos melhor a consequência e os antecedentes da beatitude como ela nos vem apresentada em sua proposição derradeira. Para tanto, o primeiro passo consiste em mostrar que ambos os problemas se originam simultaneamente, em raízes comuns fincadas sobre a maneira pela qual a *Ética* constrói o conceito de felicidade. É natural, então, que investiguemos primeiro alguns detalhes a respeito da construção deste conceito e sobretudo os que culminam na demonstração da última proposição da Quinta Parte.

II

A demonstração que a *Ética* oferece à proposição 42 da Quinta Parte retoma quase que *todo* itinerário mesmo do capítulo — e talvez de *toda* obra. Mas a demonstração, ela mesma, se completa em duas partes. Sua primeira parte segue o seguinte enredo: 1) a felicidade identifica-se com o amor intelectual a Deus, isto é, com o gozo do pertencimento à ordem total da natureza (à ordem do real) como sugere a Parte I, gozo que se manifesta como conhecimento, como sugere a Parte II; 2) a gênese desse gozo ocorre com a do terceiro gênero de conhecimento, isto é, a partir do exercício concreto do intelecto finito; 3) o intelecto finito, por sua vez, coincide com uma pura ação da mente, e refere-se apenas à natureza da mente que assim entende (isto é, o intelecto tem autonomia quanto ao seu *exercício*), logo 4) o exercício do intelecto coincide com a *virtude*, que é ação.

Claro que a justificativa deste percurso exige que se traga à luz algo da longa história que culminou na proposição 42 da Quinta Parte. Ora, a cláusula que inicia a demonstração (fundada na proposição 36 da mesma Parte e em seu

escólio) pode ser *explicada* por todo o desenvolvimento da primeira Parte da *Ética*, se o entendermos como construção do modelo pelo qual podemos compreender a relação entre Natureza *Naturante* e *Naturada*, isto é, como desenvolvimento da relação entre a substância e seus modos, formando a totalidade da ordem do real².

O amor intelectual, por sua vez, é a contrapartida, na mente, da estrutura mesma do real compreendida pelo intelecto, contrapartida que implica a afirmação do real na mente como ato autônomo. Então, a gênese dessa afirmação do real coincide com a do próprio intelecto finito e, como afirma a segunda cláusula, encontrará seu fundamento no corolário à proposição 32 da Quinta Parte embora já esteja fundamentada implicitamente, na Segunda Parte da *Ética*. Todavia, o intelecto era construído como ação referida apenas à natureza da própria mente que entende, já a partir da Segunda Parte (EII P40, esc.), de onde, se compreendemos a teoria dos afetos contida na Parte III da *Ética* — teoria que deposita a matriz da virtude na ação da mente quando referida apenas a sua natureza — constatamos também que a felicidade é amor intelectual, logo compreensão intelectual e por isso mesmo tem a natureza das virtudes. Resta, no entanto, explicar algo da força da afirmação da terceira cláusula, que não indica apenas que o amor e a compreensão intelectual sejam *uma* virtude, mas que eles coincidem com *a própria virtude*.

É que a mente está inteira em todas as suas ações, e cada *ação* coincide não só com uma virtude, mas também exprime a *força para agir* que, em si mesma, oferece o estofo concreto de toda virtude. Logo, a primeira parte da demonstração termina por fazer confluir em um único ato três manifestações: 1) da felicidade, 2) do amor intelectual e 3) da compreensão intelectual — e ain-

2 Tal postulado é desenvolvido de forma muito mais aprofundada por CHAUI (1999) no primeiro volume de *A Nervura do Real*.

da qualifica esse ato de manifestação, como um todo, de “virtude” entendida como força de ação em seu exercício concreto.

Ora, a segunda parte da demonstração opera sobre essa confluência, expressa no gozar do amor divino, mostrando duas proporcionalidades diretas e uma inversa, particularmente interessantes para nossa investigação:

Em seguida, quanto mais a Mente goza deste amor divino ou felicidade, (1) tanto mais entende (pela proposição 32 desta parte), isto é (pelo corolário da proposição 3 desta parte), (2) tanto maior potência tem sobre os afetos (pela proposição 38 desta parte) e (3) tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem poder de coibir a Lascívia” (ESPINOSA, 2015, EV P42, D, p. 579, numeração nossa)³.

“... quanto mais ... tanto mais ... tanto maior ... tanto menos ...”, a saber, o amor intelectual, a compreensão intelectual, a felicidade e a virtude mostram-se passíveis de graduação, sujeitas ao mais e ao menos, ao maior e o menor. Há, na gênese da felicidade, todo um movimento de ida à maior virtude, à *maximização* da virtude, que leva também a otimizar o *poder* de refrear as paixões ou ainda, o que é equivalente, a reduzir os efeitos das más afecções até seu mínimo.

3 Vale a pena transcrever o texto original da demonstração nessa passagem, na qual grifamos o estabelecimento das proporções diretas e inversas, mas também uma nova pista a respeito do que seja o poder envolvido no ato de podermos refrear as paixões: “Deinde quo Mens hoc Amore divino, seu beatitudine MAGIS gaudet, EO PLUS intelligit (per Prop. 32. hujus), hoc est (per Coroll. p. 3. hujus), EO MAJOREM in affectus habet potentiam, & (per Prop. 38. hujus) EO MINUS ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod Mens hoc Amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; & quia humana potentia ad coercendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coercuit; sed contra *potestas* libidines coercendi ex ipsa beatitudine oritur. Q. E. D.” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578) Negritos nossos.

No entanto, *como se graduam* essas coisas? Como efetuar este cálculo de máximos e mínimos? Veremos adiante. O escólio à proposição 42 talvez nos forneça a pista precisa para decifrarmos isso, quando repõe a questão em termos dos atos ‘de jamais deixar de ser’ e de ‘deixar de ser’⁴ próprios, respectivamente, do sábio e do ignorante. Cabe reter até aqui, apenas, como *o próprio movimento em direção ao máximo* da virtude, da felicidade, da compreensão e do amor intelectual desencadeado na ação do intelecto aparece relacionado com o *poder* de refrear as paixões. Toda a chave para a compreensão desse poder pode se encontrar, portanto, na leitura correta da maneira pela qual Espinosa gradua a compreensão intelectual ela mesma (ou seja, em saber o que significa compreender *mais ou menos*).

Antes de seguirmos essa pista, o que faremos logo adiante, cabe ainda observarmos mais um pouco o escólio à proposição 42 em um ponto fundamental. A descrição dramática da posição do ignorante que o escólio oferece — e a contrapartida elevada que cabe ao sábio — repetem com algumas novidades a confluência de atos que a demonstração secamente enunciava na série ‘amor intelectual = felicidade = compreensão intelectual = virtude = superação das más afecções’ (matriz da proporção direta ‘mais amor intelectual = mais felicidade = mais compreensão intelectual = mais virtude = maior poder de superar as afecções más’). Mas a série agora é explicitada com outras palavras:

4 Na bela e sugestiva expressão original: “nunquam esse desinit” e “esse desinit” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578), o segundo significando uma espécie de declinação do *esse* (ato de ser) paralela ao não exercício da virtude. Daqui para frente, substituiremos a expressão ‘deixar de ser’ por ‘declinar do *esse*’, não porque não haja clareza suficiente na primeira, mas apenas para enfatizar uma certa forma de compreender os compromissos ontológicos envolvidos no ‘deixar de ser’ próprio ao escólio da proposição 42. ‘Desinit’ será vertido por ‘declinar’, declínio, etc., e manteremos o quanto possível o infinitivo ‘*esse*’ (ser) no original, pretendendo com isso dar relevo a uma leitura na qual *esse* designa o ato de ser em sua efetividade crua.

Donde fica claro o quanto o sábio prepondera e é mais potente que o ignorante, que é movido só pela Lascívia. Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado o Sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômescio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579. Grifos nossos)⁵.

Esta segunda série se completa com expressões mais decisivas. Vejamos seus estágios, no que diz respeito às duas possibilidades contrapostas por Espinosa, A) a do ignorante e B) a do sábio. Para o ignorante (A): 1) ser movido por causas externas, implica 2) falta da verdadeira aquiescência de ânimo, 3) insciência de si de Deus e das coisas, 4) declínio do *esse*; para o sábio (B): 1) ser

5 Algumas traduções dessa proposição podem esconder o que está em jogo, do ponto de vista da proporção entre os fatores que estamos investigando. Para tanto, por exemplo é preciso alterar a tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões em “Os Pensadores” no que concerne ao uso de termos como ‘consciência’, ‘íntimo’, ‘contentamento’ e ao desaparecimento da remissão aos estados de ânimo, e à força do ânimo que parecem ser compreendidos na tradução como ‘estados interiores’. Um exemplo é a tradução de Antônio Simões à EV P42, onde se lê “O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, QUASE SEM CONSCIÊNCIA DE SI MESMO...” (ESPINOSA, 1979, EV P42, esc., p. 300, negritos nossos), o que é muito diferente de inconsciente de si. Há toda uma psicologia por trás desses termos que pode não caber dentro dos limites da filosofia da *Ética* e o uso dos termos pode infiltrar uma certa confusão. Para conferência do leitor dispomos do original abaixo. Ei-lo: “*Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui solâ libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, & Dei, & rerum quasi inscius, & simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, & Dei, & rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur.*” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578)

movido por sua força de ânimo, resulta em 2) ser ciente de uma certa necessidade de si, de Deus e das coisas, 3) nunca declinar do *esse*, 4) fruir sempre da verdadeira aquiescência de ânimo.

Ora, a equivalência entre a série (B) — que diz respeito ao sábio — e a descrição do homem feliz que se apresenta na primeira e segunda metades da demonstração da proposição 42 se faz a partir de uma *versão* do percurso exposto em cada série. Assim, o amor intelectual e a compreensão intelectual traduzem-se na ciência de uma certa necessidade de si, de Deus e das coisas; a felicidade na verdadeira aquiescência de ânimo, e por fim, a virtude na força do ânimo como matriz de seu próprio movimento. O termo faltante — presente apenas no escólio — consiste em não declinar do *esse* (o não deixar de existir) próprio do sábio. Ele, justamente, será a chave para compreendermos não só a proporção sugerida ao se demonstrar a proposição 42, como também o sentido em que todos esses termos permitem um maior e um menor, um menos e um mais. Isso porque, talvez, o declínio ou o não declínio do *esse* possam resumir em si a confluência entre o amor, a compreensão intelectual, a virtude, a felicidade e o poder de refrear as paixões que estavam presentes na demonstração e no escólio.

Examinemos agora essa graduação da virtude e suas relações simultâneas com a perseverança no *esse* e com a ação do intelecto.

III

A proposição 6 da Terceira Parte da *Ética* enunciava o princípio posto em jogo na passagem da ignorância à sabedoria, pelo menos no que diz respeito ao ato de deixar ou não de ser que as caracterizava: “Cada coisa, o quanto está em suas

forças, esforça-se para perseverar em seu ser (esse)” (ESPINOSA, 2015, EIII P6, p. 251).

A cláusula restritiva “o quanto está em suas forças” parece antecipar algo de importante sobre a posição do sábio no escólio à proposição 42, não nos dispensando de algumas mediações para compreendermos isso melhor.

Em primeiro lugar, a proposição 6 afirma o esforço de *qualquer coisa* por perseverar em seu *esse*, enquanto é em si. Com efeito, a expressão ‘o quanto é em si’ (“*quantum in se est*”) literalmente presente na proposição 6, é bem mais problemática, e bem mais reveladora, do que parece à primeira vista. O simples costume poderia nos aconselhar a ler essa expressão como se dissesse para considerarmos cada coisa apenas levando em conta o que ela é, sem referência a nada mais — *prescindido o todo restante*. Mas se retornamos às definições iniciais da *Ética*, sobretudo às definições 3, 4 e 5 da Primeira Parte, perceberemos apenas a substância como uma coisa digna de ser em si neste sentido absoluto, fundamentalmente porque *o modo* não pode ser *nem ser concebido* sem referência a outra coisa (EI D5). Por força disso, ou o termo *quanto* (“*quantum*”) envolve qualquer coisa permanecendo em seu *esse*, na medida em que assume *relativamente* seu ‘ser em si’, ou a proposição 6 se refere apenas à substância — tornando vão o ‘cada’ da expressão “cada coisa” (“*unaquaeque res*”) que principia seu enunciado. Esta última leitura já é inviável apenas por força da demonstração que segue a proposição 6, o que veremos adiante. Mas, por motivos que nos interessam de perto, ela também é extravagante se levarmos em conta a proposição seguinte (a sétima da Terceira Parte): “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser (esse) não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, EIII P7, p. 251).

Ora, haver apenas um sentido absoluto do ‘ser em si’ implica a exclusão dos modos da posse de uma *essência atual*, porque não precisaríamos aceitar a perseverança no *esse* para um modo *enquanto um modo não é em si* e não cumpre

a cláusula restritiva da proposição 6 — e, sem essa ‘perseverança’, não se constituiria com necessidade o que a proposição 7 identifica precisamente como a essência atual deste modo.

A flagrante impertinência de uma interpretação que fizesse Espinosa permitir algum modo efetivo que pudesse não ter essência atual dispensa comentários posteriores. Rejeite-se então o sentido absoluto da expressão o “quanto é em si”; ela só pode querer dizer ‘o quanto podemos considerara algo (além da substância) como sendo em si’. Daí duas consequências inevitáveis. Para não entrarmos em franca contradição com o que define o modo, isto é, justamente o ‘ser em outro’, resta admitir 1) que os modos podem *também* ser em si, mas apenas em ‘sentido relativo’ ... e cabe ainda assumir que 2) qualquer coisa pode ser alcançada em si, *pelo menos em ‘sentido relativo’*. Lendo assim a proposição 6, poderíamos expandir seu enunciado dessa forma: qualquer coisa se esforça por perseverar em seu ser, ou sendo em si em sentido absoluto ou enquanto se considera sendo em si em sentido relativo no ato de ser em si (possui essência em ato) e se esforça por perseverar em seu *esse*.

Mas há um problema importante por trás disso tudo. Retomemos mais uma vez nosso esforço anterior para explicar a amplitude de aplicação da proposição 6. Se o modo está sendo alcançado o *quanto* é em si, esse ‘o quanto’ só faz sentido porque o ser em si a que ele se refere exige circunstâncias e condições determinadas para ser alcançado. De fato, dissemos que o modo é em si num sentido relativo. Todavia, cabe esclarecer *com precisão* o que significa ser em si *em sentido relativo*. Relembremos o percurso que nos forçou a aceitar tal expediente: como essa relativização deve ser empregada para explicar em que medida a proposição 6 inclui os modos entre seus objetos, para formular o significado deste ‘sentido relativo’ de forma mais precisa, teremos de partir da definição de modo, segundo a qual cada modo 1) é em outro e 2) concebido a partir do conceito desse outro — o que cria a grave dificuldade em dar conta de um sentido claro para tal qualificação. E a dificuldade criada pela definição de modo se tornará mais aguda se percebermos que o Axioma 1 da Primeira

Parte da *Ética* garante, de forma incontestável, que *não há meio termo* entre o ser em si e o ser em outro.

Apenas o recurso à ontologia da Primeira Parte da *Ética* pode iluminar essas dificuldades. E isso acontece, sobretudo, no momento em que a Primeira Parte estabelecia a relação entre a substância, os modos e a *ordem total do real* — a relação entre as *partes* e o *todo* que posiciona corretamente a substância e os modos na ordem do real. Segundo esse recurso de interpretação, o modo “*o quanto é em si*”, como tivemos de entendê-lo tacitamente na proposição 6, deve significar apenas que o modo assim considerado está situado no interior do processo de causalidade imanente⁶ que o gerou. Isto é, os modos envolvidos na proposição 6 são compreendidos a partir do processo de gênese que os vincula *a parte ante* com a substância como causa primeira, *a parte post* com a ordem total da natureza. Embora a postulação desses vínculos seja lícita para qualquer modo, como demonstra a Primeira Parte da *Ética* em seu todo (e a Segunda quando trata do conhecimento intelectual), temos de lembrar ainda que a Segunda Parte da *Ética* esclarece que *nem sempre fazemos isso*.

Considere-se então o modo *fora da ordem total da natureza*. Por exemplo, *imaginemos* um modo — não o estamos levando em conta “*o quanto é em si*”. Todavia, não ver o modo *o quanto é em si* não exige necessariamente, nesse caso, ter que despojá-lo de sua essência atual, implica apenas *não* estarmos percebendo tal modo imaginado a partir de sua essência atual (o conhecimento intelectual faz isso com exclusividade).

6 A causalidade imanente significa, de acordo com a interpretação da Proposição 18 da Primeira parte da *Ética*, a extensão da “imanência de Deus aos seus efeitos, ou seja, faz deles (a saber, da totalidade das coisas) afecções dos atributos divinos”. (OLIVA, 2015, p. 261)

Agora, o ‘quanto’ de “quanto é em si” enuncia a posição de uma entre duas perspectivas. Na perspectiva assumida pela proposição 6 percebemos a substância e os modos, e devemos percebê-los em sua conexão com a ordem total da natureza, em chave ontológica. Observe-se que, neste caso, o modo não é em si com sentido absoluto, já a partir de sua definição; mas de sua pertinência à Natureza Naturada (a ordem as essências), e a vinculação *necessária* desta à Natureza Naturante (a ordem das primeiras causas) faz com que vejamos cada modo efetivo como *necessário*, resgatando *na própria necessidade* de cada um desses modos uma consistência ontológica ao menos análoga à da substância, uma autonomia herdada de sua posição necessária na ordem do real.

Eis, então, o significado último da expressão ‘ser em si’ (*in se est*) entendida em sentido relativo: carregar a necessidade legada por sua pertinência à ordem do real. As concepções de modo não excluem outras formas de alcançá-los que *não* digam respeito a essa *necessidade*, entretanto, dessa última perspectiva, os modos não compreendidos em sua necessidade não são mais objeto da proposição 6.

Com isso, talvez, possamos entender que a seleção contida no ‘quanto’ da proposição 6 exclui apenas os modos *imaginados* como coisas isoladas de todas as outras, mas não os modos efetivos, *alcançados pelo intelecto* e, portanto, vistos em sua vinculação com a ordem do real como um todo. Aceito esse sentido, quando não consideramos um modo “enquanto é em si”, isso não se deve ao fato de tomar os modos como algo sendo em outro, mas, por exemplo, de imaginarmos algum modo como algo que *poderia não ser*, isso é, *independente por completo da ordem do real* que, segundo Espinosa o produziria *necessariamente*. Eis, por fim, o significado de considerar um modo ‘o quanto é em si’: não o isolar da ordem que o produziu e roubar a necessidade que esta ordem lhe empresta.

Passando a limpo: as proposições 6 e 7 da Terceira Parte concernem às

coisas (*todas elas*), e, em particular, aos modos entendidos em sua necessidade ou em sua conexão com a ordem total da natureza. Tais proposições não implicam formas de consideração de cada modo que o percebam como algo independente da ordem total da natureza, ou como algo *contingente*. Nesse último caso, não se percebe o modo ‘enquanto é em si’ segundo um sentido muito particular — sentido que não contradiz nem a definição de modo nem o primeiro axioma da *Ética* — e é essa alternativa que era descartada desde logo pela proposição 6.

Voltemos agora ao ponto. Se alcançamos o modo em sua constituição ontológica, nós o compreendemos como algo que não pode independer da ordem total da natureza. Desse ponto de vista podemos ver, através da necessidade de sua produção, uma perseverança em seu *esse* (na proposição 6) que constitui sua essência atual (na proposição 7). Esse é o segredo que faz Espinosa dizer que o ignorante declina do *esse* e o sábio não o faz, na proposição 42 e em seu escólio, na Quinta Parte da *Ética*.

Agora estamos a um passo de compreender a relação entre isso e o papel que Espinosa atribuía ao sábio e ao ignorante. Para chegarmos a isso cumpre ainda considerar a demonstração da proposição 6, iluminada pelo que estabelecemos acima.

IV

A demonstração da proposição 6 da Terceira Parte diz:

As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada (pelo Corol. da Prop. 25 da parte I),

isto é, (pela Prop. 34 da parte 1), coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem ALGO EM SI (*aliquid in se habet*) pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (pela Prop. 4 desta parte); ao contrário, opõe-se (pela Prop preced.) a tudo que pode tirar-lhe a existência, e por isso, quanto pode e está em suas forças (*quantum potest, & in se est*), esforça-se para perseverar em seu ser (*esse*). Q.E.D.” (ESPINOSA, 2015, EIII P6 D, p. 251. Negritos nossos).

O que nos interessa imediatamente é o recurso às proposições 4 e 5 da Terceira Parte, e a seu vocabulário — sobretudo o recurso ao termo “externas”, para caracterizar um certo tipo de causas. De fato, a proposição 4 possui quase o estatuto de um axioma, não sendo demonstrada a partir de nenhuma outra. Ela estabelece que a destruição de uma coisa só pode ser levada a cabo por causas externas, premissa que permite a redução ao absurdo, na proposição seguinte, da convivência no mesmo sujeito de causas que possam fazer manifestar e destruir sua essência atual. A proposição 5 deixa aberto apenas um ramo da alternativa: na essência atual de uma coisa só cabem as causas que contribuem para a afirmação dessa coisa em seu *esse*, em seu ato de ser. As demais causas são “externas” e devem advir de *outros* sujeitos (*outras coisas reais*).

Isso significa que a destruição de um modo vem necessariamente de fora: é “externa”, mas, na medida em que os modos são coisas nas quais “*os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada*” e “*exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age*”, a exclusão das causas externas não significa que o modo possa ser tomado em si em sentido absoluto, como vimos acima. A formulação de sua essência *exige* a referência tanto aos atributos de Deus quanto aos demais modos que constituem o que há de positivo nessa essência, o que, por sua vez, exatamente, faz tal essência passar ao *esse* e à manifestação. Mas ainda há a causalidade das coisas externas, que podem destruir o modo, suprimindo-o na ordem das existências. Em verdade, as qualificações externa e interna *não têm vínculo* com “ser em si” ou “ser em outro”, “ser concebido por si” e “ser concebido por outro”,

ou ainda, poder ser considerado ‘prescindido de qualquer outra coisa’ ou ‘sem precisão de sua relação com outras coisas’, por dois motivos: 1) todo modo, por definição é em outro e concebido por outro, não permitindo jamais a hipótese de seu isolamento ontológico completo e 2) as causas *internas* (extrapolando a compreensão desse termo, em Espinosa, por oposição ao que ele chama de causas *externas*) *podem* pertencer à essência da coisa sem contradição.

O percurso das proposições 4 a 6 da Terceira Parte ensina a discriminar quais causas podem ser ditas internas e quais devem ser julgadas apenas externas. As primeiras são todas as que contribuem para a afirmação da essência no *esse*, as últimas são as que a suprimiriam da existência. Todavia, o surgimento do vocabulário ‘interna’ e ‘externa’, como vimos, não permite que se postule uma camada *interior* das coisas, caracterizada pela precisão de toda e qualquer referência a outro, um ‘*em si*’ entendido imediatamente como separação do todo. Assim o interno forma algo como um ser em si, no interior de um ser em outro, e um ser a partir de si a partir de um ser a partir de outro: um ser em si em sentido relativo.

Com efeito, a noção de externo e interno permite apenas circunstanciar a compreensão do que vem a ser a autonomia do modo em seu ato de ser e em sua ação. Assim, os modos não podem ser pensados como partes completamente autônomas do real, no sentido em que essa autonomia queira implicar um ponto de vista no qual o modo pareceria uma cidadela isolada, um indivíduo plenamente separado, dentro do território do real. Sua autonomia está toda no poder afirmativo de sua essência, que compreende o poder afirmativo da essência e de suas causas *internas*, num regresso que tem seu ponto de partida na cadeia causal que o produziu desde a substância como primeira causa. Daí o importante recurso, na demonstração da Proposição 6 da Terceira Parte, à proposição 34 da Primeira, que identifica a potência e a essência de Deus — isto é, todas as coisas são e agem exprimindo essa *potência*, a mesma que a demonstração da Proposição 6 invoca como ingrediente da essência da coisa

singular⁷. Todas as causas internas da coisa, todos os elos da cadeia causal eficiente imanente que a produziu, são cúmplices da expressão da potência de Deus e da coisa produzida, todas elas *constituem* o ser e o agir dessa essência e *constituem*, por consequência disso, sua autonomia.

A demonstração da Proposição tira proveito e insinua o verdadeiro caráter da autonomia possível para um modo. Essa autonomia não envolve 1) isolamento com relação a outras coisas, nem 2) alguma forma de interioridade como referência absoluta a si apenas, nem, enfim 3) a possibilidade de prescindir da essência e da ação de outras coisas para a compreensão da ação autônoma da essência de um modo qualquer. Em contrapartida, as proposições 4 a 6 da Terceira Parte excluem da essência de uma coisa determinada tudo o que *suprime seu ato de ser*, e nesse sentido aparecem as coisas *externas*, única região a partir da qual pode ser pensada a origem da destruição e da heteronomia de uma coisa qualquer. As coisas podem ser postas então nos seguintes termos: a substância é definida como algo em si e demonstrada como sendo *causa sui*; os modos são definidos como sendo em outro e claramente ocupam a posição de efeitos posteriores da ação da substância. Portanto modos e substância são coisas em sentido diverso. Mas *há nos modos uma analogia com o em si da substância*, na medida em que se leve em consideração, estritamente, o conjunto de causas que o gerou, ou o conjunto de causas que afirmam o conjunto de causas que o gerou. E, ainda mais, há uma analogia com a *causa sui* se levarmos em consideração a ação das causas internas que o geraram, a saber, a ação das causas internas envolve a afirmação do *esse* do modo; elas, sem exceção, afirmam sua existência tanto quanto a essência da *causa sui* envolvia sua existência. Todavia, diferentemente do que acontece com a substância, há no modo espaço para pensarmos sua heteronomia. Isso porque pode haver causas externas que suprimem sua existência, o que, em absoluto não pode ser o caso com rela-

7 O conceito de essência da coisa singular pode ser empregado para “assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência” (CHAUI, 2016, p.32).

ção à substância. Algumas coisas externas, portanto, têm o poder de suprimir a existência de algum modo e, nesse sentido exprimem a heteronomia desse modo. Mas essa heteronomia não tem origem na alteridade da coisa externa, tem a ver com sua potência para suprimir o ato de ser ou coagir o modo como alguma coisa determinada⁸ — potência que, como vimos, fundava sua *exterioridade*.

Voltemos agora às posições do sábio e do ignorante, e vejamos os ecos dessa noção de autonomia e heteronomia na proposição 42 da Quinta Parte

V

O ignorante do escólio da Proposição 42 veste o hábito da heteronomia, na medida em que é “*agitado pelas causas externas*” — expressão que agora compreendemos melhor. E, como somente as causas externas podem ser origem da supressão de seu ato de ser, compreendemos também por que “*logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser*”. Todavia há uma série de circunstâncias intermediárias que ainda precisam ser explicadas. Em primeiro lugar, o ignorante percebe e vive sua ignorância sem conhecê-la intelectualmente. Daí que nunca possa possuir “*o verdadeiro contentamento do ânimo*” permanecendo “*quase inconsciente de si, de Deus e das coisas*”. Precisamos então explicar melhor como se sobrepõe o ato de perceber, de viver e de conhecer intelectualmente a ignorância, para entendermos tudo o que diz respeito à caracterização do ignorante, segundo o escólio.

