



# Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651



# Cadernos Espinosanos



# Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago  
VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan  
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
DIRETOR Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu  
VICE-DIRETOR Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CHEFE Roberto Bolzani Filho  
VICE-CHEFE Luiz Sérgio Repa  
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Alberto Ribeiro de Barros

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](http://www.revistas.usp.br/espinosanos)

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

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORAS RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda e Silvana de Souza Ramos

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, José Marcelo Siviero, Marcos Ferreira de Paula, Sacha Zilber Kontic, Paula Bettani Mendes de Jesus, Daniel Santos, Antônio David, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Douglas Ferreira Barros, Henrique Piccinato Xavier

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

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Antônio David, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Henrique Piccinato Xavier, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Luís César Oliva, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo

DESIGN E CAPA Henrique Piccinato Xavier

## SUMÁRIO

### ARTIGOS

NOTAS PRELIMINARES PARA UMA COMPARAÇÃO ENTRE MAIMÔNIDES E ESPINOSA Marilena Chaui	15
ESTADO COMÚN CONTRA LA DEVASTACIÓN: SPINOZA EN TRES RELATOS JUDÍOS Diego Tatián	47
CORRUPÇÃO HUMANA E JUSTIÇA EM PASCAL Luís César Oliva	75
OU DEUS OU NADA (A EXIGÊNCIA KANTIANA DE UM FUNDAMENTO INTERSUBJETIVO PARA DEUS CONTRA O HORROR ESPINOSISTA) Homero Santiago	95
DETERMINAÇÃO E CETICISMO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, A PARTIR DO PROBLEMA DO CETICISMO, SOBRE HEGEL, SUAS CONCEPÇÕES DE DETERMINAÇÃO E SUA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA Lucas Nascimento Machado	115
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NOÇÃO DE AFETO EM ESPINOSA Paula Bettani M. de Jesus	161

- 191 NECESSIDADE, DETERMINAÇÃO E LIBERDADE NA CRIAÇÃO DO  
MUNDO DE ACORDO COM A FILOSOFIA DE LEIBNIZ  
Simone Bernadete Fernandes
- 207 FINALISMO E SUPERSTIÇÃO EM ESPINOSA: A FALSIDADE DA LIBER-  
DADE CAUSAL DA MENTE  
Pedro Luiz Stevolo
- ENTREVISTA
- 223 com Laurent Bove por Leon Farhi Neto
- RESENHA
- 247 ALBERT CAMUS, DE LA TRANSFIGURATION – POUR UNE EXPÉRI-  
MENTATION VITALE DE L’IMMANENCE de Laurent Bove  
Bernardo Bianchi
- TRADUÇÃO
- 255 PRIMEIRA *PROVINCIAL* DE BLAISE PASCAL  
Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani
- 271 NOTÍCIAS



## APRESENTAÇÃO

As relações entre a filosofia de Espinosa e o judaísmo são objeto de dois dos artigos deste número – o judaísmo do século XII e o judaísmo contemporâneo. Pascal está presente em um artigo, que apresenta uma leitura da pouco explorada concepção política pascaliana, e na tradução da Primeira Provincial.

O número traz também uma investigação de como a concepção hegeliana de determinação passa por mudanças ao longo de sua obra, o que é fundamental para entender a reavaliação que Hegel faz da filosofia de Espinosa. Há ainda uma análise dos afetos em Espinosa; uma descrição de como, na filosofia de Leibniz, a necessidade física do mundo decorre da necessidade metafísica de Deus; e uma leitura da crítica espinosana à superstição no Apêndice da *Ética* I.

Por fim, diferentemente de todos os anteriores, o número apresenta uma entrevista, realizada com Laurent Bove, e, na seção de resenhas, o livro de Bove sobre Camus, que será lançado brevemente no Brasil.

Boa leitura!

As Editoras



# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

# NOTAS PRELIMINARES PARA UMA COMPARAÇÃO ENTRE MAIMÔNIDES E ESPINOSA\*

Marilena Chaui

Livre-docente, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mchaui@that.com

RESUMO: As críticas feitas a Espinosa no século XVII são as mesmas dirigidas a Maimônides cinco séculos antes. A maior surpresa não está na permanência das mesmas críticas apesar do tempo – a crítica ao racionalismo e naturalismo dos autores ao se referirem a Deus – mas no uso do pensamento de Maimônides para fundamentar as críticas a Espinosa. A “controvérsia maimonideana” e a “polêmica espinosista” possuem origem sócio-política e assumem a forma teológica daí decorrente. Faremos de modo breve uma comparação entre Espinosa e Maimônides sobre alguns aspectos da profecia, considerando que o *Tratado Teológico-político* polemiza também com o *Moreh*. Embora muitos elementos da concepção maimonideana estejam presentes no *TTP*, a diferença entre os dois autores é espantosa.

PALAVRAS-CHAVE: profecia, perfeição, salvação, Espinosa, Maimônides.

Maimônides tornou-se hipócrita e herético e violou a Aliança. Que seus pecados sejam inscritos no livro.

Meshullam ben Salomon — Século XII

Julgamos nosso dever declarar os livros de Espinosa blasfematórios e perniciosos para a alma, cheios de teses não-demonstradas e perigosas, e de abominações contra a verdadeira religião.

Édito dos Estados da Holanda — Século XVII

Quem se dispõe a comparar os pensamentos de Maimônides e de Espinosa não pode evitar duas observações iniciais.

A primeira concerne à surpreendente semelhança entre as críticas feitas a Maimônides, no século XII, e aquelas endereçadas a Espinosa, no século XVII. A surpresa não procede tanto do fato de cinco séculos não terem sido suficientes para mudar corações e mentes, mas que as críticas feitas a Espinosa pela comunidade judaica de Amsterdã se apoiem na autoridade de Maimônides e as que lhe foram endereçadas pelos cristãos toquem nos mesmos pontos que serviram contra Maimônides.

Com efeito, o leitor de Rabad, Ramá, Alphakar, Meshullam b. Salomon, Nachmânides, que invectivaram contra Maimônides no sé-

culo XII, ficará surpreso ao encontrar nas obras de Saul Levi Morteira, Abraham Pereyra, Oróbio de Castro, David Levi de Barrios, e dos europeus Kortholt, Bayle, Limborch, Velthuysen, Bljenbergh, Burgh e Oldenburg, que invectivaram contra Espinosa no século XVII, as mesmas críticas e os mesmos argumentos presentes na “controvérsia maimonideana”.<sup>1</sup>

Quais os temas que constituíram a “controvérsia maimonideana”? Se partirmos de Samuel ben Ali, Gaon de Bagdá, e de Rabad — críticos da *Mishneh Torah* — e chegarmos a Nachmânides e Meshullam ben Salomon — críticos do *Moreh Nebukim* — veremos que a controvérsia se inicia com discussões legais e referentes à tradição talmúdica (incluindo Mishnah, Midrash, Guemará, Sifrá, Sifréi e toda a literatura rabínica) e chega aos temas escatológicos e especulativos (negação de Olam há-Ba, isto é, do mundo futuro puramente espiritual, dos milagres, da providência divina, do carisma do profeta, dos atributos positivos de Deus; afirmação do caráter histórico da Lei, da absoluta alteridade de Deus, isto é, a incorporeidade divina, do caráter direto da profecia, da interpretação alegórica dos textos sagrados e da conciliação entre a “sabedoria grega” e a revelação divina). Basicamente, os críticos consideram que Maimônides pretendeu eliminar a necessidade do estudo do Talmud (através da *Mishneh Torá*), que transgrediu a proibição fundamental, isto é, escreveu ou publicou sobre os segredos da Lei (no

I Sobre o tema : BAYLE, P. (1697) ; BARRIOS, David Levi de (1683) ; Cartas nº 67 e 74 de Oldenburg a Espinosa (ambas de 1675); Cartas nº 20 3 22 de Blyenbergh a Espinosa (ambas de 1665); Carta nº 67 de Burgh a Espinosa (1675). Para essa correspondência: ESPINOSA (1925) *Spinoza Opera* ed. C. Gebhardt, Heidelberg. KORTHOLT, J. (1680); LIMBORCH, P. van (1687); MORTEIRA, Saul Levi (1662-64?); NAHMAN (NACHMÂNIDES), Moses b. (1965) ; OROBIO DE CASTRO, Isaac (s. XVII) e (1936) ; POSQUIERES (RABAD) (1955) ; RAMÁ (1982) ; SALOMON (1965) ; VELTHUYSEN, L. (1680).

*Moreh Nebukim*) e que, em ambos os casos, sucumbiu ao racionalismo e ao naturalismo gregos (ao considerar a “ativação intelectual” o critério da perfeição e que a imortalidade decorre da natureza da própria alma e não de um milagre divino). A concentração das críticas no tema de Olam ha-Ba e no da alegorização dos textos sagrados envolve todos os demais temas, em particular, o da incorporeidade de Deus, uma vez que Maimônides declara serem pouquíssimos os que defendem a corporeidade e o sentido literal dos textos, ignorando as razões pelas quais “a Lei fala na língua dos filhos do homem”.<sup>2</sup>

Quais os pontos da filosofia de Espinosa que recebem os ataques de seus contemporâneos? Que Espinosa afirma um Deus impessoal, nega a ressurreição e a imortalidade da alma, os milagres, a providência divina, a superioridade da profecia perante o conhecimento natural ou intelectual, interpreta literalmente a Bíblia, nega a revelação da Lei e que o Cristo seja filho de Deus (no caso dos críticos cristãos, evidentemente). A crítica, novamente, se dirige contra o racionalismo e o naturalismo, identificados com o ateísmo em decorrência da imanência divina ao mundo. Se Maimônides fora criticado pela absoluta alteridade de Deus, Espinosa o é por afirmar *Deus sive Natura*. Se Maimônides é criticado por ter demonstrado a necessidade dos anjos como intermediários da profecia, Espinosa o é por não admitir a angelogia. Se Maimônides é criticado pela interpretação alegórica, Espinosa o é pela interpretação literal. E assim por diante.

2 Sobre a “Controvérsia Maimonideana” cf. SEPTIMUS, 1982; Silver, 1965; REINHARZ AND SWETSCHINSKI (eds.), 1982; JOSHUA FINKEL, 1939; LOEB, 1989; MINKIN, 1963; YELLIN AND ABRAHMS, 1972; TWERSKY, 1980; NICKELSBURG JR., 1972; GUTTMAN, 1889; GRAETZ, 1894; BARON, 1935.

Não será surpreendente, então, a semelhança do tom das cartas de Maimônides e Espinosa a seus respectivos críticos. A carta de Maimônides a Phinehas ben Meshullam, juiz de Alexandria, lembra a de Espinosa a Bljenbergh, enquanto a carta amigável de Maimônides a Jonathan kak-Kohen, de Lunel, recorda as primeiras explicações do *Theologico-politicus* feitas por Espinosa em cartas a seu então amigo, Oldenburg.<sup>3</sup>

O intrigante, porém, é o fato de que Maimônides tivesse sido transformado em autoridade para a crítica a Espinosa justamente por aqueles que, do ponto de vista da organização interna da comunidade judaica, se sentiram outrora ameaçados por sua obra, isto é, os rabinos. De fato, os intérpretes da “controvérsia” assinalam que sua origem está no desafio maimonideano à autoridade das Academias do Próximo Oriente, uma vez que Maimônides estabelece e defende a autoridade civil do Exilarca contra os Gueonim. Em outros termos, na disputa política, Maimônides teria tomado o partido da autoridade secular contra a dos rabinos, dando origem aos ataques do Gaon de Bagdá, Samuel ben Ali, que iniciou a “controvérsia”. Seria compreensível que o *Theologico-politicus* suscitasse a ira das autoridades religiosas calvinistas (como de fato ocorreu), mas é menos compreensível que Maimônides servisse de anteparo à autoridade rabínica holandesa contra Espinosa (como de fato também ocorreu). É bem verdade que, segundo os intérpretes, enquanto a disputa oriental na “controvérsia maimonideana” teve um cunho diretamente político, a disputa européia ou a “polêmica

3 A correspondência de Maimônides com Phinehas ben Masshullam e Jonathan Hakohen encontra-se em TWERSKY, 1980, p.30-41. A carta de Espinosa a Bljenbergh é a de número 21 e a carta a Oldenburgh é a de número 30 (cf. ESPINOSA, 1925, Volume IV).

espinosista” baseou-se na diferença sócio-econômica e cultural entre a nobreza sefardita pró-maimonideana e os plebeus tzarfatitas e ashkenazitas antimaimonideanos, e a comunidade de Amsterdã era dirigida por sefarditas. Todavia, não é nossa intenção acompanharmos aqui a transformação interna das comunidades judaicas entre os séculos XII e XVII, para esclarecer semelhante paradoxo. Nossa observação foi feita apenas para lembrar que tanto a “controvérsia maimonideana” quanto a “polêmica espinosista” possuem origem sócio-política e assumem a forma teológica daí decorrente. Em suma, não são acontecimentos meramente intelectuais nem superficialmente religiosos.