8 Seguimos aqui, deliberadamente, o vocabulário da definição 7 da Primeira Parte da *Ética*, que define o livre em termos que passam bem perto da forma em que devemos compreender o objeto da proposição 6 da Terceira Parte.

O plano mais amplo da percepção da ignorância se dá no próprio movimento do ânimo agitado pelas causas externas. O ânimo é expressão da interação entre o modo que o manifesta e o meio circundante, interação que opera dentro da rede de relações externas que Espinosa descreve como *ordo existentiae*, ordem das existências. O estado do ânimo nesse caso não é expressão do estado das coisas que o afetam, mas somente do estado daquele que foi afetado. Tanto o afeto feliz (que é sentido como aumento do poder de ação) quanto o infeliz não vêm acompanhados da garantia de um verdadeiro aumento do poder de ação. Ao contrário, como se trata de coisas externas, podemos supor que aquele que foi por elas afetado passa da ação à coação, conforme as entendia a definição 7 da Primeira Parte da *Ética*:

É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada (ESPINOSA 2015, EI D7, p. 47).

Isso significa que, *realmente*, em *alguns* desses afetos trata-se de uma diminuição no poder de agir porque a coação externa interfere nas ações próprias do modo. Todavia é necessário levar em conta que, se é verdade que toda diminuição do poder de agir vem de causas exteriores não deixa de ser verdade também que algumas causas exteriores permanecem podendo aumentar o poder de ação, porque o princípio inverso não foi demonstrado por Espinosa em lugar algum, e não se segue imediatamente. Isso é: tudo o que discorda da essência atual e tende a suprimir sua passagem ao ato de ser *vem de causas externas a essa essência*, mas nem tudo o que é externo discorda, por isso mesmo, de uma essência atual. Dois seres humanos, por exemplo, são tão próximos em sua essência que é possível pensar um aumento do poder de ação de ambos dada uma aliança entre eles. Algumas causas externas diminuem o poder de ação, outras não, e os maus afetos (o adjetivo mau, aqui, significando apenas a discordância pontual com relação à essência atual em questão) originam-se apenas das primeiras. Assim, a submissão às paixões, quando estas exprimem

maus afetos, vem acompanhada de uma diminuição proporcional no poder de ação. Essa será a experiência do ato de ser coagido, cuja vivência se exprime, em caso extremo, na completa submissão à fortuna — designação da sequência de acontecimentos *impostos* na ordem da existência. A submissão à fortuna não implica o sentimento de diminuição do poder de ação, porque a fortuna pode ser generosa. Todavia, há sempre o risco de que ela seja severa ...

Lembremo-nos que a ordem da existência pode ser imaginada como uma série causal aberta, na qual cada termo da série permite a associação da imagem da contingência, porque, como esclarece o *Tratado da Emenda*, a série da existência é indeterminada em seus extremos para trás e para frente. Como a série de causas que compõe essa ordem é indeterminada *a parte ante e a parte post*, o sentido último da fortuna, se ela é boa ou má, não se determina jamais, ele apenas se extingue *junto com a própria existência externamente considerada*. Mas isso só acontece quando a relação com a existência ela mesma é *externa*, isso é, quando o ânimo é movido pela força das coisas *externas*, no sentido em que compreendemos as causas externas no parágrafo anterior, isto é, as que não condizem com a essência do modo em questão. Ora, não há uma causa primeira ou última do processo, o enredo dessa existência fica em aberto e não pode haver também conhecimento desse processo pela causa ou pela essência atual seja 1) porque as causas externas, consideradas como tais, não mostram sua pertinência à essência atual do modo, e por meio delas um tal modo não poderia conhecer sua própria essência atual, ou 2) porque as causas externas, enquanto tais, não mostram sua própria essência na medida em que o ânimo não se refere a seu estado atual (tais imagens das coisas externas referem-se apenas à imagem mais fundamental de *nosso estado* diante da operação da coisa externa). Como resultado disso, o ignorante, partindo do princípio de que ele irá perceber as coisas apenas pela perspectiva externa oferecida pela ordem das existências, vive “*quase inconsciente de si, de Deus e das coisas*”. (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579)

A experiência da sabedoria se desenvolve em outra chave. O ânimo é movido por suas causas *internas*, isso é, por sua própria força, porque a afirmação de uma causa interna não é diferente da afirmação da essência atual do modo ela mesma. E, porque as causas internas constituem o modo e o ânimo, o ânimo assim disposto é expressão necessária da essência atual do modo segundo sua própria natureza. A rigor, agora se trata de agir, no sentido em que a noção de liberdade contida na definição 7 da Primeira Parte permitia que se concebesse a ação para um modo. Assim, ao mesmo tempo, tais causas internas permitem a transparência da manifestação da essência do agente e das coisas, o que surge como percepção da *necessidade* do acontecimento — tal visão pela essência e tal reconhecimento da necessidade caracterizam o conhecimento intelectual de Deus, das coisas e de si mesmo. Ora, como as causas internas não podem suprimir o *esse* do agente, por definição, as condições impostas pela Proposição 7 da Terceira Parte, que analisávamos acima, verificam-se, e tal agente é visto perseverando em seu *esse* e “*côncio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo*” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579).

Observe-se agora o desnível que Espinosa está propondo entre o sábio e o ignorante (ou entre o homem feliz, o virtuoso e o vulgo submetido ao domínio dos maus afetos, expressões até aqui perfeitamente coincidentes). Trata-se de uma mudança de perspectiva, expressa por uma mudança de gênero de conhecimento, acompanhada de uma série de diferenças no próprio sábio, assim como no mundo com o qual ele interage. Isto é: o mundo do homem feliz é diferente, porque integrado na ordem total da natureza e carregado de uma necessidade que confirma a existência e a essência do sábio, assim como a do próprio mundo no qual ele vive. A tristeza e a ignorância, por outro lado, são necessariamente idiosincrasias, e, para si mesmas, aparecem como um campo de contingência acompanhado de um conjunto de reações do ânimo que não permitem a ciência de si e das coisas.

Agora então cabe repor nossas questões centrais, sob os seguintes termos: é lícito supor um mesmo sujeito ora na sabedoria, ora na ignorância? A resposta correta parece ser não.

Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p.579).

Não, pelo menos, no seguinte sentido: o sábio é pela sua ação, sua atitude e sua posição no mundo confirmam sua ação de tal forma que o sábio “é”, e o ignorante, baixo-relevo disso, falta em ser porque opera sem ação, e nele também sua atitude, sua posição no mundo e sua trajetória existencial negam seu *esse*. Mas então o segredo final da *Ética* seria no final de todas as contas, no epílogo de todas as demonstrações, justamente a costura que foi tramada entre uma ontologia da ação como *esse* e uma ética que faz coincidir virtude e da felicidade? O grande segredo seria o da convergência entre ação, felicidade e virtude, substituindo uma ética da deliberação e do merecimento? Parece ser esse o sentido da derradeira proposição da *Ética*.

THE LAST PROPOSITION OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: The last proposition of Spinoza's *Ethics* implies the comprehension of all previous moments of the book, in such a way that we could determine the convergence of the concepts of action, happiness and virtue, as they were established by Spinoza. So, we must exhaustively analyze the proposition 42 of *Ethics* v, its demonstration and scholium, showing the differences between the situation of the sage and the ignorant as related to their *conatus* and their respective action capabilities.

KEYWORDS: Action; virtue; happiness; freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1: Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 - Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras
- _____. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOZA, B. (1979). *Ética*. Coleção Os Pensadores. Tradução Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural
- _____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP
- OLIVA, L. C. G. (2015). *Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa*. *Discurso*, nº 45/2, pp. 249-72.

O CONCEITO DE BEATITUDE EM FICHTE E ESPINOSA:
IMPLICAÇÕES MORAIS E POLÍTICAS DO IDEALISMO
E DO DOGMATISMO

Lucas Damián Scarfia¹

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lucasdamianscarfia@gmail.com

RESUMO: Neste artigo procuro expor a forma pela qual aparece o conceito de beatitude (*Seligkeit-beatitudo*) no pensamento de Fichte e de Espinosa. Tendo isso em vista, ressalto a importância de considerar os fundamentos metafísicos dos seus sistemas filosóficos para poder compreender suas implicações práticas – em particular as morais e políticas – a respeito do sentido que aquele conceito adota. Assim, pretendo analisar a metafísica fichteana do ansiar (*Sehnen*) como base da sua concepção da beatitude em um sentido moral, ao mesmo tempo que buscarei, em um sentido filosófico-histórico, confrontar essa perspectiva com a ideia espinosana de uma *beatitudo*, que, deixando de lado a moralidade, uma vez que para ele a política assume um papel primário na existência humana, de um ponto de vista fichteano só poderia ser considerada como irracional e dogmática. O confronto entre ambos os pensadores pretende favorecer a compreensão tanto de suas posições sobre o tema como dos seus sistemas filosóficos *per se*.

PALAVRAS-CHAVE: Fichte; Espinosa; beatitude; idealismo; dogmatismo.

1 Bolsista Fapesp (processo 2022/03084-0)

INTRODUÇÃO

Este trabalho combina os aspectos metafísicos, morais e políticos do pensamento de Espinosa e de Fichte. Trata-se de estudá-los segundo a forma como concebem o conceito de beatitude (*beatitudo-Seligkeit*). A base será a filosofia fichteana, como exibida em *Apellation an das Publikum* (*AP*) (1799) e na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795)², para daí realizarmos uma leitura que contraste tal posição com relação ao que Espinosa expõe na *Ética demonstrada em ordem geométrica* (*E*) (1661-1674), e com relação ao seu pensamento político no *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*) (1670) e no *Tractatus Politicus* (*TP*) (1675-1677). Embora Fichte não se refira explicitamente a Espinosa³ nos textos analisados, a exegese que contrasta os filósofos favorece a compreensão das ideias de cada um deles acerca do conceito mencionado e, de maneira geral, explicita a crítica fichteana ao pensamento espinosano como dogmático e contrário ao idealismo.

Fichte escreve e publica *AP* no cenário da acusação de ateísmo que sofreu por parte das autoridades do Principado da Saxônia. Espinosa sofreu uma denúncia semelhante. Porém, um dos objetivos do trabalho é mostrar que as denúncias se referem a bases e escopos filosóficos diferentes. No caso de Espinosa, ele é denunciado a partir de sua crítica ao deus teísta. Quanto a Fichte, suas ideias têm maior radicalidade, já que questionam a estrutura transcendente do princípio divino – seja Deus, a substância ou a natureza. Esta considera-

2 Também levaremos em conta: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (*BB*) (1793); *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*BG*) (1794); *Über die Würde des Menschen* (*WM*); *Erste und Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre* (*EE-ZE*) (1796-1797); *Grundlage des Naturrechts* (*GNR*) (1796-1797); *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (*VS*) (1799). Quanto às edições em português utilizadas nas citações e referências para as obras de Fichte e de Espinosa, eu coloco a paginação depois de uma barra (/). Quando não há edição em língua portuguesa, a tradução é minha.

3 Eu, não-eu, e sua mútua relação, são os princípios do seu sistema filosófico. Cf. FICHTE, 1965, I/2, pp. 255-82; 202 I, pp. 37-67.

ção metafísica tem consequências práticas que levam a uma forma determinada de compreender a existência humana e o que é a beatitude. Tratar-se-ia de uma forma idealista, no caso de Fichte, e de uma forma dogmática no caso de Espinosa - segundo a consideração do próprio Fichte (cf. FICHTE, 1965, I/2, pp. 262-3; 2021, p.46, p.280, pp.64-5, p.392, p.193; 1970, I/4, p. 264).⁴

Ora, para entender o que Fichte exhibe naquele escrito, é preciso descobrir a metafísica que fundamenta suas ideias morais e políticas. Então o trabalho esboça a seguinte hipótese: essas ideias têm por fundamento a metafísica do ansiar (*Sehnen*) segundo descrita na GWL. Portanto, propomos que a caracterização fichteana da beatitude implica considerar o sentido prático-moral do seu idealismo filosófico. A partir disso se justifica sua consideração acerca da preeminência da prática sobre a teoria; o elogio da vida racional sobre a vida sensorial; a primazia da moral sobre a política como forma de vida da humanidade; e a importância de levar adiante uma existência idealista e não dogmática para atingir a beatitude.

A segunda aresta da hipótese é que semelhante apresentação se opõe - por sua fundamentação metafísica e por suas implicações práticas - ao modo como Espinosa concebe a noção de *beatitudo* (o que não é de estranhar a partir da crítica fichteana ao sistema espinosista como dogmático). Assim se expressa a distinção entre o sentido transcendente da filosofia de Espinosa e o sentido transcendental da filosofia de Fichte. Na sequência apontamos esquematicamente os pontos de confronto: i) implicação moral: para Fichte, a moral é o fundamento da existência subjetiva e intersubjetiva; pelo contrário, Espinosa negligencia o lugar da moral na vida humana; II) implicação política: para Fichte, a moral se ergue por cima da política como forma própria - desde que racional - de convivência intersubjetiva e a instituição Estado desaparece do centro da organização das relações humanas; pelo contrário, desde o realismo político espinosista, são as relações políticas a base da intersubjetividade e o

4 Por sua parte, Zöller realça que também em *SSL* Fichte adota essa ideia (Cf. ZÖLLER, 2018, p. 282).

Estado ocupa o núcleo da vida dos homens – o que, do ponto de vista de Fichte, impossibilita o aperfeiçoamento humano na consecução da beatitude.

A partir disso demarcamos os itens do trabalho: (1.) Vamos expor a metafísica do *Sehnen* na *GWL* e sua aparição em *AP*, como fundamento do conceito de beatitude, ao mesmo tempo que antecipamos sua oposição a respeito da filosofia espinosana. (2.) Vamos exibir a compreensão espinosista da *beatitudo* com base em sua metafísica, também para determinar suas implicações práticas – e reforçar o sentido contrário ao idealismo fichteano. Por último, uma Conclusão que visa enfatizar a importância de uma compreensão idealista da subjetividade e da intersubjetividade em prol de uma existência humana beata.

I. A BEATITUDE FICHTEANA

Podemos começar evidenciando a conexão entre *AP* e *GWL* a partir de uma passagem daquela. Escreve Fichte:

[m]uitas vezes, no meio dos negócios [...] da vida, a todo homem que não seja [...] ignóbil, não pode mais que apertar seu peito e sair dele um gemido de que não é possível que essa vida seja seu verdadeiro destino [...]. Este ansiar por algo superior [...] assiste inextinguivelmente na alma do homem. E de forma igualmente inextinguível ressoa nele a voz de que algo é um dever (*Pflicht*) (FICHTE 1977, I/5, p. 424).

Fichte estabelece assim um vínculo inextricável entre sua metafísica e sua filosofia prática-moral – já que aqui se trata do dever como *motto* da existência. Na *GWL* ele sustenta, num nível metafísico, que o ansiar é a atividade do Eu como princípio filosófico para pensar a existência do sujeito e o define como: “um impulso para algo completamente desconhecido, que se manifesta meramente por [...] um *vazio* que busca satisfação e não indica onde” (FICHTE 1965, I/2, p. 431; 2021, p.237). Assim, para Fichte, a dinâmica do anseio implica um movimento de constante retorno. Ele escreve no final da *GWL*: “[a] harmonia existe, e surge um sentimento de [...] contentamento (*Zufriedenheit*) [...]

(que, no entanto, dura só um momento, devido ao anseio que necessariamente retorna)” (FICHTE, 1965, I/2, pp. 450-1; 2021, p. 261). Daqui se deduz o inacabamento da ação moral que procura o cumprimento do dever, e sua implicação com respeito ao que é a beatitude para Fichte e qual é o caminho a seguir na sua consecução.

Mas antes de analisá-lo, cabe-nos descrever essa metafísica do ansiar: Fichte a apresenta no sétimo teorema (#10) da *GWL*. Porém, para sua adequada compreensão, é necessário explicar a noção de tendência ou esforço (*Streben*) e o conceito de impulso (*Trieb*) como explicitados no segundo e no quarto teorema (#5) e (#7). Fichte chama tendência ou esforço ao caráter da subjetividade como princípio absoluto – o Eu absoluto. Segundo ele, o sujeito não pode deixar de tender à superação do travo (*Anstoß*) que a realidade lhe impõe por estar situado no mundo da finitude. Isto implica a procura de si próprio como unidade que engloba toda oposição – não-eu.⁵ Entretanto, como a tendência só pode tender, ela não pode realizar-se totalmente. Assim, a tendência subjetiva para o infinito não pode produzir a realidade apenas a partir de si. Porém, por ser um movimento contínuo na busca desse *telos*, pode superá-la como impulso para sua constante modificação:

[o] esforço visa à causalidade [...], esta causalidade não pode ser posta como se dirigindo ao não-eu; porque então seria posta uma atividade

5 A questão da relação entre idealista e dogmático permanece irresoluta no pensamento de Fichte. Às vezes, parece que não tem vínculo possível e outras - incluso em *AP* (cf. FICHTE, 1977, I/5, p.431) -, parece que pensa que o idealista pode exortar e acordar no outro a moralidade. Em ocasiões isto se apresenta através da forma em que Fichte entende a educação e a cultura (cf. FICHTE, 1966, I/3, p.33; pp. 40-1 / 2017, p. 28; p. 40 e cf. FICHTE, 1966, I/3, p. 381; 2012, p. 99). Ora, quando nas *BB* explicita o sentido da cultura no processo de moralização, sustenta que se trata de um exercício do sujeito para si, não de uma comunicação educativa externa (cf. FICHTE, 1964, I/1, p. 44). Por sua vez, critica o sentido de uma cultura transmitida politicamente desde o Estado (FICHTE, 1964, I/1, p. 282 e ss.). Entretanto, também nesse texto Fichte sustenta que o sujeito moral tem que ajudar o egoísta na procura da racionalidade (cf. FICHTE, 1964, I/1, p. 223).

real efetivamente, e não um esforço. Ela só poderia, então, regressar a si própria. Mas um esforço que se produz a si próprio [...] denomina-se um impulso (*Trieb*) [...]. O impulso que se dirige para fora [...] torna-se [...] um impulso para «modificar» [...] a realidade já dada (FICHTE, 1965, I/2, p.417, p. 434; 2021, p. 222, p. 241).

No cenário de um idealismo do finito⁶ no qual não há lugar para uma síntese final entre idealidade e realidade, Fichte mostra como esta última impõe um limite constante à projeção ideal do Eu como atividade que tende a preencher o infinito. Assim, ele explica que é a partir do impulso que o Eu pode determinar a si a produção de uma realidade fora de si. Mas para não cair numa contradição ao afirmar que o Eu pode se desenvolver de forma absoluta sobre o mundo, assinala que essa atividade do Eu não pode realizar um objeto determinado. Esta atividade é o “ansiar”: “‘esta’ determinação pelo impulso é o que é sentido como um ‘anseio’. O anseio não se dirige [...] à produção da matéria, mas à modificação da mesma” (cf. FICHTE, 1965, I/2, p. 434; 2021, p. 241).

Então, Fichte expressa a oscilação deste Eu entre a projeção de um objeto ideal e a realidade que se mostra diferente. Ora, na medida em que o objeto ansiado é algo diferente da realidade, ambos - idealidade e realidade; objeto do ansiar e objeto real - são conciliados, o quanto possível, em sua reciprocidade (*Wechselbestimmung*) através do anseio. Mas surge a pergunta: que tipo de sentimento o sujeito experimenta a partir dessa síntese? Fichte nomeia de sentimento de satisfação (*Befriedigung*) aquele ao qual o ansiar deve conduzir (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.447; 2021, p.257). De fato, o impulso tornado ação que se dirige para a realidade, uma vez satisfeito, dá origem a um sentimento de aprovação (*Beifall*), mas que implica a desaprovação (*Misfallen*) de algo outro, que foi objeto de um ansiar anterior. Assim, a respeito da posição real do objeto, que é projetado de modo ideal no ansiar, dá-se uma determinação perene para o infinito. O sujeito experimenta uma aprovação e desaprovação constante e

6 Fichte liga os pares dogmatismo-eudaimonismo e idealismo transcendental-moralismo (cf. FICHTE, 1977, I/5, p.435; cf. FICHTE, 1979, II/5, p.103).

simultânea. No entanto, a falta de satisfação absoluta não implica que o movimento do ansiar seja um movimento apenas de perda. Em cada ação o sujeito ganha e perde-se a si próprio e ao mundo. Nisto reside o verdadeiro e único progresso possível para ele. Daí que podemos considerar o idealismo fichteano como um idealismo prático-moral. Com efeito, ele sublinha: “[o] ansiar é o veículo de todas as leis práticas” (FICHTE, 1965, I/2, p.432 / 2021, p.238). E também:

[...] toda a lei «teorética» se funda sobre uma “prática”, e dado que bem pode haver uma só lei prática, sobre uma e a mesma lei [...]. Resulta daí a liberdade absoluta da reflexão e da abstração, também no aspecto teórico, e a possibilidade de dirigir a atenção “segundo a obrigação (*pflichtmäßig*)”, sobre algo, e desviá-la de outra coisa, possibilidade sem a qual nenhuma moral é possível. O fatalismo, que se funda em que o nosso agir e querer é dependente do sistema das nossas representações, é destruído no seu fundamento, ao ser aqui mostrado que é o sistema das nossas representações que por sua vez depende do nosso impulso (*Trieb*) (FICHTE, 1965, I/2, p.424; 2021, p.229).⁷

Agora trata-se de compreender este sentido prático-moral de sua filosofia segundo sua configuração em *AP*, em particular com relação à beatitude, que define como: “absoluta autossuficiência da razão [e] total libertação de toda dependência” (FICHTE, 1977, I/5, p. 426). Para Fichte – já aqui estabelecendo um contraste com o sistema espinosista – não é possível alcançar este princípio mediante um conhecimento especulativo. Por sua vez, esse princípio não tem um estatuto ontológico constitutivo, mas prático e regulatório. A razão, no seu sentido teórico, pode especular sem limite. No entanto, ele apresenta

7 Vale ressaltar que fatalismo = dogmatismo. Ele escreve – referindo-se a Espinosa –: “todo dogmático consequente é necessariamente fatalista” (FICHTE, 1970, I/4, p.192). E cf. FICHTE, 1978, IV/2, pp.20-1; cf. FICHTE, 1965, I/2, p.424; 2021, p.229.

um princípio prático que não apenas favorece o desenvolvimento do pensamento, como também regula a ação do sujeito – em outras palavras, sua forma de existir – de modo beato. Este princípio é a consciência moral (*Gewissen*) ou o dever (*Pflicht*). Então, o dever é outra forma de falar acerca do ansiar como motor da vida humana racional. Diz em *AP*:

o fim de toda nossa existência e de toda nossa ação, um fim que não poderá alcançar-se [...], que o ser racional se torne [...] livre [...] de tudo o que não seja a razão [...]. [E]ste destino é o qual se nos anuncia por meio daquele ansiar que nenhum bem finito pode satisfazer. Esse fim é o que temos [...] o dever de nos propor (FICHTE, 1977, I/5, p.426).

Ora, mesmo quando essa descrição do próprio do humano como ser racional pareça sumir para o sujeito em um estágio de total insatisfação, Fichte sublinha que é esse ansiar, esse dever, que se ergue como o caminho para uma existência beata. Ainda mais: esse roteiro é já a beatitude. Ela não é um gozo sensível. De fato, não há objeto finito que satisfaça o ansiar ou que seja o foco de uma ação pelo dever. A ação à qual o dever convoca é a ação pelo dever mesmo: “[e]u quero minha «beatitude» não como um estado de gozo [...], mas porque [...] é o que um ser racional há de merecer [...]. Como meio único e infalível da «beatitude», minha consciência moral mostra-me o cumprimento do dever” (FICHTE, 1977, I/5, pp. 426-7).⁸ Por sua vez, é importante

8 Fichte demonstra isto a partir da dialética de *Wechselbestimmung*. Também em *EE* encontra-se esta argumentação a partir do exercício abstrato da consciência que só encontra o Eu como fundamento da realidade e de si mesma. Este proceder argumentativo refuta a possibilidade de referir-se à coisa-em-si – a substância espinosana – como fundamento do sujeito e da natureza (cf. FICHTE, 1970, I/4, pp.36-8). Em *AP* refere-se à explicação da *EE*: “eu disse que eles não conseguem explicar o que tentam explicar e que [...] o que fazem é formular palavras vazias e incompreensíveis [...]. Mas demonstrar-lhes isto é bastante difícil porque a essa altura da especulação, na qual é claro que o que dizem não tem sentido, a maior parte deles já não entende nada” (FICHTE, 1977, I/5, p.445). Na *GWL* – referindo-se explicitamente ao sistema de Espinosa –, afirma: “[s]eu sistema é inteiramente consequente, e irrefutável, porque ele se situa no seu campo, no qual a razão não mais o pode seguir; mas o seu sistema é infundado” (FICHTE, 1965, I/2, p.263; 2021, p.46).

salientar que a moral fichteana não é um pensamento formal sem conteúdo. De fato, em *AP* Fichte ressalta que não há querer que não esteja dirigido para um fim concreto (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 429) e assevera que o que existe para o sujeito apenas existe a partir do anseio moral (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 435). O dever não implica a dissolução da existência real do sujeito. Ao contrário, o sujeito que age conforme ao dever é consciente de sua finitude e da concretude de todas suas ações, só que ele não fica perdido na sensibilidade: num processo de constante avanço, supera a realidade mundana e se aperfeiçoa na procura de um mundo suprassensível (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 425). Essa existência, embora nunca acabada, é já a existência beata.

Nesse contexto aparece a pergunta: que ação implica o cumprimento do dever em cada caso? Fichte responde com seu idealismo moral-transcendental. Ao contrário do dogmatismo espinosista, segundo o qual o sujeito age por necessidade de natureza – hipostasiando o princípio da subjetividade segundo uma lógica transcendente oposta ao imanentismo fichteano (cf. IVALDO, 1992, pp. 67-8) –, ele afirma que só “a voz imperativa [...] de nossa consciência moral [...] em cada situação da vida [...] nos responde qual é o nosso dever” (FICHTE, 1977, I/5, p. 426). Para Fichte o caso particular é sempre universal. A realidade é sempre idealidade. Apenas para a consciência comum (*gemeinen Bewußtsein*) há um “mundo tal como é” que determina a ação do homem no seu “ser como ele é”.

O outro lado da questão a respeito da consciência do sujeito, de qual é

Acerca do tema, Solé sublinha que para Fichte, na confrontação com Espinosa, o Eu como princípio sistemático é deduzido transcendentalmente, à diferença do sentido arbitrário – transcendente – da afirmação da substância como princípio do sistema espinosano (cf. SOLÉ, 2017, p. 159 e também cf. JANKE, 1970, p. 145. Por outro lado, vale apontar o artigo de Solé como confronto com o nosso, já que ele pretende ligar Fichte e Espinosa (cf. SOLÉ, 2017, pp. 159-163). Por sua vez, Rivera de Rosales sublinha a diferença entre Fichte e Espinosa explicitando as qualificações de idealista e dogmático ao mesmo tempo que aponta a diferença entre um pensamento transcendental e um transcendente (cf. RIVERA DE ROSALES, 2008, p. 139. Nota 13 e p.144. Nota 42). Por último, cf. SERRANO, 2011, p. 9.

a ação conforme ao dever em prol da sua beatitude, tem a ver com a consciência daquele mundo suprassensível da moralidade. Fichte argumenta que semelhante compreensão se dá por si mesma. Ele escreve: “eu sei imediatamente [...], [s]e me impõe com uma fé (*Glauben*) inamovível [...] que existe uma ordem imutável, conforme à qual necessariamente a forma moral de querer e pensar leva à ‘beatitude’” (FICHTE, 1977, I/5, p. 427). Mas aqui surge a pergunta: o que acontece com aquele sujeito que não sente essa fé? Qual é a relação intersubjetiva que se pode estabelecer entre quem age conforme ao dever e quem não? Ou, nos termos de *EE* e *ZE*, que tipo de vínculo se estabelece entre idealista e dogmático - tanto em um sentido moral como político? Mais uma vez Fichte pretende resolver o problema por princípio, quando argumenta que ainda que o sujeito não aja segundo sua inextricável moralidade, o dever não deixa de exortá-lo à ação nesse sentido. Ele diz: “ainda quando eu não fosse consciente desse alto destino e ainda menos trabalhasse para alcançá-lo, continuaria em pé a exigência de reconhecê-lo e é essa exigência que continua me dando vida” (FICHTE, 1977, I/5, p.430). Para além da atitude do dogmático, o idealista continuaria agindo de forma moral em prol da beatitude própria que, em um nível fundamental, implica também a beatitude do outro.⁹

Podemos agora colocar a questão da beatitude desde a perspectiva política no pensamento fichteano. Em uma passagem de *AP*, pensando no idealista, escreve:

há apenas um desejo (*Wunsch*) que eleve seu peito e coloque entusiasmo na sua vida, a “beatitude” de todos os seres racionais [...]. A sua intenção se dirige sempre «ao eterno», que nunca aparece, mas que, conforme à infalível confirmação do seu interior [...], se alcançará [...]. [E] assim se difunde uma alegria inamovível sobre toda a existência (FICHTE, 1977, I/5, p.431).

9 Diz na *WM*: “[m]esmo sem conhecer meu sistema é impossível considerá[-lo] como espinosista [...]. A unidade do espírito puro é para mim um «ideal inatingível»; fim último que jamais se realiza” (FICHTE, 1965, I/2, p.89; 1999b, p.149).

Então: quais são as consequências políticas do idealismo fichteano em seu caráter moral, como procura da beatitude de *todos* os seres racionais? É a ordem política que tem que organizar essa busca? Ou ela se subsume à moral? Pode-se ainda falar da relação política entre os homens?

A beatitude como “absoluta autosuficiência da razão [e] total liberação de toda dependência” se deduz da metafísica fichteano, na qual os termos do Eu e do não-eu - ou natureza -, se relacionam a partir de sua determinação recíproca. Ora, embora trate-se de um movimento bidirecional, o sentido metafísico e o valor prático da realidade apenas se dão mediante a racionalização e moralização subjetiva dela. Em outras palavras, a beatitude implica a consciência de que o sensível apenas é um meio para o aperfeiçoamento do sujeito e não o objeto do seu ansiar. O ansiar – caso seja um sujeito racional, idealista –, é só o ansiar da liberdade absoluta com respeito à sensibilidade, melhor dizendo, é um anseio que só tem a ver com o cumprimento do dever pelo dever. Um pretenso anseio do sensível é irracional, é só capricho e egoísmo. Ele diz:

Ao cumprir com o dever porque é o nosso dever, elevamo-nos acima de todos os [...] fins sensíveis [...]. Mediante [tal] disposição [...] abre-se a nós um mundo novo. Sem ela [...] aquilo que anseie não pode endereçar-se senão ao gozo sensível [e ao] capricho de cada qual [...]. Mediante essa disposição [...] cobramos uma existência superior que é independente da natureza e que está fundada apenas em nós” (FICHTE, 1977, I/5, p.425).

Desta maneira Fichte liga natureza – realidade ou mundo –, gozo sensível e egoísmo. Ou seja, a racionalidade-moralidade implica a consideração da humanidade inteira em cada ação que o sujeito leva adiante no mundo. Ainda mais: implica a procura da beatitude de todos os seres racionais. Vemos aqui, de forma antecipada, o contraste com relação ao pensamento espinosano sobre a *beatitudo* em um sentido duplo. Por um lado, para Fichte trata-se de uma beatitude universal fundamentada de maneira apriorística. Não é que, como um efeito, resulta de maior conveniência para o homem procurar a bea-

titude de outro homem. Não se trata de reproduzir a existência natural de cada um a partir do comércio intersubjetivo baseado no temor – ou de que o medo de que a própria vida material e as propriedades objetivas sejam ofendidas levaria à união em uma comunidade política que abriria o espaço para a felicidade de todos. Por outro lado, a beatitude tampouco é atingir um conhecimento metafísico que implique que o sujeito se saiba a si mesmo conformando uma totalidade com a natureza (da qual só poderia dar conta, em um sentido teórico como prático, como exterioridade).¹⁰ A beatitude fichteana é a superação racional-moral – e, portanto, não apenas subjetiva mas intersubjetiva – do sensível. Intersubjetiva, de fato, por abarcar universalmente a humanidade. Afirma Fichte:

eu quero minha beatitude não como um estado de gozo [...] mas porque [...] é aquilo que um ser racional merece [...]. Como [seu] meio [...], minha consciência moral mostra o cumprimento do dever [...]. Impõe-se a mim [...] que existe uma [...] ordem [...] que conta com a moralidade de todos e que mediante essa moralidade se dirige à beatitude de todos (FICHTE, 1977, I/5, pp. 426-7).

Assim, no seu sistema, a moralidade é um fator de igualação das relações humanas. Minha felicidade implica a felicidade de todos e a felicidade de todos implica a minha. Nenhum sujeito – nem instituição – pode governar sobre a beatitude do outro. Trata-se apenas de um governo sobre si próprio. Mas a partir desta auto-fundamentação de caráter racional-moral é que se desenvolve, de maneira imediata, uma ação que leva em conta a existência do outro sujeito – ao contrário do egoísmo. Este panorama leva à necessidade de repensar o lugar da política na vida intersubjetiva, pois aquela seria acessória e contraproducente ao desenvolvimento moral da humanidade se for apenas o dever-anseio o que dirige a ação.

10 Na *E*, os termos salvação e *beatitudo* são homólogos. Cf. ESPINOSA, 2021, E V P 36, esc., p. 569. Para uma leitura que assinala o local da afetividade mais do que da intelectualidade como concebida por Espinosa nesse contexto, cf. CHAUI, 2011, pp. 94-6.

Para aprofundarmos-nos na perspectiva fichteana nos textos analisados podemos não só mostrar sua discordância com relação a Espinosa, mas também realçar uma contradição interna aos textos, contrastando-os com *GNR* – na qual Fichte sustenta que o direito fundamenta a moral, e a comunidade política é o contexto próprio para o desenvolvimento da existência humana (cf. JAMES, 2011, p. 14; cf. HEIMSOETH, 1931, p. 227; cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1995, p. 143). Embora este artigo não seja a ocasião para explicitar *in extenso* a questão, vale dizer que é possível conectar a posição filosófico-política de *AP* com seu pensamento nas *BB* – obra que Fichte coloca em disputa com *GNR* (cf. FICHTE, 1981, I/6, pp.73-4). O que vale enfatizar é que tanto nas *BB* (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.221, p. 237) como em *AP*, ele pensa que a moralidade, como fundamento originário da existência subjetiva, não só se ergue acima da política como modo de pensar a vida humana (cf. CALVET DE MAGALHÃES, 2017, p. 85), mas que implica a necessidade de colocar constantemente o Estado em xeque e até mesmo buscar sua extinção - tal como já havia apontado em *BG*: “[o] Estado [...] visa a sua própria aniquilação: o fim de todo governo é tornar supérfluo o governo” (FICHTE, 1966, I/3, p.37; 1999, p. 36). Pergunta Fichte em *BB*: “acaso a imutabilidade de qualquer constituição não entra de alguma maneira em conflito com o destino da humanidade estabelecido pela lei moral?” (FICHTE, 1964, I/1, p.240). Por sua vez, aqui - como em *AP* - sublinha que o mundo sensível não tem como fundamentar a projeção ideal subjetiva nem o desenvolvimento prático de sua existência. Escreve: “quem diz para vocês procurarem nossas ideias no mundo real?’ Têm que ver tudo?” (FICHTE, 1964, I/1, p.237). Então, ele mesmo seria contrário a esta lei moral da constante transformação e aperfeiçoamento do sujeito e nos seus laços com os outros, visto que a natureza do Estado é resolver disputas sensíveis baseadas no medo entre os membros da comunidade política a respeito da violação de sua propriedade objetual – segundo Fichte argumenta em *GNR* (cf. FICHTE, 1966, I/3, pp. 416-8; 2012, pp.152-6) –, ou seja, reproduzir o *status quo* sem que as relações intersubjetivas mudem sobremaneira (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.228).

A partir do demonstrado, resulta evidente que, segundo Fichte, a beatitude não é uma questão teórica – não tem a ver com o conhecimento do sujeito

do sensível nem de outra instância; e não é uma questão política – já que as relações políticas são relações dogmáticas baseadas na sensibilidade e não na racionalidade. A beatitude é uma tarefa apenas moral. É uma projeção regulatória e não uma dedução a partir de um princípio ontológico constitutivo – o qual garantiria a possibilidade da beatitude ser alcançada. Embora inalcançável, ou melhor, pelo fato de não poder ser alcançada, é que o sujeito pode, a cada momento que age moralmente, atingi-la na medida de seu constante afastamento. É só neste sentido que a ação pelo dever tem garantida sua vitória. Fichte diz: “no mundo sensível [...] o resultado depende de ‘que’ é o que sucede, e no [mundo moral] de ‘com que atitude e intenção sucede’” (FICHTE, 1977, I/5, p.427). O que ganha sentido se considerarmos, em acordo com sua metafísica, que o mundo não tem sentido nem valor para o sujeito além daquele que ele põe. Por esse motivo: “ele [o sujeito moral] não ama o mundo, mas o honra por causa da sua consciência moral” (FICHTE, 1977, I/5, p.431). E: “por pouco valor que a vida tenha por si, é santa pelo dever” (FICHTE, 1977, I/5, p.425). Assim, a garantia no resultado da ação moral é a consciência de estar sempre ganhando e perdendo ao mesmo tempo. Essa é a única e maior beatitude à qual o sujeito acessa.

2. A BEATITUDO ESPINOSANA

Visando delimitar esta seção do trabalho e considerando que se trata de expor as diretrizes da metafísica e da filosofia prática – particularmente política – de Espinosa, como contraponto ao pensamento moral fichteano – enquanto segundo aspecto da nossa hipótese –, vale lembrar o especificado na Introdução como itens relevantes da filosofia de Fichte a respeito da beatitude. Estes são: a) a preeminência da prática sobre a teoria; b) o elogio da vida racional sobre a vida sensorial; c) a primazia da moral sobre a política como forma de vida humana; e, como conclusão, d) a importância de uma existência idealista e não dogmática em prol da beatitude da humanidade toda.

Com relação ao item a) se Fichte assinala a centralidade da atividade prá-

tica-moral com vistas ao desenvolvimento de uma existência beata, Espinosa se refere a uma ação, se assim podemos chamá-la, de tipo teórico-cognoscitiva. Trata-se do terceiro gênero de conhecimento que descreve na quinta parte da *E* como via de acesso à *beatitudo*.¹¹ Alguns comentaristas pretendem ressaltar que esta questão teórica implica uma atitude prática a respeito da vida do homem. No entanto, aqui coincidimos com Peña, que ressalta que, para Espinosa: “a salvação se obtém, em definitivo, pelo conhecimento” (PEÑA, 2004, p. 285. Nota)¹² – o que não é de estranhar se considerarmos que, num nível ontológico, Espinosa concebe que a potência e a essência da mente humana se definem pelo conhecimento (cf. ESPINOSA, 2021, E V P20, esc., p. 549, E V P36, esc., p. 569).

No Apêndice da quarta parte da *E*, ele antecipou o tópico que desenvolve a partir da proposição 25 da parte seguinte – na qual descreve o terceiro gênero de conhecimento como virtude suprema –, quando diz: “a *beatitudo* não é outra coisa senão o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de deus” (ESPINOSA, 2021, E IV, Ap., cap. IV, p. 495). Já na última parte, sustenta: “[q]uanto mais cada um prepondera neste gênero [o terceiro] de conhecimento [...], tanto mais é feliz (*beatior*)” (ESPINOSA, 2021, E V P31, esc., p. 563). Por sua vez, também incorpora o conceito de amor como termo que se concatena nesta ligação entre conhecimento e *beatitudo* e escreve: “do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o Amor intelectual de Deus (*Amor Dei intellectualis*)” (ESPINOSA, 2021, E V P32, cor., p. 563). E mais à frente: “entendemos em que consiste nossa (*beatitudo*) [...]: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens” (ESPINOSA, 2021, E V P36, esc., p. 569). Finalmente, na última proposição, exhibe a ligação causal entre os termos segundo a qual o conhecimento do terceiro gênero leva ao *amor dei intellectualis*, que leva à *beatitudo*: “[a] *beatitudo* consiste no Amor

11 Para uma visão de conjunto sobre esta dedução, cf. PAULA, 2009, pp. 275 e ss.

12 Ver nota 9. Neste sentido diz na *EE*: “[n]enhum desses sistemas pode refutar diretamente ao oposto, já que a discussão entre eles é uma discussão sobre o primeiro princípio” (FICHTE, 1970, I/4, 191).

a Deus [...] que se origina do terceiro gênero de conhecimento” (ESPINOSA, 2021, E V P 42, dem., p. 577).¹³ Assim, conhecimento-amor-*beatitudo* constituem uma cadeia conceitual no que tem a ver com a existência humana como compreendida por Espinosa.

Não iremos nos deter na dedução sistemática desse terceiro tipo de conhecimento.¹⁴ O que vale assinalar é seu sentido fundamental, a partir do qual surge o amor a Deus¹⁵ e, por sua vez, a *beatitudo*. Segundo o sistema espinosista não há amor a Deus nem *beatitudo* sem conhecimento - de Deus. Para além de seus intentos de ressaltar o sentido do agir humano como caminho para atingi-la, a preeminência do sentido gnosiológico de seu sistema é aquilo que, na perspectiva fichteana, leva ao caráter dogmático de suas ideias e, com isso, ao contrário do que Espinosa pretende mostrar como consequência do roteiro filosófico por ele proposto, a saber: se não à passividade, ao impedimento de uma atividade espontaneamente humana; ao fatalismo¹⁶ e não à liberdade – tal como auspiciado no título da quinta parte da *E* – e, se não à tristeza, ao impedimento da consecução da *beatitudo*.

Ao longo dessa última parte e particularmente a partir das proposições 40

13 E na *GWL*: “Espinosa põe o fundamento da unidade da consciência numa substância [...]. [D]everia ter-se de ficar pela unidade que lhe é dada na consciência, e não teria precisado inventar uma ainda superior, para a qual nada o move” (FICHTE, 1965, I/2, p.281; 2021, p.65). De forma mais resumida: “[o]lhe para si mesmo. Desvie o olhar de tudo o que está ao seu redor e dirija-o para seu interior. Esta é a primeira petição que a filosofia faz para seu aprendiz. Não falar de nada que esteja fora de você, mas exclusivamente de você mesmo” (FICHTE, 1970, I/4, p.186).

14 Ao contrário do aqui demonstrado, com relação à substância como princípio do sistema, Peña sustenta que a exposição metafísica espinosana é crítica e não dogmática (cf. PEÑA, 2004, pp. 28-9).

15 Ver nota 6.

16 Por outro lado, Fichte sublinha que, embora Espinosa pretenda mostrar essa infinitude como imanente ao homem, ela é colocada em seu sistema dogmático de maneira transcendente, por fora dele, sem explicar a unidade entre a substância e o homem (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.392; 2021, p.193).

e 42, Espinosa pretende mostrar a importância do agir humano na procura da *beatitudo*.¹⁷ LIMA RIBEIRO (2013, p. 182); SABATER (2018, p. 69 e pp. 75-6) e SOLÉ (2019) referem-se a esta questão. Mas o ponto de interrogação, considerando a crítica idealista de Fichte a Espinosa, é: trata-se do agir de quem? É o agir do homem? Ou, antecipando a resposta, o agir de quê? A resposta a partir da *E* é que se trata da determinação divina - natural - para o agir necessário do homem (cf. ESPINOSA, 2021, E I P26, p. 91).¹⁸ Então, é um agir num sentido teórico, e é um agir cuja causa, cujo fundamento, não reside no homem.¹⁹ Isto implica, do ponto de vista de Fichte, em dogmatismo. Neste ponto não podemos encontrar um contra-argumento tendo o sistema de Espinosa como base, porque ante a pergunta fichteana acerca de como este sistema pode dar conta de Deus – coisa em si –, o argumento espinosano não oferece outra resposta além de sua definição axiomática como começo do sistema da *E*.²⁰

É verdade que também na *GWL* o Eu como princípio sistemático é indemonstrável, mas a diferença entre o Deus espinosano e o Eu fichteano reside

17 Isto se deduz da primazia da teoria. Gaudio aponta: “para Fichte, Espinosa não reconhece a primazia da prática. Em consequência, ao colocar um fundamento anterior ao eu, [seu] sistema [...] se unifica num princípio transcendente [...]. [A] excisão do eu a respeito da instância soberana o conduz para um dogmatismo inaceitável para Fichte [...]. Na medida em que o eu [...] é posto por algo superior, o sistema admite uma causa extrínseca que afoga a autolegitimação” (GAUDIO, 2015, p. 133). Por sua parte, Bos liga a Espinosa e Fichte, já que: “nos dois o problema central não é o conhecer mas o viver” (BOS, 2017, p. 413, trad. nossa); e LIMA AMORIM & GACKI, 2011, p. 8, pretendem mostrar que o Deus espinosano não é um princípio transcendente.

18 Também, cf. *TTP*, XVI, pp. 234-235. Com relação à identificação entre Deus e natureza, cf. E IV, pref., p. 373. Por sua parte, Nadler sublinha a conexão entre a *E* e o *TTP* acerca dessa noção, cf. NADLER, 2011, p. 86.

19 Peña aponta para isso quando escreve: “esse ‘amor a Deus’ não pode ser outra coisa senão o conhecimento da necessidade e a crítica de nossa subjetividade, reconhecendo que esta subjetividade não é a ‘realidade definitiva’, pois se resolve numa ordem verdadeira e eterna que nos transborda, e quando nos transborda [...] nós a ‘amamos’” (PEÑA, 2004, p. 305, trad. nossa).

20 Também, cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p. 15; cf. ESPINOSA, 2003, *TTP* XVI, p. 235.

no caráter constitutivo do primeiro e regulatório do segundo²¹ que, tal como Fichte sustenta, implica a impossibilidade de que Espinosa acreditasse no seu sistema. Melhor dizendo, é a impossibilidade de, a partir da própria subjetividade, afirmar uma coisa extrínseca como constituinte da existência. Fichte diz:

entre o objeto do «idealismo» e do ‘dogmatismo’ há [...] uma notável diferença [...]. Eu posso me determinar com liberdade para pensar esta ou aquela coisa, por exemplo, a coisa em si do dogmático. Ora, se eu abstraio do pensado e olho simplesmente para mim mesmo, venho a ser para mim mesmo nisto que eu tenho frente a mim, o objeto de uma representação determinada. Que eu apareça para mim mesmo [assim] determinado [...] deve depender [...] da minha autodeterminação [...]. O objeto do dogmatismo, ao contrário [...], a coisa em si, é uma mera invenção e não tem nenhuma realidade [...]. O dogmático quer [...] assegurar à coisa em si realidade, é dizer, a necessidade de ser pensada como fundamento de toda experiência, e chegaria a isso se mostrasse que a experiência pode-se explicar realmente através dela; mas justamente esta é a questão, e não é lícito supor o que tem que ser demonstrado. Assim, o objeto do idealismo tem sobre o [objeto] do dogmatismo a vantagem de que pode ser mostrado na consciência, ao contrário, o [objeto] do dogmatismo não pode valer por nada a mais do que por uma mera invenção que espera sua realização unicamente do sucesso do sistema (FICHTE, 1970, 1/4, pp. 36-8).²²

21 Entre colchetes colocamos o termo Estado - ao qual nos inclinamos -, segundo a edição do texto consultada em espanhol. É interessante sublinhar que Espinosa não reconhece diferença entre os termos Sociedade (*Societas*) e Estado (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P37, esc. II, p. 437; cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, pp. 73-4; cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 1, p. 99). Cf. DOMÍNGUEZ, 1986, p. 28. Ao contrário, Fichte traça uma distinção entre os termos (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.276 e cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1993, p. 148).

22 Como se, por outro lado, o idealismo não tivesse uma visão realista da existência humana. Escreve Fichte: “[a] Doutrina da ciência [...] se poderia denominar um real-idealismo ou um ideal-realismo” (FICHTE, 1965, 1/2, p.412; 2021, p.216). Também, cf. FICHTE, 1965, 1/2, p.355; 2021, p.150. Fichte sabe que o ideal de uma vida puramente racional e beata é impossível, mas é por sua impossibilidade que tem que ser procurado, visto que essa procura perfeccionista é já seu alcance no seu constante ser produzido.

A partir deste argumento, em *ZE* lemos: “Espinosa não podia estar convencido. Apenas podia «pensar» sua filosofia, não podia ‘acreditar’ nela [...]. Refletir no pensar sobre seu próprio pensar, não se lhe ocorreu [...], e por causa disso colocou sua especulação em contradição com sua vida” (FICHTE, 1970, I/4, p.264). Dizer que Deus conhece através do homem, que se ama através do homem e que age através do homem, e que o maior contentamento – a *beatitudo* – que o homem pode alcançar é conhecer, amar e agir desta forma leva a ultrapassar os limites da racionalidade – onde, segundo Fichte, já não se pode continuar filosofando.²³

Por sua vez, também é dogmática – do ponto de vista de Fichte – a afirmação espinosana acerca da eternidade do conhecimento humano como conhecimento intuitivo e uma existência prática em consonância com isso, por oposição a uma eternidade concebida como *telos* prático regulatório. De mãos dadas com a concepção ontológica do homem como modo de Deus (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, dem., pp. 67-8; E I P25, cor., p. 91), apareceria em Espinosa a ideia de que o próprio homem é eterno (cf. ESPINOSA, 2021, E V P23, esc., p. 553 e p. 555; E V P29, p. 559; E V P30, p. 561; E V P31, p. 561).²⁴ Neste ponto, o maior problema que, segundo Fichte, pode-se sublinhar é um problema prático. Esta questão atenta contra o propósito da *E* como percurso para a *beatitudo*. A ideia

Com efeito, tal como expõe em *AP*, não importa o resultado do agir humano na procura da beatitude como fim absoluto enquanto dever, mas a intenção na sua consecução. Exatamente o inverso do que apresenta Espinosa quando diz: “[n]em importa, para a segurança do Estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas” (ESPINOSA, 2009, TP I, 6, p. 9). Por outro lado, Tatián sustenta que o Estado espinosano, não sendo o governo da virtude, tampouco é apenas um dispositivo de ordenamento e impedimento de conflito (cf. TATIÁN, 2013, p. 87).

23 Analisando o *TTP*, Domínguez explica esta questão que aparece no *TP*: “[o] Estado de Espinosa não é utópico, para homens que forem só razão. É um Estado realista, para homens submetidos a [...] paixões e interesses” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 32, trad. nossa).

24 No *TTP*: “[o] nosso supremo bem e a nossa *beatitudo* resumem-se no conhecimento e amor de Deus” (ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 69).

de uma infinitude constitutiva do homem leva a questionar qual é o espaço para uma ação que avance em prol dela.²⁵ É dizer: se a eternidade e a *beatitudo* estão inscritas ontologicamente no homem, qual é o espaço – metafísico e político – para seu aperfeiçoamento, tal como solicitado por Espinosa?²⁶ A eternidade e a *beatitudo* desde sempre ganhas impedem seu ganho e restringem a possibilidade do agir para sua consecução.

Ora, alguns autores chegam ao ponto contrário ao demonstrado (cf. SABATER, 2018, pp. 82-3; PAULA, 2009, pp. 242-4; p.250 e pp.284-5). Acreditamos que é consequência de enfatizar um aspecto do pensamento espinosano que não tem o escopo necessário para erguer-se como fundamento de uma filosofia que tenha condições de captar o sentido da *beatitudo* humana. Trata-se de sua crítica ao teísmo que concebe um Deus pessoal (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, esc., p. 69), inserida num contexto de análise maior com relação ao tipo de sistema filosófico, a saber: se é um sistema imanentista ou transcendente.²⁷ O que propomos assinalar é que a rejeição da ideia de uma finalidade teísta na procura da *beatitudo*²⁸ não leva à sua dedução de forma imanente em relação à existência humana - e tampouco implica poder caracterizar seu sistema como imanentista. Por sua parte, Sabater escreve:

uma noção de destino na filosofia de Espinosa pode ser construída enquanto se invalidam os prejuízos finalistas [...] e se rebate a ideia [de uma] vocação divina [...]. Falar de um destino no marco deste sistema implicará concebê-lo como algo imanente [...]. Não supõe [um] “dirigir-

25 Cf. ESPINOSA, 2009, TP VI, 3, p. 48.

26 Esta questão se estende também ao pensamento político de Espinosa.

27 E também: “[o] realismo de Espinosa, ou seja, o poder do Estado e seus limites, funda-se no determinismo que leva esta lei fundamental do esforço para a própria utilidade. Na verdade, essa lei não é senão a expressão do esforço de todo ser para a sua própria conservação” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 337. Nota. Tradução nossa).

28 E cf. ESPINOSA, 2021, E IV P40, p. 443; cf. E IV P37, dem., p. 431; cf. E IV P73 e dem., pp. 489-90; cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, pp. 236-7.

se para” mas implica um “a partir de”, funciona como algo constitutivo e primeiro. O desfrute da beatitude [...] não será o resultado de um processo mas origem e fundamento (SABATER, 2018, p. 70, trad. nossa).

Agora, para além da crítica ao teísmo, o pensamento de Espinosa mantém uma carga de transcendência ao supor uma instância superior à subjetividade – Deus-substância – da qual o homem é só um modo, e da qual não pode dar conta num sentido racional nem teórico nem prático – daí seu dogmatismo, de acordo com Fichte. De mãos dadas com a compreensão do sujeito como modo da substância, para não considerar o caminho para a existência beata como um roteiro que tenha o deus teísta como causa e ponto de chegada exterior, Sabater ressalta que Espinosa apresenta a *beatitudo* como ponto constitutivo original da existência humana. Mas é precisamente esta concepção (como origem constitutiva da existência) aquilo que a impede de dar lugar ao seu agir prático, o qual a procuraria. Sabater afirma, a partir de Espinosa: “[o] alcançar o sumo bem [a *beatitudo*] representará o sumo aperfeiçoamento [...], terá a ver com a maximização da potência de operar e, por causa disso, estará em relação direta com o nosso esforço por perseverar no ser” (SABATER, 2018, p. 70). Porém, mais uma vez, a pergunta que surge é como conceber um aperfeiçoamento, uma maximização e um operar em prol da *beatitudo*, quando num nível fundamental o sujeito é já, de forma constitutiva, beato. Valendo-nos da referência de Sabater a respeito da relação que Espinosa estabelece entre a *beatitudo* e sua concepção do agir humano – e, na verdade, de toda coisa – como esforço por perseverar no ser, cabe a análise do segundo e do terceiro dos itens antecipados, a saber: b) a concepção espinosana da relação entre vida racional e vida sensível e c) a primazia da política sobre a moralidade como marco da existência humana – confrontando-se com Fichte.