A segunda observação inicial do estudioso dos pensamentos de Maimônides e de Espinosa diz respeito ao desacordo entre os intérpretes quando comparam os dois pensadores.

Três são as atitudes principais. A primeira delas, que pode ser exemplificada por Moses Mendelssohn e Hermann Cohen, nega qualquer semelhança entre Maimônides e Espinosa, julga o segundo deturpador do primeiro (juntamente com a traição ao judaísmo) e dá início à célebre discussão acerca da citação da *Mishneh Torah* por Espinosa. (MENDELSSOHN, 1969; COHEN, 1924)<sup>4</sup>. A segunda, que poderia ser exemplificada com os estudos de Leo Strauss (STRAUSS 1962a, 1962b, 1963, 1965; PINES, 1968; HYMAN, 1963; PEARSON, 1937; WOLFSON, 1937), considera haver semelhanças aparentes entre os dois pensadores, mas nenhuma semelhança real, na medida em que Espinosa se afasta radicalmente do judaísmo, recusa a necessidade da revelação para a salvação e critica Maimônides a partir da filosofia de Descartes. A terceira, que pode ser

4 Sobre a crítica de Cohen à citação de Maimônides por Espinosa cf. STRAUSS, 1965; NIEWOHNER 1984.

exemplificada por L. ROTH (1963), S. PINES, W. Z. HARVEY (1981), H. A. WOLFSON (1962), A. HYMAN, K. PIERSON e I. HUSIK (1935), considera Espinosa um maimonideano ou “o último dos maimonideanos”, levando o pensamento racionalista de Maimônides às últimas consequências, iniciando a modernidade judaica (ainda que contra o judaísmo verdadeiro) e criticando Descartes através de Maimônides. Para estes intérpretes, o fato de Espinosa afirmar que a salvação depende do conhecimento intelectual de Deus, que o bem e o mal não são coisas nem conceitos, mas valores morais, que Deus é uno e irreduzível ao antropomorfismo e ao antropocentrismo, que a Escritura “fala na língua dos homens”, que o profeta é um ser moralmente superior seriam a prova de sua herança maimonideana.

Não é nossa intenção participar de mais uma controvérsia<sup>5</sup>. Se dela fôssemos participar, nossa pergunta seria: que teria acontecido ao pensamento judaico e ao pensamento europeu se tivessem acolhido a filosofia de Espinosa, como, nos séculos anteriores, a de Maimônides foi acolhida? Em outras palavras, que teria ocorrido se a heterodoxia espinosana tivesse sido percebida como o foi a maimonideana, isto é, para usar as palavras de Strauss aplicadas a Maimônides, que “há progresso do conhecimento para além da Torah”? Assim como, para Maimônides, homens como Job, Isaias e Ezequiel vão mais longe na “ativação intelectual” ou no conhecimento intelectual de Deus, ultrapassam a neces-

5 Fazemos a Strauss várias restrições, uma vez que ele próprio reconhece os limites de sua interpretação, tendo escrito num prefácio, trinta anos depois de haver escrito *Die Religionskritik Spinozas*: “Tornei-me cada vez mais atento à maneira pela qual pensadores heterodoxos dos primeiros tempos escreviam suas obras. Como consequência, hoje leio o *Tratado Teológico-Político* diferentemente do modo como o li quando era jovem. Entendi Espinosa muito literalmente porque não o havia lido de maneira suficientemente literal”. (STRAUSS 1965, p. 31).

sidade histórica imposta a Moisés de apresentar a Lei na “linguagem dos filhos do homem”, por que também não teria sido possível encontrar em Espinosa (como se encontrou no próprio Maimônides) mais um passo dessa “ativação intelectual” de que falava o filósofo heterodoxo que o precedeu?

Todavia, aqui nossa intenção é bastante modesta. Tentaremos, de modo breve e nada sistemático, a título de notas preliminares, uma comparação entre Maimônides e Espinosa sobre alguns aspectos da profecia.

Sob certa perspectiva, pode-se considerar que em seu todo o *Theologico-politicus* polemiza com o *Moreh*, pois além das referências explícitas a Maimônides (nos capítulos II, V, VII, XV), encontramos permanente referência implícita a ele. Entretanto, é preciso não esquecer que o alvo principal do *TTP* é a ortodoxia calvinista holandesa e a autoridade civil a ela subordinada em matéria cultural-religiosa. Que esse é o alvo principal, duas provas o atestam: a carta de Espinosa a Oldenburg, onde expõe os motivos da composição do tratado (defesa da liberdade de pensamento e de expressão contra os pregadores-calvinistas; defesa da filosofia e da religião contra a superstição do vulgo); e um acontecimento dramático, qual seja, a prisão, tortura e morte de Koerbagh, amigo e discípulo de Espinosa, perseguido por suas ideias “libertinas” pelo clero calvinista.<sup>6</sup>

Também é preciso termos em mente esse alvo para compreendermos porque o *TTP* recusa os pilares do cristianismo (isto é, o peca-

6 Cf. carta nº 30 de Espinosa a Oldenburg (ESPINOSA, 1925). Sobre o episódio Koerbagh cf. MEISNMA 1983; FRANCÈS, 1937; FREUNDENTHAL, 1927.

do original e, portanto, a necessidade da paixão e morte de Jesus para a salvação; e que o Cristo seja filho de Deus) e a principal doutrina calvinista (a doutrina da predestinação). Não menos importante é nos lembrarmos de que as críticas ao caráter revelado da Lei não se dirigem apenas ao judaísmo, mas, no contexto da política holandesa (isto é, das lutas dos regentes republicanos contra as pretensões monárquicas da Casa de Orange, sustentada pelo clero calvinista), volta-se também contra a pretensão da ortodoxia protestante de instaurar uma teocracia valendo-se da continuidade entre os dois Testamentos e da fundação teocrática instituída pela Lei de Moisés, por intermédio da qual pretende fazer valer sua própria autoridade.

Finalmente, é preciso não nos esquecermos de que a discussão da profecia, central no pensamento judaico, também se tornara central no mundo cristão com os movimentos milenaristas surgidos na Europa com a Revolução Inglesa do século xvii (milenarismo <sup>7</sup> que, aliás, sempre foi o fundo subterrâneo da presença das classes populares na política européia, como se sabe). No universo dos que esperam o Quinto Império (profetizado por Daniel) estão presentes quakers, anabatistas, verdadeiros levellers, tanto quanto a *História do futuro*, do Padre Vieira, *Esto es la Esperanza de Israel*, de Menasseh ben Israel, os seguidores de Sabbatai Zevi e os Irmãos Poloneses de Fausto Soccini. Em outras palavras, a discussão da profecia passara a ter um lugar central na Europa do período e amigos de Espinosa (como Serrarius, Balling, Oldenburg) estiveram

7 Sobre o milenarismo inglês cf. HILL, 1984; ROGERS, 1966; TALMON, 1966; JACOB, 1977; sobre a relação entre milenaristas ingleses e holandeses cf. BERG, (1977); sobre a relação entre milenaristas ingleses e judaicos de Amsterdã, cf. CADBURY, 1938; FEUER, 1958; sobre o milenarismo judaico em Amsterdã, cf. SCHOLEM, 1973; sobre o milenarismo português VIEIRA, 1982; SARAIVA, 1972; MEINSMA, 1983; MECHOULAN, 1977; ALTMANN, 1971.

ligados a movimentos messiânicos, sendo conhecidos os contatos feitos, pelo Padre Vieira e pelos quakers de Margareth Fell com Menasseh ben Israel sobre o retorno dos judeus à Palestina, sinal da chegada da era messiânica cuja culminância se daria com a conversão dos judeus ao cristianismo.

Com essas observações quisemos apenas recordar que Espinosa discute e polemiza com vários interlocutores simultâneos e seria perder essa multiplicidade do *TPP* focalizá-lo apenas como polêmica dirigida a Maimônides. Uma das melhores provas dessa multiplicidade, que extravasa os quadros da comunidade judaica holandesa, está na reação dos Platônicos de Cambridge à teoria espinosana da profecia. (COLLIE, 1963 e 1957)

Para avaliarmos como opera o *TPP*, tomemos um exemplo: a necessidade de intermediários para o conhecimento profético.

Exatamente como Maimônides, Espinosa afirma que não há conhecimento profético sem intermediários — os anjos, para Maimônides; vozes, sonhos e figuras, para Espinosa. Todavia, o motivo dessa referência aos intermediários é diferente nos dois pensadores. Para Maimônides, apoiado na filosofia neoplatônica e no aristotelismo, os intermediários são necessários para garantir a diferença ontológica entre o que é visto e ouvido pelo profeta — isto é, realidades corporais e imagens corporais — e a fonte primeira da profecia, Deus — isto é, o invisível e inaudível porque incorpóreo (visto que a incorporeidade de Deus é um dos principais mistérios da Lei, na interpretação de Maimônides). Para Espinosa, entretanto, os intermediários são necessários para marcar a diferença entre o conhecimento profético — obtido por mediação sensorial ou imaginativa — e o conhecimento intelectual per-

feito — que dispensa intermediários. Conseqüentemente, para Espinosa não há nem pode haver conhecimento intelectual ou especulativo na Escritura, visto que o conhecimento que nela se efetua é profético. Em outras palavras, enquanto para Maimônides os intermediários garantem que o profeta possui conhecimento especulativo da essência verdadeira de Deus (ou seja, que Deus é incorpóreo), para Espinosa tal conhecimento é impossível justamente porque a profecia se realiza por mediação corporal, ou seja, pela imaginação e não pelo intelecto.