Na quinta parte da *E*, Espinosa escreve: “os homens, como o resto [das coisas], agem pela necessidade da natureza” (ESPINOSA, 2021, E V PIO, esc., p. 539). Assim, o próprio do homem – sua essência atual, como de toda coisa (cf. ESPINOSA, 2021, E III P7, p. 251) – não é, *à la Fichte*, o esforço (*Streben*)

por identificar-se consigo mesmo (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.400; 2021, p.202) em sua racionalidade e moralidade absoluta em um movimento de constante autoaperfeiçoamento, mas o esforço (*conatus*) por perseverar no ser num sentido natural-sensível. Também na *E* se diz: “[c]ada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2021, E III P6, p. 251). E no *TP*: “[n]inguém [...] pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforça, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (ESPINOSA, 2009, TP II, 7, p. 14).²⁹ A partir desta base, Espinosa pode falar, tanto num sentido metafísico como no contexto de sua filosofia política, de uma “natureza humana” (cf. ESPINOSA, 2021, E III, pref., p. 233 e p. 235; E III P32, esc., p. 289; E III P57, esc., p. 333; cf. ESPINOSA, 2003, TTP XX, p. 306 e p.308; cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 1, p. 5; TP I, 4, p. 7; TP II, 7, p. 15; TP III, 18, pp. 110-1).³⁰

Quanto à consideração do homem como coisa e como um modo entre outros, pode-se retornar num sentido dedutivo até o começo do sistema, onde Espinosa aponta que “tudo o que é, ou é em si ou em outro” (ESPINOSA, 2021, E I, Ax. 1, p. 47) e, sendo que só pode haver uma substância (cf. ESPINOSA, 2021, E I P14 e cor. 1, p. 67) – como aquilo que é em si (cf. ESPINOSA, 2021, E I, def. 3, p. 45) –, o homem - como toda outra coisa -, é na substância-Deus (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, p. 67). Assim se percebe que, para Espinosa, tudo o que existe é coisa - incluindo a substância. Quer dizer, o homem não tem um estatuto ontológico diferente com relação a nada outro que faz parte da natureza – *imperium in imperio* (ESPINOSA, 2021, E III, pref., p. 233; cf. E IV P4, p. 385).³¹ Por sua vez, não sendo o homem nada diferente das outras coisas, tam-

29 Tradução levemente modificada.

30 Já na parte quarta da *E* havia operado a ligação entre agir-esforço de conservação-virtude (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P24, p. 413; E IV P18, esc., p. 405; cf. E IV P22, e cor., p. 411). Mas também já aqui, o conhecimento – de Deus – aparece como foco central a respeito do agir como atividade humana (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P 28, p. 417). Por sua vez, a ligação entre virtude e *beatitudo* é mostrada na última proposição do texto (cf. ESPINOSA, 2021, E V P42, p. 577).

31 Espinosa define a paixão como um afeto de causa inadequada, ou seja, enquanto efeito que não é entendido clara e distintamente a partir de um raciocínio de causalidade (cf.

pouco a causa do seu agir é outra que sua necessidade natural (cf. ESPINOSA, 2021, E V PIO, esc., p. 539). Mesmo assim, esse agir não é outro que o esforço por perseverar no ser (cf. ESPINOSA, 2021, E III P6, dem., p. 251). A partir dessa fundamentação metafísica Espinosa assinala o lugar determinante da afetividade na existência do homem. Isso se apresenta de mãos dadas com uma conceituação da razão humana que não implica considerá-la de maneira privilegiada sobre a sensibilidade.

Entretanto, também é certo que ele sustenta que é através da razão que o homem pode reger e reprimir os afetos (cf. ESPINOSA, 2021, E V, pref., p. 517). Essa tensão, exibida em suas considerações metafísicas, desenvolve-se em suas considerações políticas - sendo que Espinosa afirma que é o âmbito político aquele que favorece num sentido fundamental a conservação da existência humana, já que os homens não se regem sempre de forma racional, mas agem movidos pelos afetos e, em particular, pelo esforço de perseverar no ser. Diz no *TP*: “não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana. E, contudo, cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p. 15). E: “[d]ado que os homens se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente” (ESPINOSA, 2009, TP VI, 1, p. 47).³² Então, para Espinosa, a política não é o campo da razão – e da moralidade –, mas dos afetos. Em outras palavras, é o âmbito da organização da vida humana como ela é e não como alguns – em particular os filósofos, diferentemente dos políticos (cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 2, pp. 6-7) – gostariam que os homens fossem (cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 1, p. 5). Encontramos aqui o fundamento do denominado realismo político espinosano (cf. TATIÁN, 2012, p. 59). Por sua vez, não é só como remé-

ESPINOSA, 2021, E III, def., p. 237).

32 Essa identidade implica unicidade (cf. ESPINOSA, 2009, TP, II, 21, p. 22; TP III, 2, p. 25; TP III, 5, p. 27; TP III, 7, p. 29; cf. TP VIII, 6, p. 91; TP VIII, 19, p. 98). Também, cf. ESPINOSA, 2021, E IV 18, esc., p. 407.

dio ante a falta de racionalidade-moralidade no agir humano que se faz necessária a instauração de um tipo de relação política entre os homens; ao contrário, Espinosa sustenta num sentido positivo que é por sua natureza afetiva que eles tendem a entrar em contato uns com os outros. Escreve: “nada mais útil ao homem do que o homem” (ESPINOSA, 2021, E IV P18, esc., p. 407).³³ E: “[a]s coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade [Estado] (*Civitas*)” (ESPINOSA, 2021, E IV P40, p. 443).³⁴ Porém, em paralelo com essas afirmações, afirma que é através da razão que eles tendem à vida social. Quando eles são dirigidos pela razão, sabem que é através da concórdia que o *conatus* é preservado e aumentado (cf. ESPINOSA, 2009, TP V, 5, p. 45; cf. CHAUI, 2000, p. 124). Posto isso, pareceria haver uma tensão no que tem a ver com a concepção espinosana da razão e dos afetos. Como Espinosa remedeia esta questão? Ou não se trata de uma problemática filosófica?

Espinosa escreve na *E*: “a razão nada postula contra a natureza” (ESPINOSA, 2021, E IV P18, p. 405. Também cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 27). Essa posição filosófica ganha sentido enquanto a razão humana, como concebida por ele, é uma razão utilitarista (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 236). Quer dizer, trata-se de uma razão a serviço da conservação da existência humana natural. Diz no *TP*: “[as] leis da razão humana [...] não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens” (ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p.

33 Também cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 21, p. 22.

34 Essa dificuldade também se apresenta quando Espinosa exhibe o conceito de autonomia que, embora associado num sentido positivo à razão e à potência humana (cf. TP V, 1, p. 43), acaba ligado ao medo como fator determinante (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 10, p. 17; TP III, 8, p. 30; TP III, 9, pp. 30-31; TP IV, 4, p. 39), com uma lógica segundo a qual quanto maior é a autonomia do homem, menor é o temor que ele sente – e maior o perigo para a conservação do Estado –, e vice-versa. Até afirma que os indivíduos não são autônomos como cidadãos (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27). O termo autonomia aparece na edição em espanhol do *TP*, sendo que na edição portuguesa aparece “sob jurisdição de si própria/o”. Com relação àquele termo em Espinosa, cf. DEN UYL, 2003, pp. 30-69.

16). Então, quanto à relação entre razão e afetividade, não há contradição no pensamento espinosano porque para Espinosa a razão está ligada à afetividade e, em particular, ao objetivo de mostrar o caminho para que o homem consiga perseverar no seu ser. Assim, não se trata de uma razão que projeta o autoaperfeiçoamento do homem e do mundo, mas sua reprodução.³⁵ Ora, para além de que não se contradiz nesse ponto, Espinosa mantém uma separação radical entre vida moral – baseada numa razão prática como concebida por Fichte – e vida real, política – baseada numa racionalidade realista-política. Para analisar esta posição – com a intenção de elucidar seus efeitos a respeito do conceito de *beatitudo* e sua contestação a partir do idealismo fichteano – é preciso considerar a aparição concatenada dos conceitos espinosanos de natureza humana, *conatus*, conservação, utilidade, medo, esperança e segurança. Como dito, Espinosa escreve:

[o]s filósofos [– consideremos aqui Fichte –], concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que [...] nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação [...] ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde não seria necessária (ESPINOSA, 2009, TP I, 5, pp. 5-6).³⁶

E adiciona: “a razão pode [...] reprimir e moderar os afetos, mas [...] o caminho que [...] ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir [...] a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas” (ESPINOSA, 2009, TP I, 5, p. 9). Por sua vez, no *TTP* escreve:

35 Cf. ESPINOSA, 2021, E IV, def., p. 347. Quanto ao conceito de segurança no seu pensamento político, sustenta que ela é “a virtude do Estado” (ESPINOSA, 2009, TP I, 6, p. 9). Também no *TTP* é central (cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 66; TTP XX, p. 300 e p302).

36 Por outro lado, no *TTP* encontramos passagens que permitem pensar a possibilidade de uma leitura da filosofia política espinosana na qual a fundamentação da politicidade e do Estado não se baseia no medo (cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 76; TTP V, p. 86; TTP XX, p. 302).

se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente [...] fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. [Porém], todos procuram o que lhes é útil, mas [...] desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente [...] por paixão [...]. Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem [...] leis que moderem e coíbam o desejo [...] dos homens (ESPINOSA, 2003, TTP V, pp. 85-6).³⁷

Além da rejeição de Espinosa da razão num sentido moral para organizar as relações humanas, vale ressaltar que nas passagens referidas opera como pano de fundo de suas ideias a lógica do mal menor, segundo a qual: “é uma lei da razão que de dois males se escolha o menor” (ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 28).³⁸ Surge, então, a seguinte questão: por que, pelo fato do homem ver-se atravessado por paixões,³⁹ teria que, em sua vida particular e intersubjetiva, depender de um contexto jurídico – que como se exhibe na sequência, é um âmbito político fundado no Estado – que as organize de maneira reproduzi-

37 No entanto, é importante ressaltar que Fichte dedicou-se à leitura de Espinosa apenas um ano antes de escrever *GWL*. Cf. LAUTH, 1978, p. 29.

38 No *TP* Espinosa escreve justificando a vida política: “[o]s políticos [...] procura[m] precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que [...] os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar” (ESPINOSA, 2009, TP I, 2, p. 6). Aqui podemos levantar a leitura de Domínguez que, embora pretenda realçar que a última palavra de Espinosa a respeito da fundamentação do Estado é a liberdade, aponta a sua incompletude. Diz: “é a ameaça, ou seja, o poder coercitivo e, portanto, o temor, suficiente para constituir a *sociedade* sobre bases firmes? [...]. Espinosa flutua [...] entre a hipótese do homem sábio [...] e do homem passional, que só é movido por ameaças. Seu raciocínio fica [...] incompleto” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 22). Ao contrário, Tatián afirma que Espinosa consegue ligar ordem e liberdade (Cf. TATIÁN, 2013, p. 88). Também CEBALLOS (2018, p. 89) se insere nessa linha de pensamento e sustenta que a obediência no interior do Estado espinosano não implica medo.

39 Também, cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVII, p. 253; cf. ESPINOSA, 2009, TP VI, 1, p. 47; TP VI, 3, p. 48.

va, ou seja, sem a perspectiva de uma mudança radical delas, na consecução de uma existência beata? Acaso Espinosa, embora diga que “tudo o que notável é tão difícil quanto raro” (ESPINOSA, 2021, E V, esc., p. 579), não convoca para sua realização como para o aperfeiçoamento humano? (cf. ESPINOSA, 2021, E IV, Ap. cap. IV, p. 495; cf. ESPINOSA, 2003, TTP V, p. 85). Que aperfeiçoamento é aquele inscrito na concepção “realista” da existência humana?⁴⁰ É possível o aperfeiçoamento no realismo político?

Por sua vez, o conceito de mal menor tem em sua base o conceito de utilidade como ponto fundamental do pensamento filosófico-político. Vamos analisar a problemática que a argumentação espinosista traz a partir da ligação entre utilidade-mal menor-Estado político, para confrontar com a posição filosófica moral expressada por Fichte - visando a elucidação do papel da beatitude em seus sistemas. Tal como assinala Domínguez com relação à fundamentação do marco político e do Estado espinosano como âmbito da vida humana: “[a] última palavra é a utilidade, já que só ela faz possível esse compromisso pessoal [o pacto político], e só ela faz tolerável a coação” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 27, trad. nossa)⁴¹. Ora, a pergunta que se impõe é a seguinte: utilidade para quê? A resposta já se mostrou antes como lei fundamental do sistema espinosano: trata-se da utilidade – agora comum – para a conservação do homem no seu ser.

Na *E* escreveu: “[q]uando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros” (ESPINOSA, 2021, E IV P35, cor. II, p. 427).⁴² Por sua vez, no *TP*: “os homens, sem o auxílio mútuo,

40 Esta ideia aparece também como “viver o melhor possível” (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 237; cf. TP V, I, p. 43).

41 Também, cf. ESPINOSA, 2021, E IV P35, cor., p. 427; E IV, ap., cap. XII e XIV, pp. 499 e 501.

42 Esta contradição é aquela que refuta o intento de Espinosa de justificar o Estado como âmbito da liberdade e da *beatitudo* - segundo a associação entre os termos (cf. ESPINOSA, 2021, E V P36, esc., p. 569) -, como o propósito de pensar os homens como seres racionais e não como bestas ou autômatos (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XX, p. 302).

difícilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente [...]. [O] homem [é] um animal social” (ESPINOSA, 2009, TP II, 15, p. 19). E no *TTP*: “[s]e tivermos [...] em conta que os homens, quando não se entreadajam, vivem miseravelmente e sem poder cultivar à razão [...], veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se” (ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 237).⁴³ Estas passagens abrangeriam a fundamentação da união humana na utilidade que ela reporta. Entretanto, até aqui não se acha uma dedução da necessidade da união num sentido político-estatal. Ora, já na proposição 73 da *E IV* (ESPINOSA, 2021, E IV P73, p. 489), encontramos uma argumentação que pretende fundamentar a existência do Estado e, vale ressaltar, uma demonstração por via positiva. Melhor dizendo, aqui Espinosa procura mostrar que é em si – racionalmente – e não para evitar um estado de coisas pior segundo a lógica do mal menor – com base no medo entre os homens –, que o Estado encontra sua fundamentação. Ele escreve:

[o] homem que é conduzido pela razão não é conduzido a obedecer pelo Medo (pela Prop. 63 desta parte); mas, enquanto se esforça para conservar seu ser pelo ditame da razão [...], deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns (pela Prop. 37 desta parte), e conseqüentemente (como mostramos no Esc. 2 da Prop. 37 desta parte) viver pelo decreto comum da cidade [Estado] (ESPINOSA, 2021, E IV P73, dem., p. 491).

Porém, ao ler o proceder dedutivo de proposição em proposição, encontramos que na proposição 37 é o temor o ponto de apoio da fundamentação do Estado - reproduzindo a lógica mencionada.⁴⁴ Isso não resulta surpreendente,

43 Cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1996, p. 125; cf. CRUZ, 1975, pp. X-XI; cf. BREAZALE, 1999, p. 101; cf. ROCKMORE, 2014, p. 9.

44 Para uma análise do ateísmo espinosano no qual aparece a dualidade imanência/transcendência, cf. CHAUI, 2009, pp. 322-334. Também HERNÁNDEZ PEDRERO (2012, p. 70) apoia-se na crítica de Espinosa ao Deus teísta e afirma que sua ideia de Deus e seu sistema é imanentista. A questão da transcendência aparece também quanto ao pensamento político. De forma antecipada, podemos contrastar aqui com a leitura de GARCÍA RUZO, 2015, p. 70, acerca do caráter transcendente do Estado como apresentado por Espinosa.

enquanto a razão humana concebida por Espinosa está a serviço da utilidade para a conservação do homem no ser. Ele diz:

[c]ada um existe por sumo direito de natureza e [...] cuida do que lhe tem utilidade [...]. E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria este direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos [...], são contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo. Portanto, para que possam viver em concórdia [...], é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro. Mas de que maneira pode ocorrer [?] A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário [...], e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É, portanto, por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que [...] tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e firmá-las não pela razão [...] mas por ameaças. E esta Sociedade [...], é denominada Cidade [Estado] (ESPINOSA, 2021, E IV P37, esc. II, pp. 435 e 437).⁴⁵

Por outro lado, também no *TTP* e no *TP*, o fator medo e o mal menor⁴⁶ aparecem como determinantes a respeito do procedimento dedutivo do Estado – assim como de sua reprodução –, enquanto pretensa necessidade dos homens serem dirigidos por uma instância única que gere temor e aja coativamente em prol de sua conservação. Escreve no *TTP*:

não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo, coisa que não poderá verificar-se enquanto cada um for livre de fazer tudo quanto quiser [...]. Por isso, tiveram de estatuir e acordar

45 A crítica ao finalismo é uma das bases do sistema da *E*. Cf. ESPINOSA, 2021, E I, Ap., pp. 111-121.

46 Cf. TEIXEIRA, 2001, p. 13.

entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente [...]. De que modo, porém, deve esse pacto ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro? Manda a lei universal da natureza humana que [...] entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor [...]. Dela resulta [...] que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas [...]. [C]onclui-se que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade [...]. Isso é de importância capital na fundação de um Estado (ESPINOSA, 2003, TTP XVI, pp. 237-238).⁴⁷

No caso do *TP*, essa ideia aparece sob a noção do Estado como “uma só mente”: “no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida” (ESPINOSA, 2009, TP III, 3, pp. 26-7).⁴⁸ E: “o corpo do Estado deve ser conduzido como que por uma só mente” (ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27).⁴⁹ A ideia de uma só mente que organize a vida social aparece no *TP* na maneira pela qual Espinosa concebe a relação entre direito natural e direito civil. A análise particular deste tema exigiria um artigo separado, mas o que vale apontar é que tanto no estado de natureza como no estado civil os homens, segundo Espinosa, agem conduzidos pelas mesmas causas, a saber, esperança e medo (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 3, p. 26), sendo que o fato de serem conduzidos como por uma só mente à qual temem não tem outra fundamentação que o fato de ser mais vantajoso - menos mau - que ter que resguardar-se de todos e cada um dos homens. Mais uma vez vemos que a lógica do mal menor aparece como a fundamentação do Estado, com base nos conceitos de segurança, medo e esperança⁵⁰ à vista daquilo que resulta útil

47 Referimo-nos neste ponto ao artigo de ROCHA FRAGOSO, 2011, pp. 93 e ss.

48 Sobre esse conceito e suas implicações políticas em Espinosa, cf. TATIÁN, 2014, p. 99.

49 Sobre esse conceito, cf. PERSCH, 2002, pp. 347-348.

50 Cf. DOMÍNGUEZ, 1979, p. 136; TATIÁN, 2013, p. 89; cf. SABATER, 2020, Nota, p. 163. Estes comentadores sublinham que a construção da política é, para Espinosa, sempre um processo sem pontos fixos.

para a conservação no ser. No TTP, Espinosa escreve:

se queremos viver em segurança e evitar os ataques de outros homens [...], a orientação e a vigilância por parte do homem podem ser de grande utilidade [...]. [N]ão há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, [...], e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo [...]. [O] fim de qualquer sociedade ou Estado [...] é viver em segurança e em comodidade (ESPINOSA, 2003, TTP III, pp. 53 e 55).

De fato, Espinosa sustenta que o homem que não age movido pelo medo e/ou pela esperança não tem lugar no Estado e, ainda mais, é seu inimigo, podendo ser coibido e coagido a obedecer às ordens ensinadas pela legislação política (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, p. 20; TP III, 8, p. 30). Precisamente, a questão para pensar é o que acontece quando não se trata da conservação de si mesmo, mas do autoaperfeiçoamento – como exibido no idealismo moral fichteano – e da procura da máxima perfeição – como o que Espinosa chama de *beatitudo* (cf. ESPINOSA, 2021, E V P33, esc., p. 565). O desenvolvimento da lógica do mal menor fundamentada nos conceitos de utilidade e *conatus*, cuja ressonância prática é o realismo político que encontra no Estado sua instituição fundamental e na geração de medo e ameaças seu *modus operandi* em prol dessa conservação material dos homens, acaso não contraria a consecução da *beatitudo*? Acaso não é contraditória a lógica segundo a qual para o homem deixar de ter medo, tem que ter medo?⁵¹ Por sua vez, pode-se colocar como pergunta: acaso o sistema espinosano, tanto em termos metafísicos como práticos, não implica irracionalidade? Espinosa observa esse problema quando, havendo defendido que os homens têm que agir segundo a legislação imposta pelo direito civil para além de sua consideração como justa ou injusta (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27), escreve: “pode-se objetar se não será contra o ditame da razão sujeitar-se totalmente ao juízo de outrem, e por conseguinte se o estado civil [político] não repugnarà à razão, de onde se seguiria que era

51 Podemos contrastar com a leitura que Bagley faz. Cf. BAGLEY, 2008, pp. 148 e ss.

irracional” (ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 27). Ora, sua resposta aqui expõe mais uma vez a ideia segundo a qual a razão humana está a serviço do conhecimento da natureza humana (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 7, pp. 14-5; TP II, II, pp. 17-8) e da moderação dos afetos naturais do homem, sendo que, por definição, os homens sempre são afetados por paixões, então “racionalmente” não se pode projetar sua autonomia – melhor dizendo, a possibilidade de não estarem submetidos à totalidade dos desígnios do Estado (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 6, pp. 27-8). Até a razão, como razão que procura o mal menor com vistas à conservação, chama a cumprir todas essas ordens, por absurdas que sejam, e mesmo que não considere que as seguir seja o bem (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 240; TTP XX, p. 303).

Em outras palavras, na verdade estes problemas levantados nem se apresentam para Espinosa, por causa do fundamento do seu sistema filosófico. Se a essência humana é o esforço pela conservação e o medo é um afeto insuperável, sendo que o Estado não tem outro fundamento a não ser assegurar a conservação – através da geração de temor –, e que enquanto ao seu proceder apenas é preciso mexer com as paixões humanas para além da possibilidade da superação de tal estado de coisas – ao mesmo tempo que a manutenção do Estado depende da fidelidade dos súditos (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVII, p. 253; cf. ESPINOSA, 2009, TP VII, 25, p. 78) –, então a questão do aperfeiçoamento do homem e do Estado nem pode erguer-se. De fato, tal como já referido, Fichte sustenta que o sistema de Espinosa é consequente e irrefutável (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.263; 2021, pp.46-7), mas apenas pelo fato de, enquanto dogmático, desenvolver-se para além da razão e só axiomáticamente. Posto isto chegamos ao ponto conclusivo d) a importância de levar uma existência idealista e não dogmática para a beatitude da humanidade toda.

CONCLUSÃO

A relação entre idealismo e dogmatismo é tal que se trata de uma exclusão mútua irreversível. Isso não causa surpresa se considerarmos, tal como aponta Fichte, que: “[a] classe de filosofia que se escolhe depende da classe de homem que se é” (FICHTE, 1970, I/4, p.195). Ou seja, se o homem se considera determinado ao agir a partir de si mesmo ou a partir de uma causa que haveria de fundamentá-lo em seu ser. Se este seu ser é um constante autoaperfeiçoamento conduzido por um ideal imanente à própria subjetividade ou é um conservar-se mecânico dirigido por uma coisa transcendente à própria subjetividade. Se as relações que ele estabelece com os outros se fundamentam numa razão que procura o bem – como dever moral que compromete toda a humanidade em sua racionalidade – pelo bem mesmo, ou numa razão que procura o mal menor para si próprio – sendo que a utilidade comum pode deduzir-se da procura dessa utilidade, só se pode considerar que o homem é parte de algo a mais que o transcende e que permanece indemonstrável para a razão. Caso seja um homem que age sem temor e sem esperança de alcançar bens materiais porque sabe que é na intenção e não no resultado, é no suprassensível e não no sensível, que se define o sentido do agir, ou caso seja um homem que age por medo aos castigos de uma instância externa cujo fundamento se revela vicioso segundo a lógica da conservação e do mal menor.

Posto isto, podemos concluir, por um lado, que a concepção de Fichte da beatitude em sentido prático – em particular, moral – se deduz da metafísica do anseio como exposta na primeira versão de seu sistema filosófico. De mãos dadas com esse desenvolvimento, podemos sublinhar seu contraste com respeito à concepção de Espinosa da beatitude, também segundo sua base metafísica e a partir de suas implicações práticas – neste caso, políticas. Assim, repasamos que a) não há beatitude sem racionalidade em um sentido prático-moral; (b) não há beatitude sem a intenção moral de constantemente, em que pese a sua impossibilidade total, superar as travas da sensibilidade; (c) não há beatitude no contexto das relações humanas políticas que reproduzem o estado imperfeito e imperfectível da vida intersubjetiva; (d) em síntese, para além

da evidente intenção de construir um sistema metafísico que leve à beatitude individual e coletiva, esta não pode apresentar-se no dogmatismo espinosano como sistema transcendente, mas apenas no idealismo fichteano em seu sentido transcendental e imanentista, o qual, na consciência – teórico-prática – do seu impossível atingir último, cria-a de forma constante a partir de desejá-la pelo dever humano racional-moral para consigo e para com os outros. E isto até porque: “o homem ‘pode’ o que ele ‘deve’; e quando ele diz: não ‘posso’, então ele não ‘quer’” (FICHTE, 1964, I/1, p.230).

THE CONCEPTION OF BEATITUDE IN THE PHILOSOPHIES
OF FICHTE AND SPINOZA: MORAL AND POLITICAL
IMPLICATIONS OF IDEALISM AND DOGMATISM

ABSTRACT: In this paper I try to expose the way in which the concept of beatitude (*Seligkeit-beatitudo*) appears in the thought of Fichte and Spinoza. To this end, I emphasize the importance of considering the metaphysical foundations of their philosophical systems, in order to be able to understand their practical implications - in particular moral and political - regarding the meaning that this concept adopts. Thus, I intend to give an account of the Fichte-an metaphysics of the longing (*Sehnen*) as the basis of his conception of the beatitude in a moral sense. At the same time I aim to compare, in a philosophical-historical sense, this perspective with the Spinozist idea of a beatitude that - leaving morality aside, since politics adopts a primary role in human existence -, from Fichte's point of view, could only be considered as irrational and dogmatic. The confrontation between the two thinkers intends to favor the understanding of their opposing positions as well as their philosophical systems *per se*.