No entanto, o argumento espinosano da necessidade dos intermediários não se volta apenas contra Maimônides e o judaísmo, mas também atinge fundamentalmente o cristianismo. De fato, Espinosa admite, com Maimônides, que Moisés é o único profeta que ouviu diretamente a voz real de Deus. E admite, com os cristãos, que o Cristo foi o único a ter diretamente contato espiritual com Deus. Ywhw falou a Moisés “boca a boca” e ao Cristo “alma a alma”. Onde o ataque ao cristianismo? Aparentemente — e Espinosa sempre foi severamente criticado por isto — o Cristo seria superior a Moisés, pois seu contato foi espiritual enquanto o de Moisés foi corporal. Ora não é o caso. E por três razões principais:

— em primeiro lugar, se o leitor do Capítulo II do *TTP* não pode ignorar a análise espinosana do sentido, na Escritura, da expressão “Espírito de Deus”, pois Espinosa deixa claro que no texto sagrado, de acordo com a língua hebraica, emprega essa expressão para se referir a tudo que é superlativo e situado acima da força humana (um vento fortíssimo, uma montanha altíssima, um homem de altíssima estatura, por exemplo), podendo tanto ser o corpo de Deus quanto a alma de Deus, não havendo, portanto, uma hierarquia que faria a revelação “boca a boca” inferior à que se realiza “alma a alma”;

— em segundo lugar, na ontologia espinosana, Deus é constituído por infinitos atributos infinitos, dos quais conhecemos dois, o Pensamento e a Extensão, de maneira que seria impossível hierarquizá-los em termos de perfeição e considerar a Extensão inferior ao Pensamento, uma vez que ambos constituem a essência divina. Além disso, sabemos também que alma e corpo (que constituem a essência humana) não constituem a essência de Deus, pois são modos finitos ou modificações finitas dos atributos infinitos. Assim sendo, tanto Moisés quanto o Cristo se comunicaram com *modos* de Deus (boca e alma) e não com a *essência* de Deus. O argumento “boca a boca” e “alma a alma” significa que nem Moisés nem o Cristo tiveram conhecimento intelectual da essência de Deus, isto é, de seus atributos (tanto assim que Espinosa declara que o Cristo ensinou que é preciso segui-lo para obter a salvação, mas não faz qualquer alusão à possibilidade de definir o Cristo pela perfeição intelectual);

— em terceiro lugar, o aspecto mais importante do argumento dos intermediários é aquele no qual Espinosa declara que o Cristo, definido pela Escritura como *Verbum Dei*, “Palavra de Deus” ou “Voz de Deus”, é *exatamente a mesma coisa* que a voz de Deus ouvida por Moisés. Em outros termos, o Cristo *não é Deus* (não é a segunda pessoa da Trindade), mas um *intermediário* ou uma criatura (como aliás, deve ser um messias, rigorosamente de acordo com a Escritura). Dessa maneira, o argumento dos intermediários, no caso da crítica ao cristianismo, significa, por um lado, a desdivinização do Cristo (“quanto à maneira como certas Igrejas se referem ao Cristo, confesso que não as compreendo”, diz Espinosa no Capítulo 1 do *TTP*, para se referir à Segunda Pessoa da Trindade), e significa, por outro lado, que mesmo que se admitisse

alguma superioridade do Cristo em relação a Moisés (o que seria absurdo em termos espinosanos), tal superioridade seria exclusivamente do Cristo e *não dos cristãos*. De fato, mesmo que se diga que o Cristo não careceu de intermediários no contato com Deus, entretanto, ele próprio é um intermediário para os cristãos, de maneira que estes se encontram na mesma situação em que os judeus quanto ao conhecimento de Deus. Além disso, como declara o *TTP*, os Apóstolos disseram ter visto o Espírito Santo na forma de línguas de fogo e de uma pomba, portanto, uma visão com intermediários corpóreos.

Comparemos, agora, as finalidades do *Moreh* e as do *TTP*.

Maimônides afirma que são três as principais finalidades do *Moreh*<sup>8</sup>:

1. o conhecimento verdadeiro dos segredos mais profundos da Lei ou a “verdadeira ciência da Lei”, distinta da mera ciência da Lei, exposta no estudo jurídico-legal da *Mishneh Torah*. Enquanto esta última se dedica ao “o que se deve fazer”, o *Moreh* se debruça sobre “o que se deve pensar e crer”;

2. interpretar e expor (num ato de transgressão) os dois segredos fundamentais da Lei: Ma’aseh Bereshit, o segredo da Criação, e Ma’aseh Merkabah, o segredo do Carro Celeste (a visão de Ezequiel). No primeiro caso, trata-se de livrar a verdade do erro da filosofia, isto é, da suposição da eternidade do mundo; no segundo, de decifrar os Nomes de Deus, ponto culminante da profecia;

8 Cf. Maimônides, Epístola Dedicatória, Introdução à parte I, Introdução à parte II, Introdução à parte III. (MAIMÔNIDES 1983).

3. auxiliar os iniciados no estudo da Lei e vencer a perplexidade que os atormenta e que pode acarretar o abandono da Lei e a queda na impiedade. Essa perplexidade possui duas origens: por um lado, as contradições entre os textos sagrados (em particular, aquela entre a Lei de Moisés e o Livro de Ezequiel — razão pela qual Maimônides se dedica a Bereshit e Merkabah) e, por outro lado, as contradições entre a filosofia (física e metafísica) e a teologia, ou seja, entre a propedêutica ao estudo da verdadeira ciência da Lei e o conhecimento dessa verdadeira ciência ou as profecias. Justamente por esse motivo, contrapondo-se ao Kalâm árabe, Maimônides exige que o ponto de partida do conhecimento sejam proposições racionalmente evidentes que concordam com a natureza das coisas e não proposições arbitrárias, que são mais fáceis para obter a persuasão do ouvinte ou do leitor.

O *Moreh* pretende demonstrar que essas contradições são aparentes, causadas pela leitura literal dos textos, pelo uso apressado da filosofia na teologia, pela confusão entre faculdade imaginativa e faculdade racional e pelas dificuldades da Diáspora, que interrompeu a transmissão oral dos segredos da Lei de sábio para sábio. Porque é preciso salvar a herança judaica das desgraças históricas, Maimônides, tomando todas as precauções necessárias, transgride a Lei para preservar a Lei, isto é, escreve sobre seus segredos. Porque a obra versa sobre o oculto e visa desfazer a perplexidade, reconciliando especulação e profecia, tradição e textos, imaginação e revelação, Maimônides coloca no centro de seu trabalho uma teoria da interpretação fundada na lexicografia (ou no exame das palavras polivalentes ou polissêmicas) e na alegorização da Escritura (pois o sentido literal, a Escritura “na língua dos filhos do homem”, destina-se apenas ao vulgar, mas não ao iniciado).

A esse projeto contrapõe-se o *TTP*, cujas finalidades principais são:

1. distinguir e separar radicalmente filosofia e teologia, razão e revelação;

2. demonstrar que não há verdades especulativas na Escritura, mas apenas ensinamentos morais e religiosos ao alcance do vulgar e do douto, além de narrar a fundação política da teocracia instituída por Moisés. Assim, as contradições entre os textos possuem causas psicológicas, linguísticas e históricas que podem ser compreendidas graças a um método histórico-crítico e filológico para a interpretação dos textos. Espinosa poderia concordar com a crítica de Ramá a Maimônides — “a intenção de Maimônides era a de que as leis da natureza não fossem abolidas (pela vontade do Senhor), de tal modo que a Torah seja idêntica à filosofia grega”, escreve Ramá (1982, p.92), e Espinosa “na verdade, Maimônides e outros (...) apenas torturaram a Escritura para dela tirar as bagatelas de Aristóteles” (ESPINOSA, 1925, VOL.III, *TTP*, I, p.19). Mas o significado dessas duas críticas não é o mesmo. Segundo Ramá “nossa interpretação deve concordar com o que recebemos de nossos pais e mestres e da tradição espalhada por Israel, concordando com o ensino liberal da Mishnah e do Talmud (...) em lugar de querer inovar com nossas pequenas e baixas mentes, procurando os segredos que pertencem apenas ao nosso Senhor” (RAMÁ 1982, p.58). A crítica visa proteger a tradição contra as inovações da exegese maimonideana e o contato entre a Lei e “o modo grego”. Para Espinosa, trata-se de evitar um método que busque segredos e verdades especulativas na Escritura, pois esta não contém nem uns nem outras. Não se trata, como para Ramá, da defesa da tradição contra o pensamento filosófico, mas da crítica a um método que transforma o texto religioso, político e histórico

em conceitos especulativos, pois, escreve Espinosa, “os teólogos, não contentes de delirar com Aristóteles, quiseram também que os profetas delirassem com eles”;

3. auxiliar aqueles que estão perplexos porque a teologia os impede de filosofar livremente, de sorte que o projeto do *TTP* é exatamente oposto ao do *Moreh*. Neste, a perplexidade provém da má compreensão das relações entre a teologia e a filosofia, enquanto naquele a perplexidade decorre de se supor que haja alguma relação entre filosofia e teologia, pois como mostrará Espinosa, ambas possuem fundamentos e métodos completamente distintos, explicando, assim, no final do prefácio de seu tratado que este é dedicado “àqueles que poderiam filosofar mais livremente se não acreditassem que a razão deve ser a serva da teologia” (ESPINOSA 1925, v.III, *TTP*, prefácio, p.12).

Essas três finalidades explicam por que o método proposto pelo *TTP* para a interpretação da Escritura funda-se na leitura literal dos textos (aceitando a metáfora apenas quando a própria Escritura declara tratar-se de uma passagem metafórica) e busca a história das vicissitudes da composição e destinação dos vários livros, afastando as noções de segredo, alegoria e sentido oculto da Lei.

De modo geral, podemos reduzir a diferença entre Maimônides e Espinosa a um único ponto, mas decisivo: Maimônides considera que a perfeição e a salvação estão no conhecimento intelectual de Deus, mas que a perfeição intelectual, moral e religiosa não pode ser alcançada apenas pelas forças da faculdade racional, de sorte que a salvação depende da revelação. Espinosa considera que a perfeição e a salvação estão no conhecimento intelectual de Deus e que a razão humana pode atingi-la apenas com suas próprias forças porque “contém objetivamen-

te a ideia da natureza divina e dela participa”. Não há necessidade da revelação para nossa perfeição e salvação. Disso decorre a diferença do lugar ocupado pela profecia nos dois tratados.

Porque, para Maimônides, o conhecimento profético é o acabamento da perfeição intelectual e o centro da Escritura, a definição da profecia e a do profeta são minuciosas e extremamente detalhadas. Além disso, porque seu método exige partir de proposições evidentes, como se observa na Epístola Dedicatória que abre o *Moreh*, onde se lê: “recomendando-te abordar as coisas segundo sua ordem, pois minha intenção era que a verdade fosse se assentando em ti passo a passo e a certeza não chegasse por acaso” (MAIMÔNIDES 1983, Epístola Dedicatória, p. 58), Maimônides antecede a teoria da profecia com a teoria da diferença entre o sublunar e a região das esferas celestes, dos anjos e das operações divinas por emanção, de maneira a garantir que a definição da profecia possa ser deduzida com evidência dessa explicação filosófica preliminar. A teoria das inteligências separadas é duplamente importante: por um lado, garante que Deus opera por meio de intermediários espirituais e corporais sem confundir-se com eles (pois é incorpóreo e abscôndito) e, por outro lado, garante o caráter intelectual da profecia, isto é, de um conhecimento verdadeiro propriamente dito. Além disso, uma vez que os dois relatos proféticos fundamentais (o segredo da Criação e do Carro de Deus) estão ligados à ideia misteriosa da criação do mundo a partir do nada, Maimônides, antes de definir a profecia, realiza essa demonstração porque dela depende a afirmação dos milagres, componente essencial da profecia. Finalmente, essa preparação especulativa é indispensável porque permite compreender que a linguagem comum e a linguagem profética não são idênticas, isto é, que as mesmas palavras possuem sentido diferente nessas duas linguagens, a profética sendo

compreensível apenas pela alegorização da linguagem comum. O que é a profecia?

A profecia é uma emanção de Deus (seja exaltado!) mediante o intelecto ativo sobre a faculdade racional, em primeiro lugar, e, em seguida, sobre a imaginativa e constitui o mais alto grau do homem e o ápice da percepção exequível à sua espécie, e tal estado é a culminância da faculdade imaginativa, perfeição que não está ao alcance de qualquer homem, nem é acessível por mero aperfeiçoamento nas ciências especulativas, nem pelo melhoramento da conduta, por mais perfeitas e belas que possam ser, sem que se juntem à máxima perfeição imaginativa em sua primeira formação. (*ibidem* II, 32, p. 344)

Com essa definição, Maimônides afasta a definição do vulgar, segundo a qual a profecia é a eleição divina de alguém moralmente bom, independentemente de sua sabedoria, idade e sexo. Afasta também a definição dos filósofos, que acrescentam à perfeição moral o treino intelectual que aperfeiçoa a imaginação e a prepara para a recepção profética. E conserva a definição “da nossa Lei”, isto é, além da perfeição moral, da capacidade imaginativa e do treino intelectual, é preciso a vontade divina, sem a qual não há profecia. Finalmente, Maimônides enfatiza a vontade divina porque a profecia se aplica apenas ao conhecimento das verdades secretas e últimas. Alcança “os arcanos da Torah”.

A definição da profecia prepara a do profeta: “o verdadeiro profeta é aquele que tem um coração sábio” (*ibidem* II, 38, p. 351), isto é, perfeição imaginativa, perfeição ética e perfeição racional, aptas a receber a infusão da emanção divina, através dos anjos, sem os quais não há profecia.

Com essa definição, Maimônides pode distinguir o profeta do mero adivinho (que só possui imaginação) e do sábio (que só possui o intelecto). Por outro lado, pode distinguir o profeta do simples legislador (que só possui perfeição ética) e, com isto, distinguir a Lei de Moisés das demais leis políticas, pois a primeira é a única, portanto, que pode ser rigorosamente denominada Lei Divina, as demais sendo apenas leis convencionais ou humanas. Justamente por isso, Maimônides pode também declarar a unidade e a perenidade da Lei mosaica: nunca haverá outra Lei, declara o *Moreh*.

Maimônides apresenta não só as condições necessárias e suficientes para que haja profecia, mas também as condições em que esta pode ocorrer — por exemplo, é impossível quando reinam a tristeza ou a cólera, razão pela qual na Diáspora não há profetas e só ressurgirão na era messiânica — suas formas — por visão, por sonho, por audição de vozes, por figuras, palavras, parábolas — cada forma exigindo um método específico de interpretação, de tal modo que as diferentes profetas correspondem diferentes formas de profecia e, a estas, diferentes modos de exegese. A razão dessa variabilidade está no fato de que a profecia ocorre por meio da faculdade imaginativa que, sendo corporal e psíquica, varia de homem para homem. Se a profecia fosse exclusivamente intelectual, seu conteúdo poderia variar, mas não suas formas e modos, pois a marca essencial do intelecto é a identidade ou universalidade.

Finalmente, Maimônides distingue graus na revelação, de maneira a distinguir os que receberam revelações, mas não são profetas — aqueles, como Salomão, David, Job, Daniel, os Juízes de Israel e seus reis virtuosos, que receberam o espírito Deus ou o espírito santo — e os que são verdadeiramente profetas, isto é, os que receberam a Palavra de Deus (seja em visão ou em sonho). De passagem, menciona a ex-

cepcionalidade de Moisés, que fora tratada na *Mishneh Torah* e que não é estudada no *Moreh*. Mas convém, aqui, recordarmos porque Moisés é superior a todos os demais profetas.

Moisés é excepcional porque nele a profecia ocorre sem intermediários, quando está plenamente consciente ou em vigília, não sofre a menor perturbação física nem emocional e, sobretudo, porque ouvia a Palavra de Deus quando assim o desejava. Isto significa que Moisés é o único profeta no qual a faculdade imaginativa não intervém durante a profecia (por isso não necessita de intermediários, nem sai do estado de vigília consciente). Ora, com isto a profecia mosaica surge como puramente intelectual e, na metafísica de Maimônides, somente as inteligências separadas, isto é, os anjos entram em contato intelectual direto com Deus. Nessa medida, enquanto profeta, Moisés ultrapassa a condição humana. Ser *sui generis*, nem totalmente humano nem totalmente divino ou celestial, “Maimônides considerou Moisés como um ser que se tornou uma entidade metafísica” (BLAND, 1982, p. 53; ainda sobre Moisés cf. HYMAN, 1967). Maimônides procura evitar a superespiritualização de Moisés, que o divinizaria, tanto quanto procura evitar a equalização de Moisés aos demais profetas, porque isto diminuiria o poder eterno da Lei. Mas, por outro lado, essa quase transubstanciação de Moisés é essencial para garantir a unidade e a eternidade da Lei, isto é, sua natureza divina ímpar.

Por que, no entanto, Maimônides conserva Moisés na qualidade de profeta? Porque se não o fizesse, teria de admitir que Deus *fez* ou *compôs* a Lei, o que seria atribuir corporeidade a Ele. Para evitar esse perigo imenso, que destruiria o maior de todos os segredos, Maimônides afirma que Deus ilumina o intelecto de Moisés para que este possa compor a Lei. Esta, portanto, não nasce das deficiências dos homens

comuns, nem da apreensão fragmentada comum aos demais profetas, nem nasce do puro intelecto (pois a política é atividade imaginativa), mas foi elaborada por um intelecto quase purificado em face do corpo. É a única Lei que pode conduzir à perfeição, depois de estabelecer a ordem política, pois é a única que não tendo sido criada exclusivamente na região sublunar (região da geração da corrupção) permanece incorruptível. Divina por seu conteúdo, eterna pelo chamado especial feito a Moisés, sua autoridade não pode ser revogada, senão nos aspectos secundários, isto é, nos cerimoniais adaptados aos homens do tempo. Eis porque, através da excepcionalidade de Moisés, Maimônides pode declarar que jamais haverá outra Lei (para completa compreensão desta peculiaridade, teríamos que recorrer aos *13 Princípios* de Maimônides, especialmente o oitavo e o nono, e ao capítulo *Pereq Heleq Xº* do *Sanhedrin*, mas isto nos desviaria inteiramente do presente assunto).

Se nos voltarmos, agora, para o *TTP*, notaremos que muitos elementos da concepção maimonideada estão presentes (particularmente a presença da imaginação na profecia e a afirmação de Espinosa de que a Escritura é sagrada porque profética) e, no entanto, a diferença é espantosa, ao mesmo tempo que se torna patente a crítica permanente a Maimônides, que culmina no capítulo XVIII com a busca de uma resposta à indagação: por que sendo a Lei instituída por Deus, o Estado Hebraico desapareceu quando se suporia (com Maimônides) que deveria ser eterno?

A diferença entre Espinosa e Maimônides se mostra desde o capítulo I, dedicado à profecia, cuja definição é extremamente simples: “uma profecia ou revelação é o conhecimento certo de uma coisa qualquer revelada por Deus aos homens” (ESPINOSA 1925, v. III, *TTP*, cap. I, p. 17). Portanto, todo aquele que receba uma revelação divina é profeta.

E como Espinosa define o profeta pela etimologia da palavra — *nabi*, isto é, orador ou intérprete — todo aquele que se apresenta como porta-voz ou intérprete de uma revelação é profeta. Com isto, a minuciosa distinção maimonideana entre profetas e não-profetas desaparece e Espinosa chama de profetas tanto a Moisés, Isaías, Jeremias e Ezequiel, quanto Job, Salomão, David e Daniel que, na classificação de Maimônides, não eram profetas.

Além disso, afirma Espinosa que todo conhecimento certo provém de Deus ou é divino, de modo que não há diferença entre a profecia, conhecimento revelado, e a Luz Natural, conhecimento intelectual. Somente porque o vulgar “procura coisas estranhas e ama os mistérios”, diz o *TTP*, é que a linguagem vulgar prefere chamar a profecia de divina e recusa tal adjetivo ao conhecimento pela Luz Natural. Essa equiparação do conhecimento profético e do conhecimento natural, porém, produzirá um resultado inesperado. Definindo o profeta, Espinosa declara que o que distingue um profeta dos demais homens são três qualidades: a vivacidade da imaginação (como Maimônides o dissera), a retidão moral (também em conformidade com Maimônides) e a recepção de sinais (sonhos, visões, vozes, isto é, os intermediários, como em Maimônides). Percebe-se, assim, que Espinosa não atribui ao profeta aquilo que era fundamental na definição maimonideana, ou seja, a perfeição intelectual. De fato, para Espinosa, a profecia se realiza exclusivamente no plano da imaginação e o profeta possui apenas “certeza moral”, graças aos sinais que recebe. O profeta não é aquele que “tem um coração sábio”, como o maimonideano, mas aquele que possui um coração puro. Ora, ao colocar a profecia no plano da imaginação e da pureza de coração, Espinosa necessariamente está a dizer que o profeta não conhece a essência de Deus, pois a imaginação jamais alcança a es-

sência das coisas, alcançada somente pelo intelecto. Isto significa, contra Maimônides, que o conhecimento por Luz Natural, conhecimento puramente intelectual, é superior ao conhecimento profético, pois alcança a essência de Deus.

Nessa perspectiva, as profecias variam quanto ao conteúdo e quanto à forma, uma vez que a imaginação, sendo corporal e sempre individual ou singular e os corpos sendo individualidades, cada profeta difere inteiramente dos demais. Isto significa, contra Maimônides, que o conteúdo das profecias não se refere sempre ao mesmo fundo secreto e idêntico. E significa também que as diferenças dependem de apenas três condições: do temperamento de cada profeta (alegre ou melancólico, suave ou colérico, agressivo ou pacato; e Espinosa nega que não haja profecia quando há tristeza ou cólera, oferecendo inúmeros exemplos que contrariam a afirmação de Maimônides); das opiniões do profeta (se cortesão ou camponês, se soldado ou juiz, se sacerdote ou rei; e Espinosa, retomando a distinção dos sábios rabinos quanto às diferenças entre Isaias e Ezequiel, recusa tanto a afirmação dos sábios tradicionais quanto a de Maimônides de que o conteúdo profetizado por ambos era o mesmo, oferecendo provas das diferenças); e dos sinais recebidos (de tal modo que a obscuridade de uma profecia não indica que seu segredo ou mistério é maior, mas apenas que a imaginação do profeta era mais confusa ou mais fraca do que a de outros, como foi o caso de Daniel).

Uma vez que a profecia se passa no plano da imaginação e da certeza moral, o profeta não só não conhece a essência de Deus, mas frequentemente desconhece as ciências naturais (como Josué e Isaias acreditando no movimento do Sol e na imobilidade da Terra) e as matemáticas (como se depreende dos cálculos de Salomão na construção

do templo). Dessa maneira, Espinosa recusa que o profeta seja um sábio, mas também recusa as exigências do *Moreh*, isto é, que para compreender a Escritura é preciso ser iniciado na física, na metafísica, na lógica e na astronomia. A finalidade da Escritura, insiste Espinosa, não é tornar os homens mais sábios e sim mais piedosos e justos. E do mesmo modo que os profetas não possuíam conhecimentos especulativos, os leitores da Escritura também deles não necessitam. Não há verdades especulativas nos textos sagrados, é a tese central do *TTP*.

Dessa maneira, compreende-se por que Espinosa julga o método interpretativo de Maimônides perigoso. Em primeiro lugar, porque distingue, do ponto de vista religioso, entre o simples crente e o douto, abrindo a brecha para o surgimento de intérpretes autorizados do texto sagrado e cujo exemplo mais funesto é o do Pontífice Romano. Em segundo lugar, porque a alegorização e a metaforização dos textos torna possível ao intérprete colocar na Escritura afirmações e negações que ela não fez e, sobretudo, que podem ser contrárias ao seu espírito. As dificuldades para a interpretação decorrem apenas de três fatos: do nosso desconhecimento das línguas originais em que os textos foram escritos; do nosso desconhecimento das condições históricas de composição dos textos e de seus destinatários; da distância entre nossa imaginação e a dos tempos bíblicos. Numa palavra, as dificuldades não decorrem da natureza especulativa e secreta das profecias, mas de seu caráter lingüístico, histórico e imaginativo. E as diferenças entre o conhecimento profético e natural se reduzem apenas a uma: o conhecimento natural está ao alcance de todos, enquanto o conhecimento profético requer fé.