KEYWORDS: Fichte; Spinoza; beatitude; idealism; dogmatism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAGLEY, P. J. (2008). *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*. Leiden: Brill.
- BOS, C. (2017). La béatitude chez Spinoza et chez Fichte. In: *Archive für Geschichte der Philosophie*, 99, 1, pp. 413-420.
- BREAZEALE, D. (1999). Fichte's Abstract Realism. In: BAUR, M & DAHLSTROM, D. O. (eds.) *The emergence of German Idealism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 95-115.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. (2013). Fichte e a Revolução Francesa: individualismo, direito, prudência. *Revista Interdisciplinar de Direito. Faculdade de*

- Valença*, 10, 1, pp. 83-96.
- CEBALLOS, R. (2018). Spinoza: La política. In: *Revista Filosofía UIS*, 17, 1, pp. 82-96.
- CHAUÍ, M. (2000). Capítulo IV. Spinoza: poder y libertad. In: BORON, A. (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 111-141.
- _____. (2009). A estrutura retórica do verbete Spinoza. *Kriterion*, 50, pp. 313-334.
- _____. (2011). *Between conformity and resistance: Essays on politics, culture and the state*. New York: Palgrave Macmillan.
- CRUZ CRUZ, J. (1975). Introducción. In: FICHTE, J.G. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, pp. IX-LVII.
- DEN UYL, D. (2003). Autonomous autonomy: Spinoza on autonomy, perfectionism, and politics. In: *Social Philosophy & Policy Foundation*, 20, 2, pp. 30-69.
- DOMÍNGUEZ, A. (1979). Libertad y Democracia en la filosofía política de Spinoza. In: *Revista de Estudios políticos*, 11, pp. 131-156.
- _____. (1986). Introducción histórica. In: SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-39.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado teológico-político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. (2009). *Tratado político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. (2021). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.
- FICHTE, J. G. (1962 ff.). *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- _____. (1999). *Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1999b). *Sobre a dignidade do ser humano*. In: *Princípios. Revista de filosofia*, 6, 7, pp. 145-149.
- _____. (2012). *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- _____. (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GARCÍA RUZO, A. (2015). Spinoza y Hobbes sobre la teoría del Estado. In: SOLÉ, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 65-73.
- GAUDIO, M. (2015). Spinoza en Fichte: derecho originario, ley jurídica y libertad. In: SOLÉ, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- HEIMSOETH, H. (1931). *Los filósofos IX. Fichte*. Madrid: Revista de Occidente.
- HELENO, J. M. (2020). Fichte e o destino do homem. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 25, 2, pp. 85-104.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, V. (2012). Naturaleza, potencia y derecho. “Un modo eterno del pensar”. In: *Revista Laguna*, 31, pp. 69-80.
- IVALDO, M. (1992). Transzendentalphilosophie und «realistische» Metaphysik: das Fichtesche Spinoza-Verständnis. In: WALTHER, M. (ed.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Königshausen & Neumann: Würzburg, pp. 59-78.
- JAMES, D. (2011). *Fichte's social and political philosophy: Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JANKE, W. (1994). Amor Dei intellectualis, Vernunft-und Gotteslieb in Gipfelsätzen neuzeitlicher Systembildungen (Spinoza, Schelling, Hegel, Fichte). In: *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 101-114.
- LAUTH, R. (1978). Spinoza vu par Fichte. In: *Archives de Philosophie*, 41, pp. 27-48.
- LIMA AMORIM, W. & GACKI, S. (2011). Desejo e beatitude em Spinoza. *Revista Húmus*, 2, pp. 5-14.
- LIMA RIBEIRO, L. (2013). Ciência intuitiva e beatitude em Spinoza. In: *Intuitio*, 6, 1, pp. 169-193.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (1996). El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena. In: LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*. Madrid: Editorial Sudamericana.
- _____. (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- _____. (1993). Fichte o la revolución por la filosofía. *Revista*

- de filosofia*, 6, 9, pp. 139-150.
- NADLER, S. (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. New Jersey: Princeton University Press.
- PAULA, M. (2009). *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo. 329 páginas. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/pt-br.php> [21/03/2023].
- PEÑA, V. (2004). Introducción – Notas al pie. In: SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- PERSCH, S. L. (2002). A questão do pacto na teoria política de Spinoza. In: *Revista portuguesa de filosofia*, 58, pp. 347-357.
- ROCHA FRAGOSO, E. A. (2011). Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié. In: *Kalagatos. Revista de filosofia*, 8, 15, pp. 83-99.
- ROCKMORE, T. (2014). Filosofía trascendental e idealismo en Fichte. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, pp. 1-14.
- SABATER, N. (2020). La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad. In: *Caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 159-170.
- SERRANO, V. (2011). Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 3, pp. 1-20.
- SOLÉ, M. J. (2017). Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación. In: *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22, 1, pp. 155-171.
- _____. (2017b). La crítica a Spinoza en las Introducciones a la Doctrina de la ciencia de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22, 4, pp. 115-128.
- TATIÁN, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- _____. (2013). Spinoza y la cuestión democrática. In: TATIÁN, D. (comp.), *Spinoza: noveno coloquio*. Buenos Aires: Editorial Brujas.

- _____. (2014). Spinoza. Un realismo anómalo de la paz. In: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 32, pp. 93-109.
- TEIXEIRA, L. (2001). *A doutrina dos modos de percepção na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP.
- ZÖLLER, G. (2018). „Liberté, Égalité, Fraternité“: „Ich“, „Du“, „Wir“. Fichtes politisches Philosophieren”. In: *Fichte Studien. Mit Fichte philosophieren Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahren*, 45, pp. 267-288.

INVESTIGAÇÃO POLÍTICA: UMA QUESTÃO DE MÉTODO

Matheus Romero de Moraes¹

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

matheus.r.morais@gmail.com

RESUMO: O presente artigo visa discutir a função introdutória do capítulo I do *Tratado Político* de Espinosa. Para tanto, ressaltaremos alguns aspectos fundamentais presentes no movimento argumentativo do texto, como a centralidade dos afetos para o raciocínio político e a necessidade de um método investigativo que articule experiência e razão.

PALAVRAS-CHAVE: Afetos; Método; Experiência; Razão; Política; Espinosa.

¹ Atualmente bolsista de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), nº do processo 2022/00807-0.

Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines suâ culpâ labuntur; quos propterea redere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, & eam, quae reverâ est, dictis lacessere nôrunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt : unde factum est, ut plerumque pro Ethicâ Satyram scripserint, & ut, nunquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro Chimaerâ haberetur, vel quae in Utopiâ, vel in illo Poëtarum aureo saeculo, ubi scilicet minimè necesse erat, institui potuisset. Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maximè Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, & regendae Reipublicae nulli minùs idonei aestimantur, quàm Theoretici seu Philosophi.² (ESPINOSA, 1972, p. 273)

Uma das primeiras coisas que aprendemos ao estudar latim é que a ordem das palavras na construção de uma frase difere muito daquela a que estamos acostumados. Em português, assim como na maioria das línguas românicas modernas, a posição de cada palavra é bastante rígida e qualquer inversão simples pode acarretar inversão do sentido da frase. Isso acontece porque em português o que determina a função de uma palavra na frase é sua posição. Em latim, por outro lado, o que nos revela o sujeito e o objeto de uma oração é o caso em que cada vocábulo se encontra, não o lugar que ocupa na frase. Por conseguinte, a ordem das palavras em uma sentença é consideravelmente mais livre em latim do que em português. Todavia, dizer que a escrita latina é mais flexível não significa dizer que o lugar que cada palavra ocupa na frase não tem

2 Com exceção dessa primeira citação, retirada da *Opera* (1972), utilizaremos a tradução do *Tratado Político* para o português feita pela WMF Martins Fontes (2009).

importância alguma. Há uma ordem corriqueira de disposição dos vocábulos nas sentenças em latim e a alteração dessa ordem acarreta, por vezes, diferentes efeitos discursivos. Por exemplo, um efeito que se pode atingir com a alteração da ordem usual do latim é o de enfatizar um ou outro elemento da oração.³

A citação em latim do parágrafo inaugural do *Tratado Político*⁴ não é sem propósito. Compreender a língua na qual o texto foi originalmente escrito nos capacita a entender sutilezas que ocasionalmente se perdem nas traduções. Em português, a obra se inicia da seguinte maneira: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” (ESPINOSA, 2009, p. 5). A tradução é correta, mas por questões que dizem respeito à sintaxe da nossa língua a frase começa pelo sujeito ‘filósofos’, em vez do objeto ‘afetos’. Ora, também em latim o sujeito costuma preceder o objeto – ou o adjunto – na disposição comum das palavras em uma sentença. Quando há inversão desses dois elementos o resultado é um efeito de ênfase. É, portanto, significativo que Espinosa opte pela contraversão e inicie o texto do *TP* com o substantivo “*affectus*” – pois, como veremos, a afetividade é central tanto na elaboração da crítica espinosana presente no primeiro capítulo do *TP*, quanto na delimitação do escopo da obra como um todo.

3 Por exemplo, na frase “Caesar in Galliam contendit” (César marchou para a Gália) temos uma amostra da disposição comum das palavras em uma sentença latina: o sujeito da frase se encontra na primeira posição; o adjunto de lugar na segunda posição; e o verbo por último. Todavia, se invertermos a ordem e colocarmos o adjunto antecedendo o sujeito da frase – in Galliam Caesar contendit – temos o que se pode chamar de uma disposição enfática. Ao posicionar “in Galliam” no início da oração o que se busca é destacar o local para onde César marchou (como se estivéssemos respondendo à pergunta “para onde César marchou?”). Este não é o único efeito discursivo que pode ser obtido através do rearranjo das palavras na oração latina, porém é o único que interessa a este texto, pois é a partir dele que começaremos nossa análise. Cf. JONES e SIDWELL, 2012 p. 606.

4 Doravante usaremos a abreviação ‘*TP*’ para nos referirmos ao *Tratado Político*.

O tratado se abre com uma tomada de posição: Espinosa opõe-se aos filósofos. A argumentação utilizada é análoga à presente no início do prefácio da *Ética* III, de tal maneira que podemos sobrepor os dois textos a fim de reforçar a mesma questão. É certo que essa oposição não se dirige a todos os filósofos, mas àqueles que pertencem a tradições de pensamento que ignoram ou condenam uma dimensão fundamental da existência humana, a saber, a dimensão afetiva. Com efeito, Espinosa se opõe a quem considera os afetos “com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” e confronta quem encara a afetividade como um desvio a ser ridicularizado, lamentado, censurado ou detestado (ESPINOSA, 2009, p. 5). Tais posturas parecem decorrer de um mesmo equívoco, explicitado no prefácio *Ética* III: a concepção de que os afetos se seguem não de leis comuns da natureza, “mas de coisas que estão fora da natureza” e que o homem poderia ter potência absoluta sobre si mesmo, não sendo determinado por nada que lhe seja externo. Os filósofos que prosseguem dessa maneira, isto é, atribuindo a causa da impotência humana a um vício de sua própria natureza, regozijam-se ao espezinhar os afetos e se consideram tão mais divinos quanto mais habilmente são capazes de repreender a vida afetiva. Em termos espinosanos, esse é um raciocínio que enxerga o homem como “um império num império”, ou seja, como um ser dotado de um arbítrio absoluto e que mais perturba do que segue a ordem da natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 233). Segundo tal raciocínio, haveria uma espécie de ordem natural externa ao ser humano, bem como um modelo de perfeição com o qual o homem é comparado e a partir do qual ele é julgado e condenado devido à sua natureza afetiva, i.e., viciosa.

Descrita a situação, o texto do *TP* prossegue com a crítica. Ora, quem pensa de tal maneira não concebe o homem tal qual ele efetivamente é, mas sim como gostaria que ele fosse. Desnaturalizar os afetos não é tanto uma atitude sábia quanto algo sem lastro no real, e pensar o homem a partir de um ideal ascético tem duas consequências imediatas, segundo o autor holandês. A primeira é a impossibilidade de se escrever uma ética, pois toda tentativa que tenha como alicerce um tipo de homem que não existe está fadada a se tornar sátira. Ou, como diz Chauí em termos mais precisos, a condenação da afeti-

vidade e a consideração da natureza humana como viciosa reduz a ética a uma “moralidade imperativa”, i.e., a “regras imperativas de virtudes impraticáveis para seres humanos reais” (CHAUI, 2003, p. 208). A segunda é a impossibilidade de se conceber um pensamento político aplicável, pois toda tentativa que desconsidere a afetividade só pode produzir uma “política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas” (ESPINOSA, 2009, p. 5). A figura do animal mitológico híbrido mostra a irrealidade, e mesmo a impossibilidade, de se conceber uma política que prescindir dos afetos e que só poderia ser aplicada na ilha modelar de Thomas More ou no contexto do século de ouro dos poetas, ambos lugares onde ela não seria necessária.

Já o prefácio da *Ética* III procede de forma um pouco distinta, uma vez que seu principal objeto não é a política. Após o diagnóstico de que a maior parte dos que escreveram sobre os afetos o fizeram de maneira condenatória, como se a vida afetiva fosse uma perturbação da ordem da natureza, Espinosa reconhece a existência de “homens eminentíssimos” que escreveram coisas brilhantes “acerca da reta maneira de viver”. Contudo, segue o filósofo holandês, ninguém “determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los” (ESPINOSA, 2015a, p. 233). Há duas camadas na argumentação espinosana nesse ponto do texto, uma explícita e outra implícita. Ao expor essa lacuna do pensamento filosófico o autor está, ao mesmo tempo, declarando sua intenção de preenchê-la. Todavia, ainda que ninguém tenha conseguido até então atingir esse objetivo de maneira satisfatória, isso não significa que ninguém o tenha tentado. Nessa altura da argumentação menciona-se o nome de Descartes. A menção é breve, mas com uma dupla função fundamental para o raciocínio. Em primeiro lugar, Espinosa aponta para um acerto da teoria cartesiana que deve ser aproveitado: a explicação dos afetos humanos a partir de suas primeiras causas. Em segundo lugar, ele aponta para um erro cartesiano que deve ser posto de lado para que se possa prosseguir a investigação de maneira adequada. A saber, deve-se recusar a concepção de que a mente possui potência absoluta sobre os afetos.

A brevidade da menção a Descartes se justifica na medida em que ele não faz parte do grupo de filósofos com o qual Espinosa quer rivalizar nessa altura do texto.⁵ O filósofo francês é a exceção, ele não está entre aqueles que “preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos em vez de entendê-los”. É fundamental, portanto, voltar a tratar do grupo de filósofos que rejeita a afetividade, pois isso permite que Espinosa exponha, através de um forte contraste, o método com o qual prosseguirá em seus estudos. Aos que pertencem a esse grupo parecerá particularmente estranha a proposta espinosana de tratar geometricamente das ações e apetites humanos, ou seja, como se estas fossem “questão de linhas, planos ou corpos” (ESPINOSA, 2015a, p. 235). A justificativa para esse procedimento é dada nos seguintes termos:

Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 235).

A afetividade será tratada com o mesmo método pelo qual foram tratados Deus, na *Ética* I, o corpo e a mente, na *Ética* II. A justificativa espinosana, inclusive, nos faz recordar o que está escrito no apêndice do *De Deo*. Lá o filósofo demonstra que a gênese dos preconceitos sobre “bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero”, está na aplicação do raciocínio finalista à natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 111). Por pensar que as coisas naturais são produzidas a partir de cau-

5 O embate contra a posição de Descartes ocorrerá, de maneira mais incisiva, no prefácio da *Ética* v.

sas finais, o homem considera que há coisas que sejam boas e coisas que sejam ruins por si mesmas, quando o único índice de produção da natureza é a necessidade absoluta de produção e autoprodução de Deus. Sendo assim, nenhuma coisa natural é produzida com vistas a um fim, mas a única causalidade que rege essa produção é a causalidade eficiente e, por conseguinte, não há nada que seja em si mesmo bom ou ruim. Tais qualificações só podem ser utilizadas enquanto explicações acerca do que é útil ou nocivo ao homem.

O prefácio da *Ética* III também trabalha com essa necessidade causal da natureza à qual não pode ser atribuído nenhum vício. A natureza, suas leis e sua potência de agir são sempre uma só e a mesma. Por isso a existência de afetos como o ódio, a ira, a inveja etc. decorre da mesma necessidade da qual decorrem o amor, a benevolência e a misericórdia. Todos os afetos admitem causas e propriedades certas pelas quais podem ser entendidos e que são tão dignas de nosso conhecimento quanto qualquer outra coisa natural. Sendo assim, concordamos com Chaui quando a autora evidencia que há uma camada de continuidade entre a *Ética* e o *Tratado Político*. Tal continuidade não diz respeito apenas a certa coerência conceitual, mas é também, em alguma medida, uma continuidade de método. Partindo da distinção, proposta por Descartes nas *Respostas às segundas objeções*, entre as duas maneiras de demonstrar matemáticas – análise e síntese – Chaui mostra que a concepção de conhecimento que guia o *TP* é a mesma que guiou a *Ética*: conhecer é conhecer pela causa.⁶ Ora, vemos que a ordem geométrica é invocada por Espinosa ao longo

6 “Espinosa pode demonstrar sinteticamente a partir da causa de si porque em sua filosofia, diversamente do que acontece em Descartes (e nos filósofos judeus e cristãos), não há descontinuidade ou salto entre a causa primeira e seus efeitos porque a causa de si, isto é, Deus, não cria o mundo por um ato contingente de sua vontade. Em outras palavras, para uma metafísica que aceita a ideia de criação do mundo a partir do nada pela ação de uma vontade onipotente, há um abismo separando a causa e o efeito, e não se pode partir dela para construir uma ordem contínua e ininterrupta de coisas e ideias, em contrapartida, para uma ontologia da imanência, que demonstra o caráter imaginário da criação *ex nihilo* e afirma que a Natureza é um efeito imanente da ação da causa de si, a síntese geométrica é perfeitamente adequada e mantém firmemente o adágio ‘conhecer é conhecer pela

de todo o capítulo I do *Tratado Político*, posto que o filósofo afirma que pretende deduzir a política a partir da natureza humana.⁷

Em termos gerais, porém, não podemos afirmar que o método utilizado na exposição da *Ética* coincide integralmente com a maneira de demonstrar o presente no texto político. Com isso em vista, ao comparar a estrutura das duas obras, Chaui destaca uma aparente diferença entre elas. A argumentação no *TP*, diz a autora, parece se apoiar mais em recursos retóricos do que geométricos – “aparentemente, a matemática seria invocada apenas por ser dotada de uma forma dedutiva impessoal e não valorativa.”

Vimos, porém, que a referência à matemática tem como alvo assegurar a apodicidade do discurso fundado no estudo da natureza humana e, como logo a seguir será dito por Espinosa, que a política não seja deduzida dos “ensinamentos da razão”, mas de um único fundamento, qual seja “a condição natural dos homens” (CHAUI, 2003, p. 217).

A exposição do *TP*, portanto, pode não prosseguir da mesma maneira que a da *Ética*. Todavia, existem argumentos suficientemente fortes para defender a tese de que a ideia de conhecimento que guia as duas obras é a mesma e que a demonstração do *TP* possui um fundamento geométrico, uma vez que ela

causa.⁷ É exatamente essa concepção do conhecimento que guia o *Tratado Político*. Neste, a matemática é invocada desde o início em termos que lembram o prefácio da Parte III da *Ética*, pois aqui, como lá, trata-se de deduzir a causa das relações entre os homens a partir do ‘estudo da natureza humana.’” (CHAUI, 2003, p. 208).

7 “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem.” (DESCARTES, 1973, p. 176)

segue da causa ao efeito.⁸ Sendo assim, podemos então voltar à abertura do *Tratado Político* e levantar a hipótese de que a escolha de Espinosa em subverter a ordem comum das sentenças latinas reforça a importância dos afetos na chamada ‘condição natural dos homens’. Além disso, a articulação entre o texto do *TP* e a parte III da *Ética* demonstra que, para Espinosa, não há como sustentar reflexões sobre política e ética renunciando a uma investigação séria sobre a dinâmica afetiva. Consequentemente, o veredito do primeiro parágrafo do *TP* é taxativo: o discurso do filósofo é o que há de mais alheio a uma política real e aplicável.

Assim sendo, Espinosa passa para outra polêmica no segundo parágrafo. Dessa vez seus olhos se voltam para a figura do político que, ao contrário do filósofo, teoriza a política a partir da experiência. Essa maneira de proceder faz com que eles sejam considerados mais habilidosos do que propriamente sábios. “A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios”; o que por sua vez levou-os a se precaver da malícia humana mais pela astúcia do que pela piedade que é tão cara aos teólogos (ESPINOSA, 2009, p. 6). Espinosa admite, entretanto, que por terem a experiência como mestra os políticos inquestionavelmente escreveram sobre as questões da política de maneira muito mais feliz do que os filósofos, visto que não se afastaram nunca da prática em direção à irrealidade utópica.

Essas polêmicas metodológicas⁹ estabelecidas nos dois primeiros parágrafos possuem alvos históricos concretos. Os historiadores da filosofia do século XVII parecem concordar que a figura dos chamados ‘filósofos’ representa sobretudo a tradição escolástica. Sobretudo, mas não somente. O primeiro parágrafo do *TP*, afirma Chauí, se destina diretamente à crítica da tradição escolástica de pensar a política enquanto “ciência prática articulada às virtudes principescas do ‘bom governante’” (CHAUI, 2003, p. 210), mas também condensa uma crítica ao senso comum, à metafísica e à teologia que “se colocam

8 Cf. CHAUI, 2003, p. 208.

9 Cf. NEGRI, 2018, p. 322.

de pleno acordo para a condenação dos afetos” (CHAUI, 2003, p. 208). Antonio Negri concorda que a polêmica se dirige de maneira direta aos escolásticos, mas afirma para além disso que ela se coloca contra a filosofia de modo geral, “contra a ciência dos transcendentais, contra todos os que não consideram as paixões como a única realidade efetiva a partir da qual se faça uma análise do concreto” (NEGRI, 2018, p. 322), ou ainda, “contra toda filosofia que não considere o tecido das paixões humanas como a única realidade efetiva a partir da qual a análise política pode movimentar-se” (NEGRI, 2017, p. 31). Já para Étienne Balibar, o pensamento denunciado por Espinosa como utópico diz respeito aos filósofos platônicos “que buscam deduzir a constituição ideal da cidade a partir da ideia do Bem e da hipótese de uma natureza humana racional colocando as falhas das constituições reais na conta dos seus vícios ou perversões” (BALIBAR, 1985, p. 67). As análises dos três intérpretes contemporâneos convergem não apenas por demonstrarem a importância de contextualizar historicamente a quem se endereça a crítica espinosana, mas também na medida em que indicam a impossibilidade de reduzir tal crítica a um único adversário.

A figura do político surge em oposição à do filósofo. Ela é caracterizada por um realismo baseado na experiência que o qualifica como alguém mais capaz de produzir um pensamento político. Ora, se por filósofo devemos entender sobretudo os pensadores escolásticos, o político, por sua vez, faz referência a uma certa imagem do príncipe maquiavélico.¹⁰ Os adjetivos descrevem alguém com habilidade prática e a comparação entre as imagens do filósofo e do político demonstram que para Espinosa há uma superioridade analítica clara de quem trabalha a partir da experiência sobre quem teoriza com base em modelos prévios. De fato, a sátira e a política utópica produzidas pelos filósofos têm em comum “a suposição de que existe um saber normativo anterior e exterior à prática, fundado numa certa imagem da natureza humana virtuosa tal que

10 Balibar sugere que a figura do político é baseada em Maquiavel (BALIBAR, 1985, p. 67), no entanto nos parece mais preciso dizer, como o faz Chauí, que ela se baseia em uma certa imagem, fundada na teologia, do príncipe maquiavélico enquanto aquele que age para a perdição dos demais (CHAUI, 2003, p. 156 e 210).

a liberdade se confunde com obediência a preceitos que antecedem e determinam a ação” (CHAUI, 2003, p. 210). Por outro lado, o realismo do político se fundamenta em manifestações terrenas, na prática cotidiana, em atitudes e hábitos correntes. De maneira resumida, a oposição que se estabelece entre o filósofo e o político ocorre no registro do contraste entre o que deve ser e o que efetivamente é.

As duas polêmicas iniciais abrem caminho para a exposição do projeto espinosano propriamente dito. Ao evidenciar a superioridade dos políticos por terem a experiência como mestra, ao passo que os filósofos não pensam os homens como são, mas como eles gostariam que fossem, o filósofo holandês deixa claro qual via pretende seguir. Espinosa não planeja trazer à baila nenhuma novidade, nem sugerir um modelo ideal de conduta humana e comunidade política que seja racionalmente pré-concebido. A experiência é mestra e já mostrou todos os gêneros de cidades possíveis, bem como os meios de se dirigir a multidão, ou contê-la dentro de certos limites. Não há nada que a pura especulação possa trazer de novo no que diz respeito a esses tópicos. Também acerca do direito comum e dos assuntos públicos, afirma Espinosa, não é provável que haja algo de inédito a se conceber. Homens agudíssimos, sejam eles astutos ou hábeis, já trataram anteriormente desses temas, de tal maneira que é difícil crer que “a ocasião ou o acaso” não tenham ainda mostrado a tais homens tudo o que se tenha a saber acerca desses assuntos.

De início pode parecer que Espinosa se alinha à figura do político ao dizer que não há nada que a experiência não tenha ainda mostrado. Mas a própria descrição espinosana, em conjunto com seus escritos anteriores, indica que o leitor deve se precaver de fazer uma associação tão imediata. O fato do político ser qualificado como hábil e astuto, jamais como sábio, bem como a perspectiva de que seu aprendizado veio através da ocasião e do acaso acendem uma luz amarela de atenção. Torna-se necessário, portanto, fazer uma pergunta antes de prosseguir: “Pode a experiência dos políticos ser um guia seguro?” (CHAUI, 2003, p. 210). É evidente que não se questiona aqui a segurança da experiência em termos cartesianos – não há dúvida de que o corpo exista tal como o senti-

mos.¹¹ Todavia, demonstra Espinosa em sua *Ética*, a experiência pode comportar problemas para o conhecimento humano.

Ao explicar como se originam as noções chamadas de Universais – Homem, Cavalo, Cão etc. – Espinosa deixa evidente em que medida podemos desconfiar do conhecimento baseado unicamente na experiência. Uma noção universal surge porque o corpo humano é limitado e, portanto, capaz de formar em si apenas uma quantidade finita de imagens que representam os corpos externos.¹² Uma vez que esse limite é ultrapassado, as imagens passam a se misturar cada vez mais, até o ponto em que “todas se confundirão por completo entre si.” Ora, na medida em que um homem se depara com uma quantidade grande de outros homens, seu corpo acaba por formar uma quantidade de imagens que supera sua própria força de imaginar. A mente, por conseguinte, não é mais capaz de representar pequenas diferenças singulares entre os homens “e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado.” O que o corpo percebe convir em todos os singulares que o afetam é aquilo que o afeta com mais frequência e intensidade; e é a isso, que a mente predica de todos os corpos humanos singulares, que damos o nome de Homem. O problema, mostra Espinosa, é que essas noções universais abstratas são formadas por cada um de uma maneira. Elas variam conforme varia o que mais frequentemente afetou o corpo de um determinado indivíduo. Isto é, alguém pode entender por Homem um “animal de postura ereta”, outro pode concebê-lo como “animal racional”, um terceiro como “animal sem penas” e assim por diante. É possível dizer, portanto, que uma noção universal abstrata retrata o universo de representações de um único indivíduo, não sendo compartilhada por todos da mesma maneira. “Por isso não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas ima-

11 Cf. ESPINOSA, 2015a, p. 149.

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

gens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias” (ESPINOSA, 2015a, p. 199).