Assim, enquanto para Maimônides as causas da profecia são metafísicas e teológicas, para Espinosa são apenas psicológicas e religiosas — a causa da profecia é a imaginação, e o desejo de profecia é a fé. Os

ensinamentos dos profetas se reduzem a alguns preceitos voltados para a obediência (moral e política): crer em Deus, obedecê-Lo, praticar a caridade e a justiça. Em suma, a profecia reitera os “mandamentos noaquidas” (mandamentos que valem para todos os descendentes de Noé e para a humanidade inteira), acrescidos de novos mandamentos concernentes apenas ao povo hebraico. Dessa maneira, a profecia difere do conhecimento natural por seu objeto (conhecimento de *propriedades* divinas, no caso da profecia; conhecimento da *essência* divina pelo intelecto, no caso da Luz Natural) e por suas finalidades (a obediência, no caso da profecia; o conhecimento livre, no caso da Luz Natural). Sendo conhecimentos tão diferentes, não há porque hierarquizá-los e sobretudo não há porque combater um por meio do outro, nem há porque esperar auxílio recíproco de um ao outro. Numa palavra, Escritura e filosofia nada têm em comum.

Finalmente, no que concerne a Moisés, Espinosa afirma, juntamente com Maimônides, que foi o maior de todos os profetas. Todavia, pelo exame dos textos da Escritura, afirma Espinosa, Moisés não conheceu a essência de Deus: ignora que Deus é onisciente, onipotente e sobretudo que é incorporeal (ponto que fora essencial para Maimônides e que o levava a declarar que Moisés conhecia a incorporeidade e a unidade de Deus, mas que os tempos não lhe permitiam uma linguagem acima da compreensão do povo, ao qual devia legislar e persuadir usando opiniões vigentes). Conforme Espinosa, Moisés sabia que Deus, como indica seu nome, *YHWH*, é para e por toda a eternidade (isto é, Seu nome indica as três partes do tempo), que é único por sua potência, isto é, é o mais poderoso dos deuses (Deus dos deuses), de modo que, contrariamente a Maimônides, Espinosa não interpreta o plural *Elohim* como “anjos” e sim como “deuses”, pois, caso contrário, os hebreus

teriam ficado sob o governo de um anjo e não se distinguiriam das demais nações. Finalmente, contrapondo-se a Maimônides, para quem Moisés teria sabido que Deus criou o mundo a partir do nada (segredo supremo que Maimônides coloca no centro do *Moreh*), Espinosa cita os textos nos quais Moisés considera que Deus “fez sair o mundo do caos”. A superioridade de Moisés, segundo Espinosa, vem do fato de que foi o fundador político, o legislador, criador de uma nação e de um povo.

Como se sabe, Espinosa sempre foi duramente criticado, em nome na *Mishneh Torah* e do *Moreh Nebukim*, por definir Moisés apenas como Legislador e jamais como Mestre, termo que, entretanto, teria aplicado ao Cristo. Ora, na perspectiva espinosana é exatamente essa diferença que torna Moisés excepcional e inimitável pelos cristãos.

De fato, Espinosa aceita a distinção entre *ministerium* e *magisterium*, tal como foi interpretada, nos fins da Idade Média, por Marsiglio di Padua e, durante o Renascimento, pelos humanistas republicanos. Essa distinção significa, em primeiro lugar, que o sacerdócio e o ensino religioso são *magisteria* e, como tais estão excluídos da competência da autoridade civil ou política (exatamente como afirma Maimônides, quando dissera que a autoridade não precisa de sábios, desencadeando a cólera do Gaon de Bagdá). Em segundo lugar, significa que a esfera do *ministerium*, isto é, da autoridade civil e política está livre da ação magisterial ou do sacerdócio. Ora, essa distinção assinala a excepcionalidade de Moisés porque, no seu caso, sendo a fundação religiosa simultânea à fundação política, as duas autoridades estão fundidas e, para impedir a usurpação da autoridade política pela religiosa, Moisés teve a genialidade de instituir uma teocracia, isto é, depositar o poder em Deus para impedir que fosse identificado com a autoridade dos governantes e dos sábios — eis porque Espinosa declara, no *TTP*, que a teocracia e a demo-

cracia são muito semelhantes, visto que em ambas o poder não pertence a nenhum homem particular.

Ora, se os cristãos consideram que a diferença entre a Antiga e a Nova Aliança decorre do fato de que Moisés deu a Lei apenas a um povo e a gravou na pedra, enquanto o Cristo falou a cada indivíduo e colocou a Lei em seus corações, então o Cristo não foi um Legislador (seu destinatário não era um povo, mas indivíduos singulares) e sua ação não é a do *ministerium*, mas apenas a do *magisterium* religioso e moral. Conseqüentemente, se os cristãos (especificamente a ortodoxia calvinista holandesa e o Pontífice Romano) transformarem o magistério em ministério deixarão de ser cristãos e, politicamente, estarão praticando um ato de usurpação. Dessa maneira, ao aplicar o termo “mestre” ao Cristo, Espinosa simplesmente emprega uma designação cristã contra os próprios cristãos para lembrá-los da infidelidade praticada. Simultaneamente, está a lembrá-los de que, se invocarem o exemplo de Moisés para legitimar uma teocracia cristã, impossível de direito (pois o Mestre não foi um fundador político), o farão apenas “por desmedida ambição e sede de poder, dissimuladas sob a capa da religião”.

Nessa perspectiva, a diferença entre Legislador e Mestre, ainda que seja uma crítica da tradição judaica e uma recusa da posição maimonideana, tem como objetivo realizar a crítica da tirania cristã. Num ponto Leo Strauss tem razão: para entender Maimônides é preciso lê-lo alegoricamente e para entender Espinosa é preciso lê-lo literalmente.

## PRELIMINARY NOTES FOR A COMPARISON BETWEEN MAIMONIDES AND SPINOZA

ABSTRACT: The criticism levelled at Spinoza in the seventeenth century is the same one levelled at Maimonides five centuries before. The biggest surprise lies not in the permanence of the same criticisms (the criticism of rationalism and naturalism when referring to God in both authors) despite the long interval, but in the use of Maimonides's thought to ground the criticism of Spinoza. The "maimonidean controversy" and the "Spinoza polemic" have socio-political origin and take the theological form that arises from it. We will expose a brief comparison between Spinoza and Maimonides on some aspects of prophecy, considering that the Theological-Political Treatise also polemicalizes with Moreh. Although many elements of the maimonidean concept are present in the TTP, the difference between the two authors is astounding.

keywords: prophecy, perfection, salvation, Spinoza, Maimonides.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTMANN, A. (1971) *Eternity and Punishment: a Controversy in the Amsterdam Rabbinate*, American Academy for Jewish Research, New York.

BARON, Salo W. (1935) *The Historical Outlook of Maimonides*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vi.

BARRIOS, David Levi de (1683) *Triunfo del Gobierno Popular* (manuscrito, Ms. Espagnols da Bibliothèque Nationale de Paris).

BAYLE, P. (1697) *Dictionnaire historique et critique*, verbete Spinoza.

BERG, J. van den (1977) *Quaker and Chiliast: the Contrary Thoughts of*

*William Ames and Serratus*, Epworth Press, London.

BLAND, K. P. (1982) *Moses and the Law According to Maimonides*, Duke University Press, North Caroline.

CADBURY, H. J. (1938) "Hebraica and Jews in early Quaker Interest" in *Children of Light*, New York, ed. H.H. Brinton.

COHEN, Hermann (1924) *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, ed. Bruno Strauss Berlin: Schwetschke.

COLLIE, Rosalie (1957) *Light and Enlightenment: a study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge U. Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (1963) *Spinoza in England — 1665-1730*, Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 100.

ESPINOSA (1925) *Spinoza Opera* ed. C. Gebhardt, Heidelberg.

FEUER, L. (1958) *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston.

FINKEL, Joshua (1939) *Maimonides Treatise on Resurrection—a Comparative Study*. American Academy for Jewish Research.

FRANCÈS, M. (1937) *Spinoza dans les pays neerlandais*, Albin Michel, Paris.

FREUDENTHAL, J. (1927) *Spinoza, Leben und Lehre*, Heidelberg.

GRAETZ, H. H. (1894) *A History of the Jews*, the Jewish Publication Society, Philadelphia.

GUTTMAN, JACOB (1889) *Guillaume d'Auvergne et la littérature Juive*, Revue des Études Juives, xvii.

HARVEY, W. Z. (1981) "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy*, 19.

HILL, C. (1984) *The World Upside Down*, Penguin Books

HUSIK, I. (1935) *Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible*, *Journal of Uni*, American Oriental Society, suppl. n<sup>o</sup> 1.

HYMAN (1963), *Spinoza's Dogmas of Universal Faith in the Light of their Medieval Jewish Background*, Cambridge U. Press, Mass.

\_\_\_\_\_ (1967) *Maimonides' Thirteen Principles*, Jewish Mediaeval and

Renaissance Studies, Cambridge, Mass.

KORTHOLT, J. (1680) *De Tribus Impostoribus* (Kiel).

JACOB, J. R. (1977) “Boyle’s Circle: Revelation, Politics and the Millennium”, *Journal of History of Ideas*, nº 38.

LIMBORCH, P. van (1687) *De veritatis religionis Christiana amica collatio cum erudito judaeo* (Gouda).

LOEB, I. (1989) *Polemistes Chrétiens et Juives*, Revue des études Juives. xix.

MAIMÔNIDES (1983) *Moreh Nebukin, Guia de Perplejos*, ed. David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional.

MECHOULAN, H. (1977) *Menasseh ben Israel et l’expérience de l’exil*, Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil, Toulouse, CNRS.

MEISNMA, K. O (1983) *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin.

MENDELSSOHN, Moses (1969) *Jerusalem and other Jewish Writings*, New York, Schocken Books.

MINKIN, Jacob S. (1963) *The world of Moses Maimonides*, New York, Thomas Yoseloff.

MORTEIRA, Saul Levi (1662-64?) *Providencia de Deus con Israel y verdade de la Ley de Moseh* (manuscrito, Ms. Espagnols da Bibliothèqu National de Paris).

NAHMAN (NACHMÂNIDES), Moses b. (1965) *Hassagot ha-Rambam le-Sefer ha Mitzvot* (trechos traduzidos por D. J. Silver, E. J. Brill, Leiden).

NICKELSBURG JR., George W. E. (1972) *Ressurrection, Immortality and Eternal Life In Intertestamental Judaism*, Harvar U. Press, Oxford U. Press, Cambridge, Londres.

NIEWOHNER, F. (1984) *Die Religion Noahs bei Uriel da Costa und Spinoza*, in *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam.

OROBIO DE CASTRO, Isaac (s. XVII) *Epistola Invectiva* (manuscrito, Ms. Espagnols da Bibliothèqu National de Paris).

ORÓBIO DE CASTRO, Isaac (1936) *Certamen Philosophico Defiende la Verdad*

*Divins Y Natural Contra los Principios de Juan Bredenburg*, Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Tomo II, 1936.

PEARSON, K. (1937) *Maimonides and Spinoza*, Jewish Quarterly Review, xx-vii, 4.

PINES, S. (1968) *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides and Kant*, Scripta Hierolymitana xx.

POSQUIERES (RABAD), Abraham b. David de (1955) *Hassagot in Mishneh Torah* (standard edition da *Mishneh Torah*, Mosad Rav Kook).

RAMÁ (1982) *Comments on Sanhedrin* (trechos traduzidos por B. Septimus, Harvard Press).

REINHARZ, Jehuda and SWETSCHINSKI, Daniel (eds.) (1982) *Mystics, Philosophers and Politicians-Essays in Jewish Intellectual History*, Duke U. Press, North Caroline.

ROGERS, P. G. (1966) *The Fifth Monarch Men*, Oxford U. Press, Londres.

ROTH, L. (1963) *Spinoza, Descartes and Maimondes*, Russel and Russel, New York.

SALOMON, Meshullam b. (1965) *Divan* (trechos traduzidos por D. J. Silver, E. J. Brill, Leiden, 1965).

SARAIVA, A. I. (1972) *Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire*, Studia Rosenthaliana, vi, nº 1.

SCHOLEM, G. (1973) *Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah*, Londres.

SEPTIMUS, Bernard (1982) *Hispano-Jewish Culture in Transition. The career and controversies of Ramá*, Harvard. U. Press, Cambridge.

SILVER, Daniel Jeremy (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, E. J. Brill, Leiden.

STRAUSS, Leo (1962a) "The literary character of the Guide for Perplexed", in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois.

\_\_\_\_\_ (1962b) "How to read Spinoza's Theologico-Political Treatise" in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois.

\_\_\_\_\_ (1963) “How to begin to study the Guide of the Perplexed”, introdução ao *Guide for the Perplexed* ed. e trad. S. Pines, Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1965) “The critique of Maimonides”, in *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York.

\_\_\_\_\_ (1965) *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York.

TALMON, Y. (1966) « Millenarian Movements », *Archives Européennes de Sociologie*, VII.

TWERSKY, Isadore (1980) *Introduction to the Code of Maimonides*, Yale U. Press, New Haven.

VELTHUYSEN, L. (1680) *Opera pars secunda* (Rotterdam).

VIEIRA, Padre Antônio (1982) *História do futuro ou do Quinto Império de Portugal*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da Moeda.

WOLFSON, H. A. (1937) “Some Guiding Principles in Determining Spinoza’s Mediaeval Sources” in *Jewish Quarterly Review*, XXVII, 4.

WOLFSON, H. A. (1962) *The Philosophy of Spinoza*, Harvard U. Press, Mass.

YELLIN, David and ABRAHMS, Israel (1972) *Maimonides His Life and Works*, Hermon Press, New York.

Enviado em 03/11/2015. Aceito em 30/11/2015

# ESTADO COMÚN CONTRA LA DEVASTACIÓN: SPINOZA EN TRES RELATOS JUDÍOS

Diego Tatián

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

diegotatian@gmail.com

RESUMO: El presente texto trata sobre el vínculo entre Spinoza y el judaísmo contemporáneo. Para ello, considera tres relatos de escritores judíos (Baschevis Singer, Bernard Malamud y Amos Oz) en los que Spinoza aparece como figura central y una polémica reciente sobre Spinoza y los judíos que tiene por referentes a Jean-Claude Milner e Iván Segré, no exenta de implicancias para la actual cuestión palestina.

PALAVRAS-CHAVE: judaísmo, literatura, antisemitismo, política

I. El *herem* leído en la vieja Sinagoga de Ámsterdam un día de julio de 1656, luego de las conocidas imprecaciones y maldiciones proferidas en él, ordena finalmente a los judíos de todos los tiempos, donde quiera que estos se hallaren, abstenerse de “leer ningún papel hecho o escrito” por Spinoza [“...*Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar con elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito por elle*”]. Prohibición sorprendente y más bien premonitória, habida cuenta de que hasta ese día de 1656 el joven Baruch no había comenzado aún a escribir su obra (o al menos no hay documentos que indiquen la circulación de algún texto anterior al *Tratado de la reforma del entendimiento*, presumiblemente redactado en 1657 – de no ser la incierta existencia de una *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga* escrita en español precisamente como descargo frente a la excomunión que mencionan los relatos biográficos de Bayle y Lucas). Considerada en su conjunto, esa obra ha desvanecido la eficacia del mandato que ordenaba “no leer”<sup>1</sup>, para inspirar casi ininterrumpidamente amor y odio en

1 En el contexto del debate acerca del revocamiento de la excomunión, que en la década de 1950 encabezó el primer ministro israelí David Ben-Gurión, Yitzhak Ha-leví Herzog, principal rabino de Israel en ese momento, remitió al Spinozeo de Haifa una carta fechada en 1953 (conservada en la Biblioteca de la Universidad de Haifa y transcripta por Yirmiyahu Yovel) referida a la validez futura de la prohibición de leer a Spinoza presuntamente contenida en el *herem*. En ella escribe: “He examinado el texto de la proclamación [el escrito de excomunión] y hallado que: 1) respecto a los libros y composición se dice solo ‘prevenimos’ y no ‘prevenimos que se prohíba’; 2) aun si dijéramos que el final es deducible del comienzo, el lenguaje de la frase citada muestra que la intención no se especifica para generaciones futuras, sino únicamente para el período de la vida de Spinoza. Es posible que se haya creído necesario prolongar el período de la proscripción, y también es posible que, por modestia, las autoridades no desearan normar para generaciones futuras. Sea como fuere, parece que la prohibición de leer las obras y composiciones de Spinoza ya no tiene vigencia” (YOVEL, 1995, p. 211).

las generaciones sucesivas del pueblo de Israel, interpelado así por una anomalía cultural que algunos consideran el inicio del antisemitismo moderno – de lo que León Poliakov llamaría “el antisemitismo racionalista o laico de los tiempos modernos” –, mientras otros, al contrario, la consecución de una antigua tradición judía alternativa al fariseísmo dominante, trasvasada en odres filosóficos.

La inspiración spinozista no se extiende solo a la filosofía y la teología sino también a la literatura, y se revela particularmente fecunda durante el siglo XX en escritores de todas las lenguas. En el caso de la literatura judía contemporánea, la marca de Spinoza se revela nítida en algunos narradores cuyas obras se orientan a comprender el estatuto del judaísmo en el mundo moderno.

En este trabajo me propongo considerar tres relatos de la literatura judía actual en los que Spinoza ocupa una explícita centralidad, escritos respectivamente en 1944, 1966 y 1982 por Isaac Bashevis Singer, Bernard Malamud y Amos Oz: *El Spinoza de la calle Market* (publicada en idish como *Der Spinozist*, y en inglés en 1961 como *The Spinoza of Market Street*); *El reparador* (*The fixer*) y *Un descanso verdadero* (*Memhah nekonah*). Los dos primeros desarrollan la historia en la segunda década del siglo XX, en el clima cultural de la *Mitteleuropa* que preparaba lo que Raoul Hildberg llamó “la destrucción de los judíos europeos”, en tanto que la novela de Amos Oz transcurre en un kibutz israelí durante los meses anteriores a la Guerra de los Seis Días de 1967. La explícita presencia de Spinoza en ellas a través de alguno de sus personajes principales no es incidental sino una clave del desciframiento y la comprensión de la situación del judaísmo en las circunstancias políticas que antecedieron y siguieron a la *Shoá*.

II. *El Spinoza de la calle del mercado* narra la historia del viejo profesor Nahum Fischelson, cuya única dedicación es el estudio de la Ética en una buhardilla varsovia. Llevaba treinta años leyendo y anotando el original latino de Spinoza; los borradores se acumulaban sin concluir nunca el estudio, que había comenzado a escribir mucho tiempo atrás. El cuento se organiza en el contrapunto entre la lectura solitaria del viejo profesor en su modesto desván y el vocinglerío humano en el mercado de Yanash, debajo mismo de su ventana, donde los oficios terrestres tienen su punto de convergencia: “Ladrones, prostitutas, juglares y bribones vagaban por la plaza... Los muchachos se reían a carcajadas y las muchachas chillaban. Un vendedor ambulante con un barril en la espalda, rasgaba el ruido general con sus gritos intermitentes. Un vendedor de sandías voceaba en tono salvaje mientras el cuchillo que empleaba para cortar la fruta parecía gotear sangre...” (SINGER, 1979, p.12). Vendedores de pescado, comerciantes de oro, mercaderes de azúcar o de leña gritaban sus productos hasta que todo se interrumpía al final del día y la taberna se poblaba de carniceros, obreros y soldados que se emborrachaban de cerveza. El espectáculo de la vida humana en su primitiva diversidad transcurría como un río poderoso bajo la ventana del doctor Fischelson, quien solo una vez a la semana se internaba en el mercado en busca de provisiones.

Pero el relato convoca asimismo una diversidad diferente de la que revela la vida del comercio en el mercado; la diversidad del judaísmo que saturaba Varsovia y el fondo político en la que se hallaba inscripta esa diversidad: “Los acontecimientos de 1905, cuando los jóvenes de la calle Market habían comenzado a organizar huelgas, a lanzar bombas a los puestos de policía y a disparar contra los esquiroleros... aumentaron enormemente su aislamiento. Empezó a despreciar todo lo que estuvie-

ra relacionado con el judío moderno, sionismo, socialismo, anarquismo” (SINGER, 1979, p. 12).

Además de la revolución de 1905 (Polonia era entonces parte de la “patria de los zares”) que el doctor Fischelson condena en presunta clave spinozista como “una destrucción de la sociedad, sin la que cualquier existencia humana razonable es imposible”, el relato deja sentir sin nunca mencionarlos los progromos que desde el siglo XIX se extendieron en la Rusia zarista —y que se continuarían durante la Revolución de Octubre y hasta el progromo de Ucrania en 1941 y el de Kielce en julio de 1946. La locura humana de la devastación racial, muy diferente a la de los inocentes mercaderes, bribones y borrachos de la calle Market, encuentra su reverso en el cielo y la astronomía, de la que el doctor Fischelson era cultor con el pequeño telescopio que aun estudiante había comprado en Suiza. En la contemplación del cielo obtenía su experiencia de la eternidad como parte “de esa extensión infinita que según Spinoza era uno de los atributos de Dios”, y todo lo humano, incluso la locura de la Guerra, perdía contundencia<sup>2</sup>.

En uno de sus días de compras, el doctor Fischelson se entera del asesinato del archiduque de Austria en Sarajevo y la inminencia de la Guerra: se desata la carestía, el comienzo de las movilizaciones, el tras-

2 Según una antigua tradición griega (Tales cae en un pozo por contemplar las estrellas) y también judía, el saber del cielo es lo más propio de la filosofía. En una conferencia sobre el Génesis pronunciada en Chicago en 1957, Leo Strauss señalaba este vínculo y afirmaba la radical identificación entre filosofía y cosmología, y una oposición profunda entre esta y la Biblia: “toda filosofía es, en última instancia, cosmología”, rechazo de la revelación y de la creación. Como indica Iván Segré comentando este texto, el interés por el cielo y la adoración de los cuerpos celestes imputada por Strauss a los filósofos traduce lo que el Talmud llamaba “servidor de las estrellas” (*oved cohavim*) (ver STRAUSS, 1981, pp. 5-20; e SEGRÉ, 2014, p. 117).

lado de cañones y las procesiones católicas. Con ese fondo de contienda, el retraído lector de la *Ética* contrae matrimonio con una humilde muchacha a la que todos llaman Dobbe la Negra, y el relato, que debía ser el de una vida solitaria y acabada, concluye en una historia de amor.

Daniel Schwartz – quien considera a Singer como “el mayor ironista del spinozismo judío” (SCHWARTZ, 2012, p. 157) – apunta que en el judaísmo centro-europeo la lectura de Spinoza opera a menudo como un rito de pasaje del tradicionalismo al secularismo, y que el narrador polaco –sobre cuya obra se extiende omnipresente la sombra de Spinoza<sup>3</sup> – nunca toma al autor de la *Ética* como motivo literario directo, sino más bien a su recepción judía (si bien en algunas de sus notas de trabajo y manuscritos inéditos se encuentran fragmentos de literatura más biográfica, entre los cuales uno llamado “Los últimos años de Spinoza”).