De tudo que foi dito acima transparece claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: I^o a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (*ver Corol. da Prop. 29 desta parte*), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. II^o A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (*ver Esc. da Prop. 18 desta parte*). Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. III^o Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (*ver Corol. da Prop. 38 e Prop. 39 com seu Corol. e Prop. 40 desta parte*); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. (ESPINOSA, 2015a, p. 201).

Ao analisar esse escólio, Pierre Macherey sublinha que a primeira maneira que temos de abordar a realidade é através da percepção sensível. Contudo, como demonstra o corolário da *Ética* II, P29, as ideias que a mente produz a partir da percepção das coisas na “ordem comum da natureza” não podem ser adequadas.¹³ Conhecer por experiência vaga é ter ideias mutiladas e confusas, ideias desordenadas e em estado bruto, é a maneira de representar a realidade praticada espontaneamente pelos homens, “sem sequer pensar” (MACHEREY, 1997, p. 312-3). Já a segunda maneira de formar noções universais insere um elemento intermediário entre a realidade e o homem. O signo introduz uma nova camada entre mente e mundo, uma vez que a palavra ouvida já é

13 Espinosa distingue duas ordens de conhecimento, a ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza, que é concebida pelo intelecto. Para um estudo mais detalhado sobre as duas ordens cf. RODRIGUES, 2020.

uma interpretação do real. Sendo assim, o dado bruto oferecido de maneira desordenada pela experiência vaga parece, segundo Macherey, receber algum tipo de ordenação através do hábito e da tradição. A cadeia de transmissão de informações se torna mais longa e complexa com o acréscimo dos signos e das palavras como mediadores. Sendo assim, poderíamos pensar inicialmente que esse é um conhecimento mais sofisticado do que aquele por experiência vaga, mas essa aparência não se sustenta por muito tempo. Recorrendo ao escólio da proposição 18 da *Ética* II, Macherey demonstra que não há nenhuma diferença fundamental entre essas duas maneiras de formar universais:

Mas o escólio da proposição 18, que explicou como se estabelece esse dispositivo imaginário com o qual as ideias, em vez de se darem em uma sucessão de instantes independentes uns dos outros, se desenvolvem em um cenário de repetição ao longo de séries temporais contínuas onde elas parecem interligadas, mostrou também que esses conhecimentos, muito mais elaborados e sofisticados do que aqueles que são fornecidos pela experiência bruta, e que dependem de um aprendizado longo e complexo, entretanto não diferem no fundo daqueles que nos são dados de imediato sem passar por esses retransmissores interpretativos, pois os dispositivos que os produzem trabalham sobre as representações imaginárias, materiais brutos elaborados pela percepção, sem lhes retirar seu caráter acidental próprio às ideias inadequadas. A observação foi feita quando se comentou o escólio da proposição 18: para a percepção e suas representações imaginárias não há nada além dos signos e dos signos de signos, sem que nada venha interromper essa cadeia de significações, de maneira a fixá-la distintamente sobre uma só coisa precisamente determinada pelas condições de sua própria natureza; no mundo da imaginação há lugar somente para as interpretações mais ou menos trabalhadas e elaboradas. Isto quer dizer que, não mais que no caso precedente, nós não lidamos com as representações obedecendo a uma ordem indo no sentido do intelecto. (MACHEREY, 1997, p. 313)

Esse substrato de representações imaginárias e inadequadas que é compar-

tilhado pela experiência vaga e pelos signos faz com que Espinosa classifique ambos como conhecimentos do primeiro gênero, i.e., opinião ou imaginação. Mas ainda que esse gênero seja o único que dá origem à falsidade, não há como excluí-lo da realidade humana.¹⁴ Os homens são seres sensíveis e, portanto, vão sempre necessariamente produzir imagens das coisas. Há, contudo, dois outros gêneros de conhecimento que permitem distinguir o verdadeiro do falso. O primeiro dentre eles, e o único que nos interessa neste momento, é formado a partir de “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” e é chamado por Espinosa de razão, ou conhecimento do segundo gênero.

No conhecimento imaginativo, adverte Chauí, a mente percebe a si mesma e ao corpo como entidades isoladas das demais coisas – como um império num império. Essa percepção inadequada do corpo e da mente impede que se veja a ordem e conexão necessária entre as coisas – algo que fora demonstrado ao longo da *Ética* I.¹⁵ O conhecimento imaginativo é o conhecimento da ordem comum da natureza, ou seja, é um conhecimento fragmentado e descontínuo, um conhecimento das concatenações fortuitas, um conhecimento que introduz o contingente na ordem da natureza. “Assim, a primeira tarefa da dedução da adequação consistirá em encontrar vínculos pelos quais o corpo e a mente possam ser percebidos como partes de um todo em simultâneo com outras partes” (CHAUI, 2016, p. 234). Somente dessa maneira, através do conhecimento das propriedades comuns, é possível se afastar da abstração imaginativa e ir em direção à compreensão da ordem necessária da natureza. Quem executa essa tarefa é a razão, visto que ela é o conhecimento adequado do que há em comum entre as partes e o todo, ou, nas palavras de Chauí, ela é o conhecimento adequado do universal fundado ontologicamente nas propriedades comuns às coisas.¹⁶

14 Para melhor compreender o que Espinosa quer dizer com falsidade cf. ESPINOSA, 2015a, pp. 165-169 e pp. 189-91.

15 “Por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento.” (ESPINOSA, 2015a, p. 103)

16 “Dessa maneira, podemos determinar a diferença entre a percepção da parte pela

Tanto o conhecimento de primeiro quanto o de segundo gênero seguem necessariamente da natureza do homem. Todavia, imaginação e razão são fundamentalmente diferentes. Sob certa perspectiva acerca da formação de universais, é possível afirmar, como faz Chauí, que tal diferença não é de objeto, uma vez que os universais abstratos formados pela imaginação e as noções comuns inteligidas pela razão têm por objeto as relações entre as afecções corporais.¹⁷ Nesse sentido, a diferença entre um conhecimento e outro diz respeito à gênese de cada um:

Enquanto os universais abstratos se originam necessariamente da mente externamente determinada, submetida passivamente à multiplicidade confusa das ideias das afecções corporais, as noções comuns necessariamente dependem de que ela esteja internamente disposta, e, por sua atividade interna, conheça a causa das concordâncias e diferenças entre as coisas (CHAUI, 2016, p. 240).

Essa pequena digressão pela *Ética* II nos permite voltar à reflexão política e abordar a pergunta que fizemos anteriormente com mais subsídios conceituais. Pois bem, pode a experiência dos políticos ser um guia seguro? A resposta de Espinosa é negativa. Ainda que tenham escrito sobre política de maneira mais feliz que os filósofos, é notável que na descrição espinosana o conhecimento dos políticos provém da ocasião e do acaso, dando a entender que ele seria um conhecimento do primeiro gênero, não do

imaginação e pela razão: a primeira a percebe como independente e separada de outras, tomando-a abstratamente como *pars partialis*, isolada das demais, e busca unificá-las em imagens universais; a razão apanha a parte como conexão necessária com outras de mesmas propriedades ou como *pars communis*” (CHAUI, 2016, pp. 237-8).

17 Sob outra perspectiva, no entanto, é possível, sim, falar em uma diferença de objeto, visto que o conhecimento do primeiro gênero se funda, ainda que inadequadamente, em ideias de singulares, enquanto a razão é o conhecimento adequado das noções comuns.

segundo. Os políticos são descritos como produtores de um conhecimento passivo, externamente determinado, que parte de ideias confusas, mutiladas e desordenadas. A experiência é sem dúvida condição necessária para a reflexão política. Porém, como aponta Negri, a observação e descrição da práxis humana não é suficiente, ela deve vir acompanhada de um método “certo e incontestável”; só assim a investigação filosófica poderá prosseguir com segurança (NEGRI, 2017, pp. 31-32). Tal método, como já sabemos, é semelhante ao que fora utilizado por Espinosa na *Ética*, isto é, o método da geometria:

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las (ESPINOSA, 2009, pp. 7-8).

A experiência serve de baliza e não se deve buscar nada que não esteja de acordo com ela – eis o erro dos filósofos, produzir um modelo humano ideal que não encontra lastro algum na experiência real. Mas, considerada em si mesma, a experiência é o reino do acaso, da fortuna, da contingência e do acúmulo desordenado de imagens. Por conseguinte, o conhecimento baseado na só experiência é um conhecimento que erra, em ambos os sentidos que a palavra sugere. Erra porque é passível de conter falsidade, uma vez que é um conhecimento que se funda em ideias inadequadas; mas também erra porque não enxerga o nexos causal necessário entre as coisas da natureza e, portanto, vaga indiscriminadamente de uma ideia para outra, ao acaso e sem caminho certo, estabelecendo vínculos imaginários entre as ideias produzidas na mente.

Entretanto, temos de fazer uma ressalva antes de prosseguir. Como demonstra Chauí, nem toda experiência é errante na obra de Espinosa. Há também a experiência que ensina – denominada pela autora como *experientia docens*, em contraposição à *experientia vaga*. A diferença entre as duas também não é de objeto, afirma a comentadora, mas de *modus operandi*. Enquanto a experiência vaga constrói universais abstratos de forma errática para se livrar das singularidades, a *experientia docens* “suscita a necessidade de alcançar certas essências das coisas a partir das existências de certas coisas singulares.” Os exemplos utilizados para explicar esse segundo tipo de experiência são dois: 1) a percepção do sol como sendo menor do que a terra, bem como a da alteração de tamanho das coisas quando são vistas de longe ou de perto, suscitam na mente a busca da essência da visão; 2) a percepção da existência de cidades e das diferentes formas de repúblicas nos levanta questionamentos acerca de suas causas. Assim sendo, podemos compreender melhor “qual o lugar, a função e o limite da experiência” no percurso argumentativo do *TP*.¹⁸

O que o *Tratado Político* explicita logo de início, em conjunto com o que fora escrito na *Ética*, é que para produzir um conhecimento e um discurso seguros a respeito da política é necessário articular, metodicamente, experiência e razão. Dessa forma, ainda que Espinosa rejeite diversas vezes a intenção de deduzir algo inédito sobre a condição humana, é possível sugerir, como faz Chauí, que seu discurso é completamente novo (CHAUI, 2003, p. 161). Não porque desvela algo jamais visto acerca da natureza do homem, mas porque

18 “Lugar: conhecimento de singularidades mutáveis existentes na duração cuja essência não envolve existência necessária ou dedutível de sua simples definição, uma vez que para aquelas coisas cuja essência envolve existência o intelecto é suficiente para sozinho conhecê-las. Função: incitar o intelecto a investigar algo determinado cujas causas é preciso buscar. Limite: não é capaz de oferecer provas do verdadeiro nem do falso e não pode convencer o intelecto de que é falso aquilo que ele conhece clara e distintamente. Essas determinações da experiência são exatamente as que encontramos no decorrer do *Tratado Político*” (CHAUI, 2003, p. 221).

introduz ordem na experiência sensível através da articulação entre os conhecimentos do primeiro e segundo gêneros.

Há ainda outro fator da maneira espinosana de abordar a política que vale ser mencionado. Como nós mostramos no início deste texto através do exemplo da inversão sintática latina, os afetos ocupam uma posição de destaque no *Tratado Político*. Essa posição é manifestamente verificável pelo teor da crítica feita aos filósofos no primeiro parágrafo. A saber, a vida humana comporta necessariamente uma dimensão afetiva e ignorar, ou rejeitar, tal dimensão impede a concepção de um pensamento político aplicável. No quarto parágrafo, no entanto, é acrescentada uma nova camada ao tema da afetividade, ampliando assim sua espessura. Após anunciar que se guiará apenas pelo que está mais de acordo com a prática, Espinosa demonstra a intenção de investigar as questões referentes à política “com a mesma liberdade do ânimo que é costume nas coisas matemáticas”. Posteriormente, no parágrafo sexto desse mesmo capítulo, o filósofo equipara a liberdade do ânimo à fortaleza (*fortitudo*). Essa equiparação indica que há um elemento afetivo que orienta a própria análise espinosana, pois, se nós voltarmos à *Ética* III, veremos que a fortaleza é o afeto próprio à razão.¹⁹ Sendo assim, os afetos não ocupariam apenas uma posição central enquanto objeto de estudo, mas acompanhariam a própria análise. A abordagem espinosana não pode de maneira alguma ser passional, mas ela não se furta à afetividade própria da “Mente enquanto entende”.

Ora, do que vimos até agora segue-se necessariamente que uma investigação sobre a política fundada conjuntamente na experiência e na razão não pode, diante das ações e dos afetos humanos, pôr-se a rir, a chorar, ou a consi-

19 “Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza, que distingo em Firmeza e Generosidade. Pois por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão. Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão. Assim, as ações que visam só ao útil do agente refiro à Firmeza, e as que visam também ao útil do outro, à Generosidade” (ESPINOSA, 2015a, p. 335).

derá-los como detestáveis; a única atitude coerente nesse caso é a de procurar entendê-los. A experiência afirma a existência e amplitude da vida afetiva, que comporta tanto afetos alegres, quanto afetos tristes. Espinosa evidencia isso ao declarar que encarará o amor e a glória da mesma maneira que o ódio, a ira e a inveja. Já a razão, ao fazer-nos conhecer a ordem necessária da natureza, implica que nenhum afeto seja considerado como um vício, mas sim como uma propriedade pertencente à natureza humana.

Esse último ponto nos permite fazer outra observação acerca das figuras que abrem o tratado. Inicialmente afirmamos que o político é introduzido no texto em oposição ao filósofo, e que essa oposição se dá através do contraste entre o que efetivamente é e o que deve ser. O argumento da experiência demonstra, portanto, em que medida filósofo e político se distanciam em seus respectivos métodos de abordagem do fenômeno político. Há, contudo, um elemento em comum entre os dois: ambos trabalham com a categoria de vícios. Os filósofos concebem os afetos como vícios, afirma Espinosa. Já os políticos, a experiência lhes ensinou que enquanto houver homens haverá vícios. Ora, o método espinosano, que se funda conjuntamente na experiência e na razão, impede que se considere características próprias ao homem como desvios de natureza, isto é, como vícios. Os primeiros parágrafos do tratado trabalham, portanto, com duas oposições. Uma oposição se dá entre filósofos e políticos, a outra se dá entre essas duas figuras e o próprio projeto espinosano.

Isso posto, podemos agora compreender o escopo do projeto espinosano no *Tratado Político*. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa afirma que conhecer verdadeiramente é conhecer as coisas por suas causas primeiras (ESPINOSA, 2015b, p. 69). Essa máxima, vimos anteriormente, orienta também o percurso expositivo do *TP*. O objeto da política, portanto, é a sua gênese – como podemos notar através das análises tanto de Chaui quanto de Negri. Segundo Chaui, o “discurso político inteiramente novo” de Espinosa começa por demarcar seu objeto: a “gênese da experiência política” ou, o que é o mesmo, “o movimento de constituição do sujeito político e da instituição do *imperium* ou poder político” (CHAUÍ, 2003, p. 161). Já Negri joga a

ênfase diretamente para a questão afetiva ao escrever sobre esse mesmo procedimento genético; para ele o objeto da política é descrito como “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*” (NEGRI, 2017, pp. 31). A bem da verdade, sobre essa questão os dois comentadores mais concordam do que têm divergências. O que Chauí chama de sujeito político é a própria *multitudo* (CHAUI, 2003, p. 164), cuja gênese deve ser buscada não na razão “e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional.”²⁰ Tendo isso em vista, não é de espantar que Espinosa recorra prontamente à *Ética* para dar início à exposição desse processo de gênese do político.

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia (ESPINOSA, 2009, p. 8).

Essa propensão afetiva parece denotar uma disposição particularmente problemática para o processo de sociabilização. Os homens, por conta de sua natureza passional, aparentam tender ao dissenso e à desavença. O resultado desse desejo de ser “o primeiro”, ou seja, de viver conforme seu próprio engenho e fazer com que os outros também o vivam, coloca-os em uma situação conflituosa e de oposição recíproca. Tendo em vista tal situação, Balibar lança mão de uma questão interpretativa pertinente, ainda que controversa. Esta-

20 A autora demonstra que a razão não pode ser retirada da equação, pois ainda que Espinosa deixe claro que a política não é instituída pela razão, nem por isso afirma que ela é instituída contra a razão. (CHAUI, 2003, p. 160-161)

ria Espinosa retomando, em seus próprios termos, “o pessimismo antropológico que a tradição reteve de Maquiavel?” (BALIBAR, 1985, p. 68). O intérprete francês não responde à pergunta logo que a faz, pois seu percurso argumentativo o obriga a seguir outros caminhos.²¹ Contudo, independentemente da resposta, a questão central levantada por Espinosa nessa altura do texto não se coloca em termos de pessimismo. O recurso à *Ética* demonstra que o problema da sociabilidade está diretamente relacionado com a ontologia do necessário. Em outras palavras, não há juízo de valor moral subjacente à constatação da propensão humana ao conflito.

Ora, mesmo sem juízo de valor, a natureza passional evidencia um obstáculo à vida em conjunto. Tendo isso em vista, Espinosa então cita duas contramedidas que aspiram à moderação dos afetos. A primeira se dá através da religião, que ao pregar o amor ao próximo e o direito do outro como sendo igual ao seu próprio tenta fazer frente a essa inclinação ao conflito. No entanto, segundo o filósofo, a religião pouco pode perante os afetos humanos – especialmente no espaço público. A segunda contramedida é aquela feita pela razão, a qual já tinha sido demonstrada na *Ética* como sendo capaz de moderar e refrear os afetos. Todavia, também na *Ética*, Espinosa já havia constatado que o caminho para atingir tal moderação é extremamente árduo. A metafísica espinosana demonstra a irrealidade de toda e qualquer tentativa de anular a afetividade humana e seus efeitos. “Nem ordem teológica, nem ordem racional, a política é o exercício da ordenação da vida social segundo exigências imanentes ao próprio social e sem jamais perder de vista os conflitos que invariavelmente atravessam esse social” (SANTIAGO, 2019, p. 418). Assim sendo, Espinosa então conclui o inevitável: se não é possível suprimir a afetividade no indivíduo, por conseguinte também não é possível suprimi-la em nível coleti-

21 Balibar responde negativamente a essa questão em outro texto: “Quando Espinosa declarou ser a *cupiditas* a “própria essência do homem” (e equacionou-a com a *virtus*) ele não teve intenção de sustentar visões antropológicas pessimistas sobre o egoísmo individual, nem teve a intenção de contrastá-las com visões puramente de moral altruísta” (BALIBAR, 1997, p. 34).

vo e, portanto, quem acredita poder induzir a multidão a viver exclusivamente segundo a razão acredita em uma fábula.

Como consequência dessa impossibilidade de uma existência completamente racional, torna-se necessário que o estado (*imperium*) se organize de uma maneira tal que impossibilite que aqueles que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto. Relegar a manutenção e a estabilidade da *res publica* a uma virtude privada – por exemplo, à lealdade – é uma atitude temerária. Os afetos aos quais os homens estão submetidos são flutuantes e, portanto, não podem ser fonte de estabilidade para o *imperium*. A solução é o ordenamento da coisa pública de uma forma tal que ela não seja subordinada às oscilações afetivas dos indivíduos. Em termos espinosanos, não importa “para a segurança do estado, com que ânimos os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade do ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado.”²²

Após demonstrar essa discrepância entre virtudes individuais e coletivas, Espinosa encerra o capítulo I do *TP* verbalizando o objeto da política. A experiência ensina que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” (ESPINOSA, 2009, p. 10).²³ A conjunção desse ensinamento com a noção de que o conhecimento verdadeiro é aquele a respeito das causas primeiras suscita no filósofo a pergunta acerca da origem de tal situação. Ora, “as causas e fundamentos naturais do estado” como vimos anteriormente, não podem ser buscadas na simples razão. Dizer, como dissemos, que o conhecimento de segundo gênero desempenha um papel importante na construção de um pensamento político seguro não significa que se deve procurar a gênese da política na própria razão: “de modo

22 *TP*, I, §5.

23 Considera-se aqui que estado civil é um sinônimo de situação civil. É importante notar também que no texto original utiliza-se *status* nessa passagem, não *imperium*.

algum a cidade é uma associação racional”, diria Deleuze.²⁴ Os homens estão necessariamente sujeitos a afetos, logo, a dedução das “causas e fundamentos naturais do estado (*imperium*)” deve ser feita a partir da “natureza ou condição comum dos homens” (ESPINOSA, 2009, p. 10) – dedução que terá início somente no capítulo II.

Desta maneira, considerando que a construção propriamente dita do núcleo do pensamento político espinosano – isto é, a exposição das causas primeiras da política e de seus efeitos – se inicia somente a partir do segundo capítulo do *Tratado Político*, podemos dizer então que o capítulo I do *TP* funciona como uma espécie de “introdução metódica”²⁵ ao executar, ao menos, três tarefas fundamentais: 1) limpeza do terreno de investigação, com a recusa das figuras do filósofo e do político; 2) exposição – ainda que por vezes breve – de alguns conceitos centrais para o desenvolvimento da obra, como os de afetividade e condição comum dos homens e 3) delimitação dos parâmetros investigativos, ao colocar em questão a articulação entre experiência, razão e método.

24 DELEUZE, 2017, p. 295.

25 NEGRI, 2017, pp. 31.

POLITICAL INVESTIGATION: A METHOD'S QUESTION

ABSTRACT: The article aims to discuss the introductory function of the first chapter of Spinoza's *Political Treatise*. To this end, we will emphasize some of the fundamental aspects in the text's argumentative movement, such as the central role played by the affects in political reasoning and the need for a method of investigation which articulates experience and reason.

KEYWORDS: AFFECTIONS; METHOD; EXPERIENCE; REASON; POLITICS; SPINOZA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALIBAR, E. (1985) *Spinoza et la politique*. 3ª ed. Paris : Presses Universitaires de France.

_____. (1997) *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*. Eburon Delft.

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

_____. (2016) *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (2017) *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34.

DESCARTES, R. (1973) *Objções e Respostas*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

ESPINOSA, B. (1972) *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4vol.

_____. (2009) *Tratado Político*. São Paulo: JWMF Martins Fontes.

_____. (2015a) *Ética*. 1ª ed. São Paulo: Edusp.

_____. (2015b) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp.

JONES, P. V.; SIDWELL, K. C. (2012) *Aprendendo Latim*. Tradução: Isabella Tardin Cardoso e Paulo Sérgio Vasconcellos. São Paulo: Odyseus Editora.

MACHEREY, P. (1997) *Introduction à l'Ethique de Spinoza : La deuxième partie*,

- La réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- NEGRI, A. (2017) *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. (2018) *A Anomalia Selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia.
- RODRIGUES, J. L. (2020) A Produção da ordem comum da natureza através da imaginação. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 42, pp. 237-252, 2020.
- SANTIAGO, H. (2019) *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

TRADUÇÃO

EXCERTO DE UMA CARTA ESCRITA DA BATÁVIA NAS ÍNDIAS ORIENTAIS, DE 27 DE NOVEMBRO DE 1684, EXTRAÍDO DE UMA CARTA DO SR. FONTENELLE RECEBIDA EM ROTERDÃ PELO SR. BASNAGE.

Flavio Fontenelle Loque
Professor, Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil
flavioloque@yahoo.com

INTRODUÇÃO

A revogação do Edito de Nantes por Luís XIV, ocorrida em outubro de 1685, é um marco na história da intolerância na França, embora a política discriminatória contra os protestantes lhe seja anterior. Bastante apoiada pelos católicos, notadamente nos discursos oficiais, essa política foi criticada por Bernard de Fontenelle (1657-1757), homem de letras que então desfrutava de grande notoriedade. Valendo-se de anagramas para Solima (antigo nome de Jerusalém), Roma e Genebra, Fontenelle compôs uma alegoria dos conflitos religiosos na França sob a forma de um relato de viagem em que descreve a situação política na ilha de Bornéu.¹ Mais precisamente, Fontenelle se concentra na sucessão real após a morte de Mlisao e nas guerras daí decorrentes entre

1 Sobre a possibilidade de o relato ter sido escrito por Fontenelle em parceria com Catherine Bernard (c. 1663-1712) ou exclusivamente por Bernard, veja-se a introdução a Fontenelle (2021, pp. 16-18).

os partidários de Mrao e Eenagbr. O relato se encontra num excerto de uma suposta carta enviada da Batávia (hoje, Jacarta) e que, repassado por Fontenelle a Jacques Basnage (1653-1723), foi publicado por Pierre Bayle (1647-1706) no artigo X da edição referente a janeiro de 1686 das *Nouvelles de la République des Lettres*. Ficcionalmente datada de 27 de novembro de 1684, a suposta carta foi escrita em data incerta logo após a revogação do Edito de Nantes.²

Quando da publicação, Bayle não se deu conta de que se tratava de uma alegoria e mencionou o nome de Fontenelle. Anos depois, em carta a Pierre Des Maizeaux (1666-1745) de 17 de outubro de 1704, lamentou o ocorrido, consciente de que a menção colocara Fontenelle em risco, mas observou que ninguém na Holanda se dera conta da alegoria, o que só ocorreu quando revelado por Basnage e outros refugiados de Rouen emigrados para Roterdã.³ Fontenelle, contudo, não chegou a sofrer retaliações, pois teve a oportunidade de se retratar junto à Coroa ao colaborar, em dezembro de 1686, num panegírico a Luís XIV traduzindo versos do jesuíta Gabriel-François Le Jay (1657-1734) do latim para o francês,⁴ conforme afirma Prosper Marchand (1678-1756) numa de suas observações à carta de Bayle a Des Maizeaux mencionada há pouco (BAYLE, 1714, p. 858-859, n. 8).

2 Sobre Fontenelle, o relato da ilha de Bornéu e a perseguição aos protestantes, além da introdução a Fontenelle (2021), veja-se Adams (1991, pp. 25-27) e Pomeau (1988, p. 195).

3 Na *Correspondência de Pierre Bayle*, trata-se da carta 1643: “Eu ignorava por completo o sentido oculto na carta que inseri na *République des Lettres* e ninguém nesse país, nem mesmo o Sr. Jurieu [Pierre Jurieu (1637-1713)], nem sua esposa [Hélène Du Moulin (1644-1720)], adivinhou o que esta queria dizer; nós só soubemos quando o Sr. Basnage e outras pessoas de Rouen se refugiaram e nos ensinaram o que estava em jogo. Descobrimos então como teria sido fácil descobrir o mistério, mas, quando não se suspeita que haja mistério numa coisa, nada se busca e, por conseguinte, por mais fácil que seja desvendá-lo, não se o desvenda.” Carta disponível em: <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Bayle17041017-Lettre-Pierre-Bayle&lang=fr> Acesso em: 19 de maio de 2022.

4 O panegírico resultou em duas publicações em 1687, ambas idênticas, mas feitas por diferentes editores (cf. Le Jay, 1687a e 1687b). As duas informam na Advertência ao Leitor que “a tradução dos versos latinos é do autor dos *Diálogos dos Mortos*, o que deve bastar para que seja estimada” (em nenhuma das edições a Advertência está paginada).