No obstante haber dedicado su existencia entera a adecuar la vida a los principios de la *Ética* y no sólo a estudiarla (al igual que el filósofo amstelodano, el Dr. Fischelson es un solitario que habita una habitación en alto – exactamente como las que habitó Spinoza en la casita

3 El estudio de la importancia que reviste la figura de Spinoza en la literatura de Isaac Bashevis Singer tiene tres fuentes principales: los escritos autobiográficos, la extensa novela intergeneracional *La familia Moskat* (*Di familye mushkat*, 1945-1948) –además de *El Spinoza de la calle Market* (1944). El descubrimiento de Spinoza por el pequeño Isaac remonta a la lectura adolescente de uno de los pocos libros sobre el autor de la *Ética* publicados en idish hasta ese momento: *Borukh Shpinoza: Zayn filozofye, bibel-kritik, shtatslere un zayn badaytung in der antviklung mentshlikhen denken* [*Baruch Spinoza: su filosofía, su crítica bíblica, su teoría política y su importancia para el desarrollo del pensamiento humano*] (1917), de Shaul Stupnicki. “Cuando leí ese libro me sentí intoxicado, inspirado como nunca antes me había sentido” –escribirá Singer en *In My Father Court* (1966, p. 305).

de Rijnsburg y en la de La Haya –, padece también de una enfermedad, se interesa por los telescopios, etc.), el Spinoza polaco de la calle Market es emblema de *una vida no spinozista*. Despojado de toda calma spinociana, el viejo profesor del relato singeriano vive afectado por la obsesión de la muerte y traiciona así la enseñanza spinozista principal: libre es el hombre que piensa en la vida y se conduce por el deseo de vivir, es decir quien se emancipa de las espectralidades tanáticas (E IV, p.67) que redundan en melancolía, misantropía y vituperio de los seres humanos, y así malogran la existencia. La *Ética* no es experimentada por el viejo judío polaco como un “libro de vida” sino como un texto sagrado al que se atiene con erudición fetichista y obsesiva. Tal vez solo al final –cuando sucumbe al erotismo de Black Dobbe, cree haberse vuelto loco y haber traicionado a Spinoza (“Divino Spinoza, perdóname. He perdido la cabeza”, son las últimas palabras del relato)–, solo en ese tardío momento “milagroso”, Fischelson se vuelve spinozista<sup>4</sup>.

*El Spinoza de la calle Market* trasunta la tragedia del judaísmo oriental, previa y por venir, cuya lengua, el idish, aloja durante los años 20 y 30 un spinozismo marginal que remite a nombres como los de Jacob Shatzky, Aarón Zeitlin o Shaul Stupnicki, importantes intelectuales en la escena del judaísmo cultural varsoviano durante el tiempo de formación de Bashevis Singer –quien había llegado a la ciudad en 1923. Las tribulaciones existenciales del profesor Fischelson, su spinozismo erudito y torturado, el amor a destiempo, dicen más de lo que la historia estrictamente cuenta acerca de la condición que reviste una minoría al borde del desastre histórico.

4 Sobre el amor de Fischelson, ver SMITH, 2007, pp. 209–212.

III. La historia del “reparador” Yakov Bok – un obrero manual spinozista con una instrucción filosófica rudimentaria y autodidacta<sup>5</sup> – transcurre en Ucrania durante los años que antecedieron al inicio de la Primera Guerra Mundial<sup>6</sup>. Con la excusa de una infidelidad de su mujer, pero en realidad por motivos de orden existencial<sup>7</sup>, Yakov decide vender sus pertenencias – con excepción de sus herramientas y unos pocos libros<sup>8</sup> – y abandonar el *shtetl* donde había nacido y vivido toda su vida para “saber lo que es el mundo”.

Montado en un viejo caballo en dirección a Kiev (la “Jerusalén rusa”), un caudaloso río se interpone en su camino. El barquero que lo

5 “Lo poco que sé lo aprendí yo solo: historia y geografía, un poco de ciencia, de aritmética, y estudié un par de libros de Spinoza. No es mucho, pero es mejor que nada” (MALAMUD, 2007, p. 14).

6 La novela está basada en un hecho real de 1911 relacionado con un [libelo de sangre](#) [práctica calumniosa contra los judíos, acusados de recrear la muerte de Cristo con sangre de niños cristianos durante la Pascua], conocido como “proceso Beilis”. Me-najem Mendl Beilis, encargado administrativo de una fábrica de ladrillos de Kiev, fue acusado de supuesto uso de sangre cristiana para hacer pan ácimo cuando apareció el cuerpo mutilado de Andréi Yuschinski, un niño de doce años, en una excavación a las afueras de Kiev. Un popular diario de San Petersburgo publicó que la secta de los Jasidim había cometido el asesinato ritual. Importantes intelectuales y escritores rusos –entre ellos Máximo Gorki– y europeos –como Anatole France y George Bernard Shaw– denunciaron la falsedad de las acusaciones. Finalmente, el tribunal dictaminó en 1913 la absolución de Beilis por no disponer de pruebas contundentes, pero la sentencia recogía la existencia del asesinato ritual.

7 “Lo cierto es que soy un hombre lleno de deseos que no puedo satisfacer, al menos estando aquí. Ya es hora de que me marche y pruebe fortuna. Como se suele decir: cambia de lugar y cambiará tu suerte” (MALAMUD, 2007, p. 20).

8 “...había conservado sus herramientas y unos cuantos libros: la *Gramática rusa* de Smirnovsky; un volumen de Biología elemental; *Pasajes escogidos de Spinoza* y un Atlas estropeado...” (MALAMUD, 2007, p. 16).

transporta de una orilla a la otra revela con su discurso lo esencial de eso que “pasa en el mundo”, y anticipa lo que vendrá:

“Día tras día, [los judíos] van adentrándose más en nuestra patria..., la única manera de salvarnos es aniquilarlos. No me refiero a matar a un zhid [judío] de cuando en cuando, de un puñetazo o de una patada en la cabeza, sino exterminarlos, como hemos intentado hacerlo alguna vez, pero nunca como era debido. Lo que yo digo es que tendríamos que reunir a todos nuestros hombres, armarlos con fusiles, cuchillos, horcas, picos, con cualquier herramienta que sirva para matar judíos, y al sonar las campanas en la iglesia dirigirnos todos al barrio zhidy, fácil de encontrar por el hedor que despide, y sacarlos de sus escondrijos, buhardillas, sótanos y madrigueras y asaltarles los sesos, horadarles la barriga llena de arenques, arrancarles las narices y liquidarlos a todos, jóvenes y viejos, porque, si quedasen algunos, se reproducirían como ratas y tendríamos que volver a empezar” (Malamud, 2007, p. 20).

Al llegar a Kiev, Yakov se instala en el barrio de Podol, único lugar de la ciudad permitido a los judíos para su asentamiento. Una noche se encuentra casualmente con una muchacha junto a su padre que, borracho, se había desvanecido en la calle en medio de la noche, y la ayuda a llevarlo a casa. En compensación, el hombre -un ruso adinerado- le ofrece trabajo en su fábrica. Yakov advierte por una insignia prendida de su vestimenta que es miembro de las Centurias Negras<sup>9</sup>, no obstante lo cual acepta su oferta de trabajo y de hospedaje fuera de Podol sin revelar su identidad. La muerte de un niño de doce años hallado en una cueva con signos de tortura desata una brutal ola antisemita en todo el país;

9 Movimiento antisemita, nacionalista, clerical y anti-socialista de Rusia que a principios del siglo XX apoyaba al Zar contra los movimientos revolucionarios, en particular durante las revoluciones de 1905 y 1917. Su símbolo era el águila blanca bicéfala. Fomentaron los progromos y popularizaron la idea de que los judíos sacrificaban niños cristianos en ceremonias rituales.

delatado en su condición de judío por otros empleados de la fábrica, Yakov es arrestado como el autor del asesinato por la policía secreta “en nombre de Su Majestad Nicolás II”. El resto de la novela narra sus años de reclusión y tortura en las cárceles zaristas.

¿Quién es el Spinoza de Yakov? Al comienzo nada dice el relato sobre el encuentro del aldeano judío con el filósofo excomulgado; sólo que “estudié un par de libros de Spinoza” y que entre los pocos volúmenes que llevaba consigo al dejar el *sthetl* (una gramática, un manual de biología, un Atlas), hay uno llamado *Páginas escogidas de Spinoza*. Esos libros, se sugiere allí, apartaron a Yakov de la Torah<sup>10</sup> y lo impulsaron a marcharse de la aldea (pero “¿puede una idea convertirlo a uno en aventurero?”); el deseo de abandonar el *shtetl* para recorrer el mundo se presenta como un avatar de algo sucedido previamente: el abandono de la Biblia por la lectura de Spinoza (que había transformado la vida de Yakov: “Cuando leía a Spinoza permanecía muchas noches levantado. Sus ideas me llenaban de excitación y procuraba formar algunas por mi cuenta. Era el principio de un Yakov diferente” MALAMUD, 2007, p. 211<sup>11</sup>).

<sup>10</sup> “Todo está dicho en la Torah... apártate de los malos libros, de los libros impuros, Yakov”, le advierte su suegro Shmuel mientras trata de disuadirlo de su propósito de abandonar el pueblo de toda la vida, como si ambas cosas tuvieran una en relación con la otra (MALAMUD, 2007, p. 20); y cuando ya todo se había precipitado en la desgracia, durante una conversación en la celda, el viejo Shmuel reprende nuevamente al infortunado Yakov por el abandono del Libro Sagrado: “No busques a Dios [en la filosofía de Spinoza] donde no has de encontrarlo. Búscalo en la Torah, en la Ley. Ahí debes buscarlo, y no en los malos libros que envenenan la inteligencia” (MALAMUD, 2007, p. 253).

<sup>11</sup> Raisl, su mujer, adjudicaba a la pasión por Spinoza la pérdida de su matrimonio: “Y tú, ¿fuiste un buen marido?... pasabas toda la noche levantado leyendo a Spinoza y no la Torah, aunque era yo la perjudicada, y ya sabes a qué me refiero” (MALAMUD, 2007, p. 280).

Sabemos también que apenas llegado a Kiev compró en una librería de Podol una *Vida de Spinoza* “para leer durante las noches solitarias” (en las que también leyó sobre la masacre de Novgorod por Iván el terrible; sobre la rebelión de los decembristas y sobre los Narodniki).

Una vez avanzada la novela y sucedida la desgracia del encarcelamiento, en un bello diálogo con el juez Bibikov dentro de una celda umbría apenas iluminada por luz de vela, Yakov cuenta que su lectura de Spinoza es pura obra del azar.

—Entre los artículos que poseía usted cuando fue detenido, vi unos cuantos libros, y entre ellos un volumen de fragmentos escogidos del filósofo Spinoza... ¿Conoce bien los escritos de aquel filósofo?

—Sólo en cierto modo... Aunque he leído el libro, no acabo de comprenderlo.

—Entonces, ¿por qué se siente atraído por él?... ¿Acaso porque él era judío?

—No, señor. Yo no sabía quién ni qué era cuando su libro cayó en mis manos. Si ha leído usted la historia de su vida sabrá que no era muy apreciado en la sinagoga. Encontré la obra en una librería de viejo de un pueblo vecino, pagué un kopek por ella y me maldije por gastarme un dinero que era tan difícil de ganar. Después, leí unas cuantas páginas y tuve que seguir, como si me empujara un vendaval. Como le he dicho, no lo comprendía muy bien. Pero, cuando uno empieza a interesarse por esta clase de ideas, es como si montara en la escoba de una bruja. Me sentí un hombre diferente...

—¿Quiere explicarme lo que cree que significa la obra de Spinoza?...

—Es difícil responder a esto... Lo cierto es que soy medio anal-

fabeto... creo que lo que él pretendía era hacerse un hombre libre...

—Su interpretación no es mala... aunque se refiere al hombre más que a su obra. Yo quisiera que me explicara un poco su filosofía.

—No sé si podré hacerlo -dijo el reparador-. Tal vez es que Dios y la naturaleza son una misma cosa, y también el hombre, ya sea rico o pobre... También me imagino que quiere decir que la vida es la vida y que es insensato arrojarla a patadas a la tumba. O esto o no entiendo nada de lo que el autor dijo tan bien.

—¿Existe esta libertad que usted describe... o bien no se puede ser libre sin libertad política?