A tradução a seguir contém todo o artigo X da edição referente a janeiro de 1686 das *Nouvelles de la République des Lettres* e foi elaborada com base no texto presente na edição original (BAYLE, 1686a), o qual foi cotejado com sua segunda edição (BAYLE, 1686b), com sua reprodução nas *Œuvres Diverses de Pierre Bayle* (BAYLE, 1737a) e com sua recente edição nas *Œuvres Complètes de Fontenelle* (FONTENELLE, 2021). Assim como no original, o relato se encontra em itálico. As notas de rodapé buscam fornecer informações sobre os personagens citados, além de apresentar uma breve proposta de interpretação dos pontos centrais da alegoria. Em parte, as notas se valem das anotações presentes em Fontenelle (2021 e 1788). Por fim, convém registrar que o núcleo do artigo X, o *Excerto de uma carta...*, com frequência é publicado independentemente, desde o início do século XIX, com o título *Relato sobre a ilha de Bornéu*.

Article x¹

Par l'usage de tous les Journalistes des Sçavans, & par la déclaration que nous en fîmes dans notre première Préface, les raretez des Indes sont du ressort de ces Nouvelles. Or par ce terme de raretez il faut entendre non seulement ce qui se rapporte aux choses inanimées, aux plantes & aux bêtes, mais aussi ce qui se rapporte à l'homme, soit pour la constitution du corps, soit pour le goût de l'esprit. C'est sous cette dernière vûë que nous pourrons adopter l'Extrait d'une Lettre écrite de Batavia, touchant une guerre civile qui s'est élevée dans l'Isle de Borneo. C'est en quelque façon un Phénomène Physique, puis qu'il est fondé sur des goûts & sur des modifications singulières d'ame.² Voyons de quoi il s'agit.

Extrait d'une Lettre écrite de Batavia dans les Indes Orientales, le 27. Novembre 1684. contenu dans une Lettre de M. de Fontenelles, reçûë à Rotterdam par M. Bânage.

Vous sçavez que dans l'Isle de Borneo dont nous sommes voisins, il n'y a que les femmes qui puissent avoir la Royauté. Ces Peuples-là sont si jaloux d'être gouvernez par des personnes qui soient veritablement du Sang Royal, & ils ont une telle opinion de la fragilité des femmes, qu'il leur faut toûjours une Reine dont les enfans lui appartiennent incontestablement, & pour plus grande sûreté, les Principaux du País doivent être presens aux accouchemens des Reines. Il y a quelques années que la Reine nommée Mliséo mourut, & sa Fille Mréo lui succeda reconnuë d'abord dans toute l'Isle sans difficulté. Les commencemens de son règne furent assez goûtez par ses Sujets, mais ensuite les nouveautez qu'elle introduisit peu à peu dans le Gouvernement, firent murmurer. Mréo vouloit que tous ses Ministres fussent Eunuques, condition très-dure, & qu'on n'avoit point jusqu'alors imposée, & cependant elle

Artigo x

Pelo costume de todos os jornalistas dos eruditos e pela declaração que fizemos em nosso primeiro prefácio,⁴ as raridades das Índias são da alçada dessas *Nouvelles*. Ora, pelo termo ‘raridade’, é preciso entender não somente o que diz respeito às coisas inanimadas, às plantas e aos animais, mas também o que diz respeito ao ser humano, seja quanto à constituição do corpo, seja quanto ao gosto do espírito. É desse último ponto de vista que poderemos acolher o *Excerto de uma Carta escrita da Batávia* acerca de uma guerra civil que eclodiu na Ilha de Bornéu. De certa forma, ela é um fenômeno físico, pois se funda nos gostos e nas modificações singulares da alma. Vejamos do que se trata.

Excerto de uma Carta escrita da Batávia nas Índias Orientais, de 27 de novembro de 1684, extraído de uma carta do Sr. Fontenelle recebida em Roterdã pelo Sr. Basnage.

[*História alegórica de uma guerra civil na Ilha de Bornéu.*]⁵ *Vós sabeis que na ilha de Bornéu, da qual somos vizinhos,⁶ somente as mulheres podem assumir a realeza. Esses povos são tão ciosos de ser governados por pessoas que verdadeiramente possuam o sangue real e têm uma tal opinião acerca da fragilidade das mulheres que, para eles, é necessário sempre ter uma rainha cujos filhos lhe pertençam incontestavelmente;⁷ e, para maior segurança, as pessoas mais importantes do país devem estar presentes nos partos reais. Há alguns anos a rainha chamada Mlisao morreu e sua filha Mrao a sucedeu, aclamada inicialmente em toda a ilha sem dificuldade. As primícias de seu reino foram bastante apreciadas por seus súditos, mas, em seguida, as novidades que pouco a pouco introduziu no governo causaram murmúrio. Mrao queria que todos os seus ministros fossem eunucos,⁸ condição muito dura e que até então nunca havia sido imposta e, entretanto, ela*

ne les faisoit mutiler que d'une certaine façon qui n'empêchoit pas les maris de se plaindre encore d'eux. C'est la coutume que les Reines donnent à certains jours des festins publics à leurs Sujets. Mréo en avoit retranché la moitié de ce que donnoient les autres Reines; bien plus, le pain étoit sous son règne d'un prix excessif dans toute l'Isle, & l'on ne sçavoit ce qu'il étoit devenu, si ce n'est qu'on accusoit de certains Magiciens qu'elle avoit à ses gages de le faire périr avec des paroles. On se plaignoit beaucoup encore de quelques prisons nouvellement bâties où elle faisoit jeter les criminels, & d'où elle les tiroit pour de l'argent, ce qui avoit considérablement augmenté ses revenus. Mais rien ne choquoit plus les habitans de Borneo que la sale des cadavres qui étoit dans le Palais de la Reine, quoiqu'à dire le vrai ce ne fût pas là un mal bien réel pour des Sujets. Elle faisoit embaumer les corps de ses Favoris lorsqu'ils mouroient, on les arrangeoit dans cette salle en grande cérémonie, & il falloit qu'on leur rendit ses respects avant que d'entrer dans l'appartement de Mréo. Il y avoit des esprits naturellement fiers & indépendans qui ne s'y pouvoient résoudre. Les Peuples de l'Isle étoient donc dans ces mauvaises dispositions à l'égard du Gouvernement, lorsque voici une nouvelle Reine qui se presente, qui prétend être Fille de Mliséo, & déposséder Mréo. Elle commence par abolir toutes les nouveautés dont on se plaignoit, point d'Eunuques chez elle, point de Magiciens qui fassent encherir le pain, point de salle pour les cadavres, point de prisons que selon l'ancien ordre, point de festins imparfaits. J'avois oublié de vous dire que les Peuples de Borneo sont dans l'opinion que les enfans légitimes doivent ressembler à leurs parens. Eénegu, c'étoit le nom de la nouvelle Princesse, ressembloit parfaitement à la feuë Reine Mliséo, au lieu que Mréo n'en avoit presque pas un trait, aussi avoit-on remarqué que Mréo n'aimoit point trop à se laisser voir en public; on dit même qu'elle supprimoit autant qu'il lui étoit possible, les portraits de Mliséo. Eénegu tout au contraire les conservoit de tout son pouvoir, & faisoit extrêmement valoir sa ressemblance. Mréo avoit aussi de son côté un grand avantage, c'est qu'il étoit constant qu'elle étoit née de Mliséo, du moins par le rapport des Seigneurs qui avoient dû en être témoins, & ces Seigneurs

fazia com que fossem mutilados somente de uma certa maneira, a qual não impedia os maridos de ainda se queixarem deles. É costume que as rainhas realizem, em certos dias, festas públicas para seus súditos. Mrao havia suprimido a metade do que as outras rainhas davam;⁹ além disso, o pão em seu reinado estava com um preço excessivo em toda a ilha e não se sabia o que havia acontecido, a não ser que se acusavam certos magos que ela tinha sob seu serviço de fazê-lo desaparecer com palavras.¹⁰ Havia ainda muitas queixas acerca das prisões recentemente construídas nas quais ela fazia com que os criminosos fossem lançados e das quais os tirava por dinheiro, o que havia feito aumentar consideravelmente seus rendimentos.¹¹ Contudo, nada chocava mais os habitantes de Bornéu do que a sala dos cadáveres,¹² que ficava no palácio da Rainha, embora, para dizer a verdade, esse não fosse um mal muito grave para os súditos. Ela mandava embalsamar os corpos dos seus favoritos quando morriam, os quais eram postos nessa sala com grande cerimônia, sendo necessário prestar-lhes as deferências antes de entrar no aposento de Mrao. Havia espíritos naturalmente altivos e independentes que não podiam admitir isso. Os povos da ilha estavam então maldispostos com o governo quando uma nova rainha se apresentou alegando ser a filha de Mlisao e pretendendo depor Mrao. Ela começou abolindo todas as novidades de que havia queixas: nada de eunucos junto a ela, nada de magos que encareciam o pão, nada de sala para os cadáveres, nada de prisões exceto segundo a antiga ordem, nada de festas imperfeitas. Esqueci-me de vos dizer que os povos de Bornéu são da opinião de que os filhos legítimos devem parecer com seus pais. Eenagbr, esse era o nome da nova princesa, parecia perfeitamente com a falecida rainha Mlisao, ao passo que Mrao não possuía quase nenhum traço dela. Assim, observou-se que Mrao não gostava muito de ser vista em público, dizia-se inclusive que ela suprimia, tanto quanto lhe era possível, os retratos de Mlisao.¹³ Eenagbr, ao contrário, conservava-os com todo seu poder e fazia o máximo para valorizar sua semelhança. Mrao tinha também, do seu lado, uma grande vantagem, é que era certo que nascera de Mlisao, ao menos pelo relato dos senhores que tiveram de ser testemunhas, e esses senhores

n'avoient point vû naître Eénegu. Il est vrai qu'Eénegu prétendoit qu'ils avoient été corrompus, ce qui n'étoit gueres vraisemblable. Elle contoit aussi une histoire de sa naissance par laquelle elle se trouvoit Fille légitime de Mliséo, mais c'étoit une histoire presque incroyable, & pareille à peu près à celle du Comte de S. Geran dont on a tant parlé dans notre Europe. Cependant la contestation de ces deux Reines a partagé toute l'Isle, & y a allumé la guerre de toutes parts. Les uns tiennent pour la ressemblance contre la certitude de la naissance, les autres pour la certitude de la naissance contre la ressemblance. Il s'est donné beaucoup de batailles très-sanglantes, & aucun des deux partis n'a encore tout à fait ruiné l'autre. On croit pourtant que Mréo l'emportera. Il n'y a pas long-temps qu'elle a surpris dans des endroits fort difficiles une partie de l'Armée d'Eénegu, & en a exigé le serment de fidélité. Si son parti n'en est pas extrêmement fortifié, parce que ses soldats ne combattent pas trop volontiers sous ses enseignes, du moins celui d'Eénegu en est fort affoibli. J'aurai soin de vous apprendre l'année prochaine le succès de cette guerre, puisque vous aimez assez l'histoire pour ne pas négliger celle de ces Pais barbares, dont les mœurs & les coûtumes sont si étranges.

Ce M. de Fontenelles qui a écrit ce qu'on vient de voir est un digne neveu de Messieurs Corneille. Il s'est d'abord attaché à la Poësie, & a composé plusieurs Pièces d'un goût délicat. On en a inseré plusieurs dans le Mercure Galant. Il a fait aussi les Nouveaux Dialogues des Morts qu'on a tant loüez. Il semble presentement regarder comme au dessous de lui ce qui s'appelle productions *de bel esprit*, car il s'attache tout entier aux Mathématiques & à la Métaphysique. C'est de lui que viennent les deux questions d'Arithmétique sur le nombre 9. qui ont été inserées dans les mois de Septembre & de Novembre 1685. S'il fait autant de progrès en Métaphysique, que nous voyons qu'il en a fait en Pièces Galantes & en Mathématiques, il excellera en trois choses qui pour l'ordinaire demandent trois tours d'ame entières differens.

não haviam visto Eenagbr nascer. É verdade que Eenagbr alegava que eles haviam sido corrompidos, o que não era verossímil. Ela também contava uma história de seu nascimento pela qual se dizia filha legítima de Mlisao, mas era uma história praticamente inacreditável e um pouco parecida com aquela do Conde de S. Geran,¹⁴ de que tanto se falou em nossa Europa. Entretanto, a disputa dessas duas rainhas dividiu toda a ilha e acendeu a guerra em toda parte. Uns ficam com a semelhança contra a certeza do nascimento, outros com a certeza do nascimento contra a semelhança. Deram-se muitas batalhas bastante sangrentas e, até o momento, nenhum dos dois partidos arruinou completamente o outro. Crê-se, todavia, que Mrao prevalecerá. Não faz muito tempo que ela surpreendeu uma parte do exército de Eenagbr em lugares muito difíceis e exigiu o juramento de fidelidade. Se seu partido não se encontra no máximo da força, já que seus soldados não combatem muito voluntariamente sob suas insígnias, ao menos o de Eenagbr está bastante enfraquecido.¹⁵ Cuidarei de vos informar, no próximo ano, o que se sucedeu nessa guerra, pois amais a história o suficiente para não negligenciar a desses países bárbaros cujos modos e costumes são tão estranhos.

[*Elogio do Sr. Fontenelle.*] O Sr. Fontenelle, que escreveu o que acabamos de ler, é um digno sobrinho de Corneille.¹⁶ Inicialmente, ele se dedicou à poesia e compôs várias peças de gosto delicado. Várias foram inseridas no *Mercurie Galant*.¹⁷ Ele também fez os *Novos Diálogos dos Mortos*,¹⁸ que tanto foram louvados. Atualmente, ele parece ver como inferiores a si mesmo as chamadas produções de belo espírito, pois se dedica inteiramente à matemática e à metafísica. É dele que provêm as duas questões de aritmética sobre o número nove inseridas nos meses de setembro e novembro de 1685.¹⁹ Se fizer progressos em metafísica como os que vemos ter feito nas peças galantes e nas matemáticas, ele sobressairá em três coisas que comumente demandam três talentos de alma inteiramente diferentes.²⁰

NOTAS DE TRADUÇÃO

- 1 A reprodução do texto em francês mantém a ortografia, a acentuação e a pontuação do original.
- 2 Em Fontenelle (2021, p. 29), lê-se *d'air*, mas nas duas primeiras edições das *Nouvelles* (Bayle, 1686a, p. 86 e 1686b, p. 88), assim como nas *Œuvres Diverses* (BAYLE, 1737a, p. 47a), lê-se *d'ame*.
- 3 Em Fontenelle (2021, p. 33), essa última frase não consta do texto. Sua exclusão não foi justificada.
- 4 Referência ao prefácio de Bayle (1737a, pp. 1a-3b) ao primeiro número das *Nouvelles*.
- 5 O editor das *Œuvres Diverses* acrescentou ao texto alguns títulos marginais, os quais foram aqui incorporados à tradução em itálico e entre colchetes.
- 6 Como o relato foi supostamente enviado da Batávia (hoje, Jacarta), seu autor se encontra na ilha de Java, a qual está ao sul da ilha de Bornéu.
- 7 Hourcade e Pouloin (FONTENELLE, 2021, p. 25-26) consideram que uma possível origem dessa ficção encontra-se no *Journal des Sçavans* de 5 de fevereiro de 1680, no qual se relata, com base numa carta escrita da Batávia, que na ilha de Bornéu o governo cabia às mulheres, mas destacam que foi em Achém, no norte da ilha de Sumatra, que houve um governo de mulheres, quando de 1641 a 1688 o trono foi ocupado consecutivamente por quatro rainhas. Ainda no que se refere à ginecocracia, Hourcade e Pouloin (FONTENELLE, 2021, p. 25, n. 42) observam que a noção de soberania feminina é abordada na tragédia *Laodamie*, de Bernard.
- 8 Alusão ao celibato.
- 9 A supressão do que era dado nas festas públicas remete à comunhão em que não se oferta o vinho, somente o pão.
- 10 Alusão à transubstanciação.
- 11 Alusão ao purgatório e às indulgências.

- 12 Alusão ao culto de relíquias.
- 13 Alusão à proibição de traduzir a Bíblia para línguas vernáculas.
- 14 Bernard de La Guiche, Conde de Saint Geran (1641-1696), cuja filiação, segundo Anselme (1733, p. 446), foi reconhecida depois de um processo judicial concluído em 29 de julho de 1663. Apresentando outras fontes, Hourcade e Pouloin (FONTENELLE, 2021, p. 32, n. 13) afirmam que o processo se concluiu em 5 de junho de 1666.
- 15 Alusão ao decréscimo no número de protestantes em razão das conversões forçadas e do exílio.
- 16 Pierre Corneille (1606-1684) era irmão de Marthe Corneille (1623-1696), mãe de Fontenelle.
- 17 Fontenelle foi colaborador do *Mercure Galant*. Sobre a publicação, cf. *Dictionnaire des Journaux, 1600-1789*. Disponível em: <https://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0919-le-mercure-galant> Acesso em: 19 de maio de 2022.
- 18 Publicado em 1683.
- 19 As questões foram inseridas nos artigos II dos volumes referentes aos meses de setembro e novembro de 1685 das *Nouvelles* (cf. Bayle, 1737a, p. 363a-b, 406b-407b).
- 20 Agradeço à querida amiga Roberta Miquelanti pelo generoso envio de material bibliográfico e aos(às) pareceristas pelas ótimas sugestões à tradução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, G. (1991). *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- ANSELME, P. (1733). *Histoire généalogique et chronologique de la Maison Royale de France*. Troisième édition. Paris: par la Compagnie des Libraires Associés. v. VII.
- BAYLE, P. (1686a) *Nouvelles de la République de Lettres*. Moins de Janvier 1686. Amsterdam: chez Henry Desbordes. [Article x, pp. 86-91]
- _____. (1686b) *Nouvelles de la République de Lettres*. Moins de Janvier 1686. Seconde édition revûe & corrigée par l'auteur. Amsterdam: chez Henry Desbordes. [Article x, pp. 87-92]
- _____. (1714) *Lettres choisies de Mr. Bayle avec des remarques*. Rotterdam: chez Fritsch et Böhm, 1714. t. III.
- _____. (1737a). Nouvelles de la République de Lettres. In: DES MAIZEAUX, p. (Ed.) *Ceuvres Diverses de Pierre Bayle*. La Haye: Compagnie des Librairies. v. I. [Article x, pp. 476b-477b]
- _____. (1737b) Réponse aux questions d'un provincial. In: DES MAIZEAUX, p. (Ed.) *Ceuvres Diverses de Pierre Bayle*. La Haye: Compagnie des Librairies. v. III.
- _____. *Correspondance de Pierre Bayle*. Disponível em: <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?lang=fr> Acesso em: 19 de maio de 2022.
- FONTENELLE, B. (1788). A Curious Allegory. *The Literary magazine and British review*, n. 1, pp. 18-20.
- _____. (2021). Relation de l'Île de Bornéo. Présentée et annotée par Philippe Hourcade et Claudine Poulouin. In: FONTENELLE, B. *Ceuvres Complètes*. Paris: Honoré Champion. t. III
- LE JAY, G-F. (1687a) *Le triomphe de la religion sous Louis le Grand*. Paris: chez Gabriel Martin.
- _____. (1687b) *Le triomphe de la religion sous Louis le Grand*. Paris: chez Nicolas Langlois.
- SGARD, J. (Ed.) *Dictionnaire des Journaux, 1600-1789*. Disponível em: <https://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/> Acesso em: 19 de maio de 2022.
- POMEAU, R. (1988). Une idée neuve au XVIIIe siècle, la tolérance. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, v. 134, Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris 9 et 10 octobre 1987), pp. 195- 206.

RESENHA DO LIVRO
DE CERA À CARNE,
DE JOSÉ MARCELO RAMOS SIVIERO

Silvana de Souza Ramos
Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
ramos.si@usp.br

Como pensar um trajeto investigativo que nos permita aproximar Merleau-Ponty de Descartes? Eis o grande tema que atravessa os capítulos do livro *De cera à carne* (Appris Editora, 2022), de José Marcelo Ramos Siviero. Não se trata de um pequeno desafio, uma vez que Merleau-Ponty faz questão de se distanciar criticamente da ontologia dualista cartesiana.

A filosofia de Merleau-Ponty se constrói a partir do desafio de enraizar o sujeito no corpo e fazer do último o veículo da existência. O projeto de fazer uma fenomenologia da percepção exige recuperar a confiança na sensibilidade e instaurar um regime de verdade em que o erro não seja motivo de recusa daquilo que experimentamos no e pelo corpo próprio. Nada mais distante do pensamento cartesiano. O caminho das *Meditações Metafísicas* se desenha a partir da desqualificação de todas as informações a que temos acesso pelos sentidos. O regime da dúvida hiperbólica visa instaurar a primeira certeza, inabalável, sobre a qual se possa reconstruir todo o edifício do saber. Ora, o primeiro atingido por essa investigação é exatamente o campo do corpo e da sensibilidade.

de: os sentidos nos enganam e, por isso, temos de suspender o juízo acerca de tudo o que nos vem através deles. A partir daí, a Primeira Meditação derruba um a um os marcos de certeza com os quais a filosofia parecia lidar de modo acrítico: a existência do corpo, as operações da matemática, a veracidade divina, enfim, toda pretensão de certeza é abalada pelo procedimento hiperbólico da dúvida. Assim, essa estratégia carrega passo a passo o filósofo à conquista da primeira verdade: se duvido, penso; e, se penso, existo.

É certo, porém, que ao longo das *Meditações* não apenas a sensibilidade será recuperada, como também as verdades matemáticas e a crença num deus veraz, mas isso ao preço de que a partir de agora todo conhecimento deverá ser mediado pelo juízo. Para Descartes, conhecer não é perceber com os sentidos, pelo contrário, meu acesso ao mundo só pode ser claro e distinto se eu puder olhá-lo da perspectiva da razão, pois apenas o juízo se mostra capaz de julgar corretamente as impressões do mundo, de modo que a sensibilidade não mais me engane. Não por acaso, Descartes recusa a realidade das qualidades sensíveis e aposta na apreensão geométrica do mundo, pois essa purificação da experiência garante o conhecimento dos objetos exteriores. Há, porém, uma região da experiência que jamais poderá ser integralmente esclarecida. Afinal, para alicerçar o conhecimento no ser pensante, o caminho da dúvida, ao operar de modo analítico, engendra uma cisão essencial entre *res cogitans* e *res extensa*, de modo que a experiência da mistura da alma com o corpo próprio permanece inevitavelmente obscura à razão.

Dito de outro modo, Descartes pode compreender o ser pensante com clareza e distinção; pode também descrever o funcionamento mecânico do corpo humano, considerando-o uma máquina que funciona segundo as leis da física; e pode, ainda, conceber geometricamente os objetos exteriores. Contudo, a existência viva da mistura do corpo com a alma permanece misteriosa. Há testemunhos dessa união na experiência dos sentimentos, na fome, na dor, na percepção confusa do mundo externo. Nenhum deles, porém, pode ser depurado pela razão, ou pela luz natural, de modo que a união seja rigorosamente explicada. A região da mistura só oferece indícios de veracidade que me incli-

nam a crer. Eis um limite que não pode ser ultrapassado pelo cartesianismo: a luz da razão é incapaz de iluminar a experiência viva. Por isso, do ponto de vista merleau-pontiano, esse modo de investigação nos priva de compreender a existência encarnada de um corpo aberto ao mundo, marco inaugural de nosso acesso a qualquer conhecimento.

É por isso que a filosofia de Merleau-Ponty é crítica ao cartesianismo: não cabe buscar verdades abstratas para alicerçar o conhecimento, pois isso significaria obscurecer a origem ambígua da experiência sem a qual nada poderíamos conhecer. Em primeiro lugar, ao se recusar a compreender a origem encarnada do conhecimento, Descartes desistiu de meditar sobre as incertezas do mundo sensível. É preciso perguntar se não haveria um modo de compreendê-las, sem julgá-las pela razão. Em segundo lugar, ao dar primazia à razão sobre a sensibilidade, Descartes produziu uma abstração. A vida concreta do espírito é sempre encarnada, jamais completamente depurada do corpo. Não há pensamento que não conte, ainda que tacitamente, com o mergulho originário do corpo no mundo sensível. Quando damos início à reflexão, somos um corpo complexo, imerso nas incertezas da sensibilidade. Não é um *cogito* puro aquele que dá origem à reflexão, mas sim um sujeito encarnado, que responde aos questionamentos do mundo ao percorrê-lo com os sentidos. Esquecer essa origem ambígua implica negligenciar a experiência que abre a possibilidade de construção de qualquer certeza.

Desistir de julgar a sensibilidade significa, para Merleau-Ponty, descrever a percepção tal como ela concretamente se desenrola. Precisamos admitir que a percepção não tem acesso a uma marca imediata e definitiva da veracidade do que experimenta. Mas isso não quer dizer que ela deva ser descartada enquanto tal, pois a percepção pode vencer suas limitações momentâneas e, assim, ampliar nosso horizonte de experiência do mundo. A percepção não acontece no instante, pelo contrário, ela é um processo que, a cada visada, pode corrigir-se a si mesma. Se estou numa praia e avisto ao longe um tronco, objeto que eu confundia anteriormente com um monte de areia, isso não significa que a percepção esteja fadada ao erro. Novas visadas do objeto me permitem corrigir a

impressão inicial e assim percebo que se trata de um tronco e não de um monte de areia. Não preciso recorrer a uma instância superior à percepção para escapar do erro: a sensibilidade corrige-se a si mesma conforme minha exploração do mundo se aprofunda. Assim, ao visar o mundo, descubro que ele é uma fonte inesgotável de experiência e aprendizado e, por isso, o conhecimento nunca pode ser completo. A clareza e a distinção almejadas por Descartes só podem ser abstrações que nos separam da experiência viva, esta que nunca se desfaz totalmente da ambiguidade.

Mas se é assim, como a filosofia de Merleau-Ponty pode se encontrar com o pensamento cartesiano? Para responder a essa pergunta, o livro de Siviero nos convida a pensar no sentido profundo da descrição da percepção do pedaço de cera, apresentada na Segunda Meditação cartesiana. Embora Descartes se esforce para submeter a percepção da cera à inspeção do espírito, é certo que a última jamais abandona o solo de experiência a partir de onde o conhecimento do objeto em questão é forjado. A construção da reflexão exige o recurso a uma sequência de percepções: da cera doce, com odor de flores, dura e fria àquela aquecida, cujo odor se esvai, cuja forma e grandeza se alteram. A despeito da defesa de uma metafísica dualista promovida por Descartes, o que temos aí em curso é uma descrição da experiência perceptiva de modo que a inspeção do espírito que a acompanha não deixa de estar fundada na relação originária do corpo com o mundo.

É por isso que a proximidade do fenomenólogo com o seiscentista não acontece por meio das teses que ambos sustentam acerca da percepção: o que os aproxima é o papel que a descrição da experiência representa nos dois casos. Pois tanto Descartes quanto Merleau-Ponty investigam o mistério da ligação do sujeito encarnado com o mundo e descobrem aí um campo inesgotável, que pode ser descrito, embora nunca possa ser inteiramente dominado pela razão. O livro de Siviero traz à tona essa possibilidade de interpretação do diálogo de Merleau-Ponty com Descartes. Cabe agora a leitoras e leitores dar prosseguimento a essa investida fecunda, bem-sucedida em iluminar a força filosófica advinda da experiência da ambiguidade.

DA SEGUNDA NATUREZA AO MATERIALISMO PICTÓRICO DE PIETER BRUEGEL

UMA RESENHA DE *PIETER BRUEGEL: LE TABLEAU OU LA SPHÈRE INFINIE* –
POUR UNE RÉFORME THÉOLOGICO-POLITIQUE DE L'ENTENDEMENT,
DE LAURENT BOVE

Bernardo Bianchi,
Pesquisador, Centre Marc Bloch, Berlim, Alemanha,
bernardobianchi@gmail.com

Ao longo de cerca de uma década, Laurent Bove vem explorando, de um ponto de vista espinosista, o tema da “segunda natureza”, o qual, anunciado *en passant* em *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, de 1996, ganhou centralidade em suas monografias publicadas na última década: *Vauvenargues ou le séditieux*, de 2010, e *Albert Camus, de la transfiguration*, de 2014. Mas é com *Pieter Bruegel: le tableau ou la sphère infinie* (Vrin, 2019) que Bove alcançou o pleno desenvolvimento desse filosofema¹.

Pieter Bruegel, o Velho (1525/1530-1569), pintor flamengo cujo legado pertence à Bélgica e aos Países Baixos, é aqui objeto de uma análise que se articula em torno a três eixos fundamentais: histórico, artístico e filosófico. Começamos pelo título. Além de sugerir uma delimitação histórica, esse não deixa

1 Cabe mencionar que o tema da “segunda natureza” – e, muito particularmente, seus desdobramentos políticos – foi também objeto de livro de Bertrand Ogilvie (OGILVIE, 2012).

dúvidas sobre o caráter ousado da empreitada a que se propõe seu autor. Afinal, abordar os desenhos e pinturas de Bruegel sob a égide daquilo que poderíamos chamar, com Espinosa, de uma “reforma do entendimento”, ou, com Nicolau de Cusa, uma “esfera infinita”, significa situá-los num lugar que não podemos reivindicar de saída como sendo o seu, qual seja, a história da filosofia (BOVE, 2019, p. 117). Mas a pintura “pensa” (BOVE, 2019, p. 17). Não, é certo, do mesmo modo que a filosofia ou o pensamento conceitual. E, sim, por meio de “um movimento real e construtor de um autêntico pensamento pictórico” (BOVE, 2019, p. 128). Nesse sentido, a inclusão da obra de Bruegel na história da filosofia não significa a afirmação de sua dependência com relação ao pensamento conceitual, como se este fosse a causa à qual as demais formas de pensamento – aí incluído o pensamento pictórico – devessem se adequar. Pelo contrário, seu lugar na história da filosofia somente pode ser plenamente apreendido por meio da compreensão do seu regime próprio de pensamento.

Trata-se, em suma, de descobrir, por meio dos próprios desenhos e pinturas de Bruegel, uma produtividade cognitiva inerente à atividade artística. Afinal, como afirma Bove, baseando-se na avaliação do célebre cartógrafo flamengo Abraham Ortelius, um amigo do pintor flamengo, haveria nas composições artísticas deste “mais pensamento do que pintura” (BOVE, 2019, p. 17, p. 133). Em suma, Bove postula uma simetria, de ordem epistemológica, entre imagem e conceito:

[A]s lentes que Espinosa poliu com cuidado e habilidade em suas oficinas em Voorburg e Rijnsburg, assim como nos conceitos de sua *Ética*, também podem ser encontradas, na forma de desenhos e pinturas, nas oficinas do pintor Pieter Bruegel, como dispositivos e/ou caminhos para a verdade real das coisas (BOVE, 2019, p. 43).

Esta postulação não significa, todavia, uma confusão entre imaginação e

entendimento. Afinal, tal como reiteradamente afirmado por Bove ao longo do livro, a própria arte produz, a partir do seu campo próprio, um dispositivo cognitivo particular capaz justamente de separar imaginação e entendimento. É o que fica patente na análise que Bove faz de *Elck ou um qualquer*² (BOVE, pp. 46-59, 2019) ou ainda de *A queda de Ícaro*³ (BOVE, pp. 135-49, 2019), obras por meio das quais ele examina a insurgência do mestre flamengo contra os agenciamentos subservientes das paixões e da imaginação, afirmando, em seu lugar, a potência emancipadora do intelecto humano (BOVE, 2019, p. 53) e a atividade humana enquanto “novo princípio imanente e constitutivo do mundo” (BOVE, 2019, p. 149). Desse modo, Bove nos convida a considerar as obras de Bruegel como verdadeiros dispositivos críticos de reforma do entendimento. O mesmo dispositivo pictórico aparece de forma contundente em outras tantas análises por ele feitas de obras do pintor flamengo, cabendo destacar *A grande torre de Babel*⁴ (BOVE, 2019, pp. 218-22), com sua crítica política dirigida à dominação autocrática, e *O massacre dos inocentes*⁵ (BOVE, 2019, pp. 252-54), no qual a crítica funde elementos bíblicos com referências a conflitos e acontecimentos que prenunciam a Fúria Espanhola e a Guerra dos Oitenta Anos.

No campo da história da arte, Bove dialoga com três intérpretes fundamentais, cada qual com uma monografia consagrada à obra de Bruegel: Charles de Tolnay, Marx Dvořák e Pierre Francastel. Este último é, sem dúvida, a referência mais importante, uma vez que seu método de análise, embora histórico, dá conta de uma abordagem interna às produções artísticas do pintor flamengo. Diferentemente de Francastel, Tolnay havia sustentado, cerca de 30 anos antes, a tese de uma filiação entre Bruegel e um humanismo inspirado por Nicolau de Cusa, notável filósofo alemão de meados do século xv. Bove subs-

2 Desenho de 1558, exposto no British Museum, em Londres.

3 Quadro também de 1558, que se perdeu, e do qual restam duas cópias, ambas expostas em Bruxelas.

4 Quadro de 1563, exposto em Viena, no Kunsthistorisches Museum.

5 Quadro de cerca de 1566, exposto no Windsor Castle, na Inglaterra.

creve grande parte das críticas de Francastel a Tolnay, destacando a inadequação de impor, à revelia de qualquer consideração histórica, um quadro intelectual interpretativo à atividade artística de Bruegel. Embora Bove concentre suas críticas nos limites metodológicos da perspectiva de Tolnay, fica claro que, aos seus olhos, a interpretação deste do pensamento de Cusa através do conceito de emanção seria equivocada. Para ele, o epíteto “platônico do mundo invertido” (BOVE, 2019, p. 112) lançado por Tolnay por meio de sua leitura do filósofo alemão não serviria para designar Bruegel – e nem Cusa. Embora não diga diretamente, é bastante claro que sua percepção tanto da obra de Bruegel quanto da de Cusa é orientada por aquilo que poderíamos chamar, a partir de Gilles Deleuze, de propósito de “inversão do platonismo”⁶.

I. BOSCH, BRUEGEL E A SEGUNDA NATUREZA

Bove procura demonstrar como o tema do “mundo invertido”, independentemente de qualquer referência a Cusa, chega a Bruegel através de seu diálogo com a obra de Hieronymus Bosch. Este é um dos propósitos fundamentais de Bove: demarcar as diferenças entre estes dois mestres da pintura flamenga e neerlandesa:

a diferença essencial e radical é que um (Bosch) pinta (ou pensa que pinta...) a corrupção da natureza humana (marcada pelo pecado e pelo vício que pervertem e deformam, até o ponto da monstruosidade, as rela-

6 O propósito de “inverter o platonismo” é assumido por Deleuze em 1966, num artigo assim intitulado, que mais tarde foi renomeado para “Platão e o simulacro” e incluído em *Logique du sens*, de 1969 (DELEUZE, 1966). Deleuze atribui esse propósito a Nietzsche, que, em um de seus fragmentos póstumos, afirmava que: “[a] minha filosofia é o platonismo invertido [*umgedrehter Platonismus*]: quanto mais longe do verdadeiramente existente, mais puro, mais belo e melhor é. A vida na aparência como o objetivo”. Cf. NIETZSCHE, 1980, p. 199.

ções racionalmente proporcionais do corpo humano), enquanto o outro (Bruegel) pinta, ao contrário – e, à primeira vista, paradoxalmente – nos mesmos personagens, as perfeições dessa mesma natureza, ou seja, um poder de existir, de agir, de imaginar, de afirmar a realidade, sua materialidade, sua corporeidade poderosa, singular, múltipla... (BOVE, 2019, p. 16).

Bosch é o pintor dos excessos. Seus quadros dão conta da desmesura, do transbordamento que irrompe no mundo, indo de encontro aos planos e à harmonia cósmica decretados por uma vontade transcendente. Contudo, essa irrupção não é senão apreendida sob o signo da mortificação e da denúncia. Ou seja, com Bosch, o que se vê é a exploração pictórica do tema da “segunda natureza”, da produtividade múltipla e irremediável do real – um filosofema transversal à história da filosofia – em confluência, porém, com a perspectiva da queda e do pecado original, tal como foi reinterpretado pela tradição teológica, de Santo Agostinho a Savonarola. Assim, os excessos se tornam imperfeições, marcando a corrupção da realidade existente relativamente a uma realidade primeira, que lhe falta. A desmesura da segunda natureza de Bosch é apreendida sob o prisma da orfandade, isto é, sob a perspectiva de uma transcendência que se retirou do mundo.

Bruegel, por sua vez, participa de uma tradição na qual Bove insere Erasmo de Roterdã, Maquiavel, Rabelais, Étienne de La Boétie, Montaigne e, afastado por quase um século, Espinosa, autores que emancipam a segunda natureza da lógica da queda. Bruegel resgata os excessos transbordantes de Bosch da retórica da negação, pintando “a própria positividade e a poderosa produtividade da vida do mundo invertido, sua truculência” (BOVE, 2019, p. 18), ou seja, transmutando “uma sideração melancólica em potente meditação sobre a vida” (BOVE, 2019, p. 264). Embora Bove não o diga de modo explícito, vê-se, assim, que a lógica de “inversão do mundo”, que Tolnay imputava a Bruegel, serviria, pelo contrário, para descrever Bosch. Bove não tem, porém, como objetivo desenvolver esse quadro interpretativo, o qual teria requerido uma abordagem mais pormenorizada da obra de Bosch.

A fim de apreender a singularidade de Bruegel, Bove recorre a Dvorak e a Mikhail Bakhtin. Com a ajuda do primeiro, dá um novo significado às lições que Bruegel assimilou da sua viagem pela Itália (1552-1554)⁷. Ele refuta a tese de uma filiação de Bruegel com o idealismo italiano, e postula, pelo contrário, fortes afinidades com o pensamento de Maquiavel – e sua atenção para as coisas em sua verdade efetiva (BOVE, 2019, pp. 78-9). Essa relação se exprimiria de forma concreta em *Os apicultores*⁸, desenho em que aparece uma mandrágora, numa possível referência à peça homônima do autor florentino.

Com as análises de Bakhtin a propósito de Rabelais, Bove estabelece uma conexão entre Bruegel e o “realismo grotesco”, cujo mote é, *a contrario sensu*, um “rebaixamento” afirmativo do ser. Ou seja, trata-se de afirmar a superabundância da vida, a sua desmesura, a qual não deve ser submetida a qualquer imaginação preestabelecida em termos de ordem ou mesmo harmonia⁹. Nesse sentido, a vida não deve ser medida pelo sublime, mas unicamente a partir de sua própria potência para produzir todo tipo de coisas. Essa problemática se conecta à análise de quadros como *O combate entre o Carnaval e a Quaresma*¹⁰. Num dos momentos de maior força do livro, Bove equipara o “rebaixamento” expresso na pintura de Bruegel a uma “carnavalização do mundo” (BOVE, 2019, p. 247). O quadro é estruturado pela representação de dois temas antagônicos: de um lado, o carnaval, a afirmação de uma potência nômade e múltipla de criação e de regeneração, que encontra abrigo nos elementos mais ordinárias da vida da multidão; do outro, a quaresma, o tempo da penitência e da mortificação, de reintrodução de uma hierarquia fundada na Igreja. Na caracterização desse contraste, Bruegel não se atém às figuras típicas do carnaval, ele pinta

7 O período exato é bastante controverso entre os estudiosos de Bruegel.

8 Desenho de cerca de 1568, exposto no Kupferstichkabinett Berlin.

9 Lembremos do filme *O baixio das bestas*, de Cláudio Assis, que poderia ser interpretado sob o mesmo prisma de um “realismo grotesco”, ou seja, de valorização de “elementos marginais” da vida comum, em contraposição a elementos que são habitualmente considerados como mais elevados e dignos de valor.

10 Quadro de 1559, exposto no Kunsthistorisches Museum, em Viena.

também os pobres, os doentes, os cegos, numa afirmação da vida que ultrapassa o paradigma da privação. Chegamos assim, pelo caminho do grotesco, a uma afirmação radical da igualdade de todos com relação a todos – a crítica radical das ideias de hierarquia e de uniformidade. Trata-se, em suma, de uma inversão da inversão.

2. O MATERIALISMO PICTÓRICO DA VIRTUDE REGOZIJANTE

Chegamos ao final da nossa análise do trabalho de Bove. Resta, porém, examinarmos uma questão marginal, mas que não deixa de ter fortes ressonâncias com os elementos centrais do livro de Bove: a relação entre Bruegel e uma perspectiva materialista. Numa passagem importante, mas que Bove inexplicavelmente reserva para uma nota de rodapé, Claude-Henri Rocquet afirma que “Bruegel é Bosch depois de ter abandonado o livro de Jó em favor de *De rerum natura*” (BOVE, 2019, p. 18). A citação nos leva a uma melhor compreensão tanto da oposição de Bove ao estoicismo que Tolnay atribuía a certas obras de Bruegel quanto da presença da lógica epicurista da “virtude regozijante” de Dirk Volkertszoon Coornhert (BOVE, 2019, p. 200)¹¹. A abordagem do tema fica clara nas análises de Bove a propósito de *Brincadeiras de criança* (BOVE, 2019, pp. 249-52) e *Ceia de casamento*¹² (BOVE, 2019, pp. 282-94).

Brincadeiras de criança dá, de fato, a sensação alegre de um tempo suspenso ou de uma vida humana arrancada da morte, no sentimento de uma *frater-eternidade* do presente ou do que poderíamos chamar de uma fraternidade cósmica; ou seja, o sentimento de pertencer à mesma natureza, à mesma terra. É neste sentido que também podemos conceber que

11 Coornhert foi um importante pensador (e também artista), contemporâneo de Bruegel, cuja obra guarda afinidades fundamentais com a filosofia de Espinosa.

12 Quadros de 1560 e 1568, respectivamente, ambos expostos no Kunsthistorisches Museum.

o corpo comum em liberdade (ou o corpo da Liberdade) expresso em *Brincadeiras de criança*, manifesta, em última análise, o próprio corpo da divindade... ou o corpo de Cristo (BOVE, 2019, pp. 257-8).

Não se trata, portanto, de conceber a felicidade como prêmio da virtude, mas como a própria virtude, como o disse Espinosa¹³. Por essa via, esse conceito reformado de virtude, ancorado não numa sensibilidade estoica, sobranceira ao mundo, mas, sim, numa sensibilidade epicurista, de alegria no seio do mundo, em toda sua materialidade, e em comunhão com a multidão, resulta numa concepção laica do Cristo, uma concepção da igualdade infensa a toda forma de controle teológico-político.

Ao final do livro, depois de profundas análises históricas, a relação de Bruegel e Cusa resplandece completamente reformada (ou transfigurada): não mais na forma do “mundo invertido”, como queria Tolnay, mas, sim, por meio de pistas deleuzianas que apontam para uma inversão do próprio platonismo, na forma de uma radicalização da emanação em direção à imanência, cujo símbolo máximo é precisamente “a esfera infinita”. Ou seja, enquanto a esfera infinita de Cusa representava a afirmação da igualdade sob a potência do Um enquanto princípio (*arqué*, poderíamos dizer) emanativo do real, passamos, com Bruegel, a uma emancipação da igualdade, o que significa dizer que a igualdade de todas as coisas não precisa mais da referência a Um. Ela se tornou autoprodutiva, isto é, plenamente imanente.

13 Não se deve estranhar que esta frase, citada *ipsis litteris* nos *Cadernos sobre a filosofia epicurista*, de Marx, tenha sido usada por este para expressar seu apreço por Lucrecio, distinguindo-o de Plutarco (MARX, 1968, p. 154).

BIBLIOGRAFIA

- BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin. Trad: B. BIANCHI E J. M. SIVIERO. (2023). *A estratégia do conatus: afirmação e resistência em Espinosa*. São Paulo: Politeia.
- _____. (2010). *Vauvenargues ou le séditieux*. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature. Paris: Honoré Champion.
- _____. (2014). *Albert Camus, de la transfiguration: pour une expérimentation vitale de l'immanence*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- DELEUZE, G. (1966). Renverser le platonisme (Les simulacres). *Revue de Métaphysique et de Morale*, [S. l.], v. 71, n. 4, pp. 426–438.
- MARX, K. (1968). Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: *Marx-Engels-Werke*. Berlin: Dietz, pp. 13–258.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Nachgelassene Fragmente – 1869-1874*. Berlin: Gruyter.
- OGILVIE, B. (2012). *La seconde nature du politique: Essai d'anthropologie négative*. Paris: L'Harmattan.

A DIMENSÃO POLÍTICA DA LINGUAGEM E
O CONTRADISCURSO DE BARUCH ESPINOSA

Rafael dos Santos Monteiro

Orientador: Luís César Guimarães Oliva

20/12/2022

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

Everson Machado

Orientadora: Maria das Graças de Souza

Defesa: 04/05/2023

Resumo: Hobbes escreveu em um tempo que estava fora de seus gonzos – Reforma protestante, Revolução científica, Revolução inglesa e burguesa –, e sua filosofia lida com esse mundo que revolvia ao seu redor. A filosofia hobbesiana gerou, assim, uma grande quantidade de textos que lhe são críticos, sendo ela mesma não escassa de críticas às formas de pensamento de sua época. Há, desse modo, por um lado, uma abordagem externa à obra de Hobbes a partir de leituras que lhe são críticas, e até mesmo hostis, tanto de seus contemporâneos quanto de autores recentes, visando compreender o que está em jogo em sua filosofia política, isto é, busca entrar na filosofia hobbesiana a partir de tópicos considerados por seus críticos como problemáticos ou francamente inaceitáveis. Essas falhas, reais ou não, vistas na filosofia hobbesiana por seus críticos, servem de aberturas por onde se vê sua interação com as ideias da época. Por outro lado, a filosofia hobbesiana é a um só tempo construtiva e destrutiva. Constrói por meio do método *more geometrico* e destrói discursos tidos por verdadeiros – sejam eles de origem filosófica, bíblica, jurídica ou histórica –, que informavam os discursos de seus contemporâneos. A filosofia hobbesiana busca ao mesmo tempo fundar e ampliar o conhecimento humano e reduzi-lo aos limites de uma razão que não ultrapassa o mundo empírico. Contudo, além de uma *pars destruens* e de uma *pars construens*, há um momento em que Hobbes reconstrói, momento histórico-filosófico, o homem tal como é historicamente e mostra como e por que ele deve tornar-se moderno, isto é, um homem hobbesiano.

SONHAR DE OLHOS ABERTOS: UM ESTUDO SOBRE OS CONCEITOS
DE ERRO E DE PRIVAÇÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza

Orientador: Luís César Guimarães Oliva

09/03/2023

RESUMO: Os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa encontram-se atravessados por uma tensão: se Descartes define o erro como uma privação decorrente do mau uso da liberdade da vontade na formulação do juízo, Espinosa retira de cena as principais condições para sustentar essa tese e, apesar disso, segue a definir o erro como uma privação de conhecimento. Constatação tanto mais aguda quanto se nota que Espinosa revela-se aos seus interlocutores um crítico contumaz da noção tradicional de privação. Por que, então, a *Ética* trata de empregar o termo privação para definir a forma do erro? O que a autoriza a falar em privação, atuante numa dimensão em que não se faz mais necessário garantir a liberdade da vontade como seu principal requisito? Qual é o propósito de Espinosa ao evocar esse termo para descrever algo aparentemente marcado por profundas diferenças conceituais? À luz dessas interrogações, este trabalho desenvolve um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa, buscando compreender qual é o fundamento e o sentido desses conceitos e medindo as suas implicações mais gerais ao lado de temas como a imaginação, a linguagem e a superstição. Nesse quadro, acreditamos que o recurso à expressão “sonhar de olhos abertos”, empregada em diversas obras do autor, torna-se pertinente para a compreensão dos conceitos de erro e de privação no espinosismo, sobretudo para designar a condição na qual, mesmo na falsidade, os indivíduos opinam estar na verdade.

Bruno Gonçalves Moreira

Orientador: Homero Silveira Santiago

29/03/2023

RESUMO: Ao longo de sua obra, Descartes faz uma divisão entre, de um lado, ideia enquanto um modo de pensamento e, de outro, ideia dotada de realidade objetiva. Essa divisão aparece por mais de uma vez, porém a mais explícita delas, do Prefácio ao leitor das *Meditações sobre a filosofia primeira*, é feita com a intenção de resolver um problema na filosofia de Descartes: como o sujeito limitado tem em si a ideia de um ser sumamente perfeito e infinito (Deus)? A partir desse problema, Descartes propõe a divisão da ideia em dois conceitos diferentes: de um lado, a palavra ideia é usada para referir-se à operação do intelecto, e nesse sentido ela não pode ser mais perfeita que o sujeito da qual é um modo; do outro lado, a palavra ideia também é usada para referir-se à coisa representada, e nesse sentido ela pode ser mais perfeita que o sujeito. Tendo isso em vista, o foco desta dissertação é analisar como essa divisão se sustenta ao longo de toda a obra de Descartes. Para isso, a análise estende-se em quatro pontos: primeiro, a análise da ideia como gênero, pois a ideia é um modo e/ou uma ação do pensamento; segundo, análise da realidade da ideia como modo do pensamento, isto é, da realidade formal da ideia; terceiro, análise da realidade objetiva da ideia e da possível independência entre a ideia dotada de realidade objetiva e ideia dotada de realidade formal; e, enfim, a análise da natureza da ideia, isto é, da função mais elementar e geral da ideia, que defendemos ser a função de percepção.

A ESTRATÉGIA DO *CONATUS*, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM ESPINOSA

Laurent Bove

Tradução: Bernardo Bianchi e José Marcelo Siviero

Editora Politeia

“É, antes de tudo, do ponto de vista desta dinâmica da resistência ativa do *conatus* a uma aniquilação total pelas forças exteriores mais potentes, que a afirmação da existência é denominada estratégia. Na raiz de toda existência, há a resistência. Resistência e estratégia se seguem necessariamente da essência de cada ser existente como se “segue necessariamente aquilo que serve à sua conservação”. A ideia de estratégia envolve, com efeito, a de ação causal total e, para cada *conatus* – pode-se dizer, a cada instante da existência –, o risco essencial de vida ou de morte do modo existente. Longe de toda finalidade interna, a tese de uma estratégia do *conatus* se inscreve então no plano imanente e causal, integralmente inteligível, do racionalismo absoluto. Potência singular de afirmação e de resistência, o *conatus* espinosista é uma prática estratégica de decisão de problemas e de sua resolução. A noção de estratégia, oriunda do campo da guerra, não será empregada por nós de maneira metafórica. A condição do corpo – de maneira mais urgente ainda que a das sociedades – é uma condição de guerra total e ninguém escapará, por fim, da morte: “[n]a natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”.

[COLÓQUIO PARADOXOS DA EMANCIPAÇÃO]

ENTRE DEMOCRACIA E AUTORITARISMO: AMBIVALÊNCIAS DO CONHECIMENTO

Departamento de Filosofia da USP, 2-3/03/2023

JORNADA ESPINOSANA

Departamento de Filosofia da USP, 10/03/2023

O evento contou a presença da professora Chantal Jaquet, que apresentou uma comunicação sobre Espinosa e a neurobiologia; além disso, nesta mesma ocasião houve o lançamento da tradução brasileira do livro *A estratégia do conatus*, de Laurent Bove. A jornada foi transmitida pelo YouTube e pode ser acompanhada no link: <https://www.youtube.com/watch?v=r0oQ8i5qrqg>.

CONFERÊNCIA: *PERCEPÇÃO E PERSPECTIVA NA MONADOLOGIA DE LEIBNIZ*

Departamento de Filosofia da USP, 16/03/2023

Professora Celi Hirata (UFSCAR)

COLÓQUIO: A OBRA DE FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

Departamento de Filosofia da USP, 21-23/03/2023

O colóquio foi realizado como uma forma de o professor Franklin que, além de temas de filosofia contemporânea, também se dedicou ao estudo da filosofia moderna e, inclusive, contribuiu com várias publicações nos *Cadernos*.

SUMÁRIO

INTRODUCTION	II
ARTICLES	
THE INDIVIDUATION OF MERE ENTELECHIES IN LEIBNIZ Edgar Marques	15
ESSENCE AND EXISTENCE: TWO ORDERS OF CAUSALITY, DEDUCTION OF FINITE MODES AND FREEDOM IN SPINOZA'S PHILOSOPHY Giorgio Ferreira	41
THE <i>COGITO</i> AS THE LINK BETWEEN THINKING AND BEING Marcos Alexandre Borges	75
THE STATE BETWEEN HISTORY AND ETERNITY Albano Pina	99
COMPARISON BETWEEN SPINOZA'S AND THE JEWISH PHILOSOPHER'S NOTION OF DEATH Nei Ricardo de Souza	127
ACADEMIC SCEPTICISM IN DESCARTES' <i>RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT (I, II, III, VIII AND XII)</i> Marcelo Fonseca de Oliveira	157
THE SPINOZISM IN SCHELLING'S PHYSICS Mariana Alkimin Rincon	181
A SPINOSAN READING OF <i>NAUSEA</i> : ROQUENTIN'S MELANCHOLY Ágatha Cavallari	209

- 235 THE LAST PROPOSITION OF *ETHICS*
Paulo Vieira Neto
- 259 THE CONCEPT OF BEATITUDE IN THE PHILOSOPHIES
OF FICHTE AND SPINOZA: MORAL AND POLITICAL
IMPLICATIONS OF IDEALISM AND DOGMATISM
Lucas Damián Scarfia
- 299 POLITICAL INVESTIGATION: A METHOD'S QUESTION
Matheus Romero de Morais

TRANSLATION

- 325 EXCERPT FROM A LETTER WRITTEN FROM BATAVIA IN THE
EAST INDIES, DATED 27TH OF NOVEMBER 1684, EXTRACTED
FROM A LETTER BY MR. FONTENELLE AND RECEIVED,
IN ROTTERDAM, BY MR. BASNAGE.
Flavio Fontenelle Loque

REVIEWS

- 337 BOOK REVIEW: *DA CERA À CARNE*, BY JOSÉ MARCELO RAMOS
SIVIERO
Silvana de Souza Ramos
- 341 BOOK REVIEW: *PIETER BRUEGEL: LE TABLEAU OU LA SPHÈRE
INFINIE – POUR UNE RÉFORME THÉOLOGICO-POLITIQUE
DE L'ENTENDEMENT*, BY LAURENT BOVE
Bernardo Bianchi

- 351 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651