—Podríamos decir que, según Spinoza, existe más de un concepto de libertad... También opinaba que el hombre era más libre cuando participaba en la vida de la sociedad que cuando, como él, vivía en la soledad..." (MALAMUD, 2007, p. 81-84).

Citado como epígrafe por Deleuze en uno de sus libros más populares sobre Spinoza (DELEUZE, 1983), el pasaje anterior inspira su tesis de un "spinozismo analfabeto", más del afecto que de la idea. Exponente de ese spinozismo popular que tanto poder de atracción ejerce sobre los no filósofos, Yakov Bok, como advierte el juez Bibikov -interesantísimo personaje de la novela, también él spinozista, que acabará asesinado por la policía del zar debido a su defensa del prisionero-, es atraído sobre todo por la vida del filósofo y sólo en segundo lugar por sus ideas. Durante las interminables noches de la prisión, en la que no le estaba permitido leer, era acompañado por el recuerdo de un hombre de carne y hueso que había sido arrojado a la soledad por la comunidad a la que pertenecía; había sufrido un intento de asesinato a manos de un fanático luego de la excomunión, y vivió siempre en la pobreza, en

habitaciones alquiladas, no obstante todo lo cual había sido “el hombre más libre del mundo”. Esa libertad es filosófica y política.

El spinozismo revela su sentido más profundo – su sentido revolucionario – a la existencia y a la experiencia de un simple trabajador manual, acosado por la superstición y la persecución religiosa y racial. La filosofía de Spinoza enseña que, cualesquiera sean las circunstancias desafortunadas en las que hayan caído los seres humanos, nunca deben concederle nada a la retórica del sufrimiento y la conmiseración<sup>12</sup>, ni concebirse como “objetos” del infortunio, ni como meras “víctimas” de la violencia ajena, sino siempre como sujetos capaces de recuperar la politicidad de la que se encuentran circunstancialmente alienados, con la que revertir la situación en la que se hallan por adversa que pudiera ser. La última página del relato entrega la pepita de oro que aloja la filosofía para los seres simples sobre quienes se abate el poder del Poder; su sentido emancipatorio y activo: “Una de las cosas que he aprendido –pensó Yakov–, es que no existe el hombre apolítico, sobre todo, si es judío... Uno no puede permanecer sentado, presenciando su propia destrucción. Después, pensó: Donde no hay lucha por la libertad, no puede haber libertad. ¿Qué dice Spinoza? Si el Estado actúa de una manera que es contraria a la naturaleza humana, su destrucción constituye el mal menor. ¡Mueran los antisemitas! ¡Viva la revolución! ¡Viva la libertad!” (MALAMUD, 2007, p. 326-327).

12 “Discúlpeme Su Majestad –elucubra Yakov en un imaginario diálogo con el Zar–, pero lo único que me ha enseñado el sufrimiento es la inutilidad de sufrir... Sin embargo, existe una cantidad suficiente de sufrimiento natural para que haga falta acumular una montaña encima de él...” (MALAMUD, 2007, p. 325).

La historia de Yakov Bok (que recrea en la ficción la de Menajem Mendl Beilis) marca el punto de derrumbe del anhelo asimilacionista y su conmovedora deriva, cuyo inicio es Spinoza mismo. Antecedida de una secuencia de progromos en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, la “destrucción de los judíos europeos” en los campos de exterminio se abate retrospectivamente sobre la filosofía spinozista como una ola procedente del futuro, y deja en la superficie una derrota que permite su paradójica comprensión.

IV. *Un descanso verdadeiro* (OZ, 2008) narra igualmente la historia de alguien que abandona su lugar, en este caso no un *shtetl* sino el kibutz de toda la vida. “Un hombre se levanta y se va a otro lugar. Lo que el hombre deja detrás de él permanece detrás observándole. En el invierno del año sesenta y cinco Yonatan Lifschitz decidió dejar a su mujer y el kibutz donde nació y creció. Tomó la determinación de irse y empezar una nueva vida”. Con estas palabras comienza la novela, que relata también otra historia cruzada con la anterior, la de Azarías Gitlin, que se desarrolla en dirección contraria: un día como cualquier otro, al cabo de una existencia nómada, Azarías llega al kibutz Granot que Yonatan procura abandonar – y finalmente abandona – con la esperanza de ser acogido en él e integrarse a sus labores comunes. La vida del kibutz establece la encrucijada moral del que llega – buscando “una relación profunda con el prójimo” – y el que se marcha –para que “empiece la vida” –, con la guerra y los desplazamientos como fondo en todo momento. En este relato, spinozista no es quien parte – como en el de Malamud –, sino quien acaba de llegar. A través del joven forastero Azarías Gitlin, en efecto, se invocan las ideas y el nombre de Spinoza a lo largo de toda la narración, como si se tratara del hilo que hilvana

la comprensión fragmentada de un tiempo y un lugar a los que parece escabullírseles el sentido. La densidad de ese nombre para el pueblo de Israel, al que acompaña como una sombra incómoda, insiste a lo largo de los siglos en la política y la cultura: “Perdóname, camarada Yolek, si te digo abiertamente que el anatema contra Spinoza fue una injusticia que clama el cielo...” (OZ, 2008, p.60)<sup>13</sup>, espeta Azarías al comienzo del libro, en la primera mención de Spinoza, para luego ya no dejar de hablar de él, antecediendo la cita con la fórmula: “Hace mil años Spinoza escribió...”. “Hace mil años Spinoza escribió, según la traducción de Klatzkin, que solo con generosidad y amor se puede conquistar el alma del prójimo. Ha dejado de llover”. El viejo Yolek, jefe del kibutz, enmienda: “¿Conoces a Spinoza del colegio o lo has descubierto tú solo? ¿Me permites hacerte una pequeña corrección? No hace mil años. Has dicho: mil años. Spinoza murió en Ámsterdam hace unos trescientos años. Es verdad que eso también es mucho tiempo. No obstante...” (OZ, 2008, p. 65). Azarías es finalmente admitido en el taller mecánico kibutz como “reparador”. Además es músico y poeta. En tono burlón, los kibutzim lo llamaban “el Spinoza de Yolek” – mote que prospera en el sobrenombre “Chimpanoza”.

Una mañana, Yonatán, Azarías y otros miembros del asentamiento agrícola de Granot realizan una excursión a las ruinas del antiguo pueblo palestino de Sheij Dahr, destruido en 1948 durante la guerra de la independencia. Aunque las casas y la vieja mezquita se hallan redu-

13 Más adelante se refiere la historia de “un hombre muy creyente... [que] se declaró en huelga de hambre delante del ayuntamiento. Eso también lo sabía Yolek por los periódicos. El hombre amenazó con ayunar hasta morir si no se revocaba, de una vez por todas, el injusto y cruel anatema lanzado contra el difunto Baruj Spinoza. El alcalde mandó a un funcionario a negociar con el manifestante...” (OZ, 2008, p. 146-147).

cidas a escombros, parecen conservar toda su amenaza: “...solo quedan esas paredes quemadas en la cima de la colina y tal vez una maldición flotando en el aire”. A medida que avanza el “día perfecto” de la excursión, los peregrinos se sienten intimidados y observados, rodeados de una fuerza hostil, imprecisa y vaga. De tanto en tanto, sobre todo en las noches de tormenta, se oyen desde el kibutz “unos gemidos que helaban la sangre y traspasaban el bramido del viento” provenientes de las colinas de Sheij Dahr. Aunque desde hace muchos años no hay nadie en ese pueblo abandonado desde su destrucción, los padres cuentan a los niños que “una banda de criminales sedientos de sangre anida allí”. Como una fuerza invisible que irrumpe en la rutina de los vivos, en sus días y en sus noches, algo que llega de Sheij Dahr se resiste a desaparecer y consume un persistente hostigamiento.

La insistente invocación de Spinoza por el refinado Azarías Gitlin a lo largo del relato de Amos Oz no tiene ya por marco – como en los de Bashevis Singer y Malamud – la inestable condición de la existencia judía en Varsovia o en Kiev durante la primera mitad de siglo XX, sino por fondo la ideología heroica que impregnaba la construcción del estado de Israel. Es en ese clima de reparación e incluso de victoria militar, cultural y geopolítica luego de 1948 donde Spinoza es invocado para descifrar el tiempo y reponer la pregunta por la libertad humana. La especulación sobre la libertad en clave spinozista revela su sentido (o sinsentido) en la circunstancia de construir la vida sobre la muerte, establecer comunidades de trabajo sobre pueblos destruidos que no dejan, sin embargo, de persistir como presencias inquietantes.

Azarías lee a Yonatán la carta de Spinoza a Boxel acerca del absurdo de creer que el mundo fue creado por azar; por el contrario, agrega el joven spinozista, hay en el mundo un orden inmutable y necesario,

y es a partir de esta constatación filosófica que comienza la tarea de la libertad.

—Azarías, es una sucia basura. ¿En qué orden estáis pensando? ¿Dónde hay orden? ¿Qué es el orden? Una vez, en una incursión desde el este hasta Kinneret, nos topamos con unos soldados sirios. Les tendimos una emboscada y ellos, con sus jeeps y sus carros blindados, cayeron en la trampa como moscas. Después dejamos allí a un sirio muerto, pero no estaba simplemente muerto, estaba cortado en dos por el estómago; lo pusimos en el asiento del conductor del jeep, con las manos en el volante y un cigarro encendido en la boca, y a eso lo llamamos broma... ¿Qué diría tu Spinoza de eso? ¿Qué somos basura? ¿Bestias salvajes? ¿Asesinos? ¿O desechos humanos?

—Te sorprenderías, Yoni. Es muy probable que, tranquilamente y sin alzar la voz, diría que hicisteis lo que hicisteis porque, de hecho, no teníais elección. Y a propósito, tampoco los sirios...

—Te he preguntado qué proponéis vosotros. Tu Spinoza y tú. Si nadie tiene elección... Si en cualquier caso todo está perdido, ¿para qué ha escrito él ese libro y para qué lo estudias tú como un burro?

—Mira, Yoni. Todo no está perdido. Eso no es lo que dice Spinoza. Al contrario..." (OZ, 2008, p. 250-251).

V. La filosofía spinozista de la necesidad y la ética de la alegría que establece el modo de vida más propio de la afirmación filosófica, insubordinada del ideal ascético y las retóricas de la humillación revela su significado más profundo desde y ante la devastación. Y sería incomprensible sin la historia del pueblo hebreo que el joven Baruj había aprendido muy bien, al igual que la lengua hebrea, en la escuela amstelodana *Ets Haim* (El árbol de la vida), junto a la Sinagoga del ba-

rrio judío donde una mañana de 1635 toda la comunidad se congregó –presumiblemente también el pequeño de tres años que poco tiempo después sería excomulgado– a llorar la muerte de Abraham Núñez de Bernal, quemado en Córdoba por la Inquisición. Esa historia por la que la nación de los judíos había sido invariablemente perseguida y diezmada a lo largo de los siglos ha dejado su vestigio en la obra spinozista, a la que pertenece la redacción de un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, extraña opción para un filósofo en plena madurez, que había escrito ya sus libros fundamentales. Considerado como *libro de la buena memoria*, quizá se trata de un gesto político de *pietas* hacia una lengua –y por tanto hacia un sentido del mundo– en extinción, debido a las “calamidades” y “persecuciones” de las que sus hablantes fueron objeto.

“Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones [*nec mirum, postquam tot clades & persecuciones passa est*]), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo” (SPINOZA, 1986, p. 204).

Lo que “el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres”, sin embargo, deja marcas en los cuerpos, en las lenguas y en los pueblos; es la memoria involuntaria que “resplandece en un instante de peligro”. El trabajo de componer – en el mismo momento que era

redactado el *Tratado político* – una gramática de lo que se ha perdido, establece la encrucijada, o el símbolo, de una tracción emancipatoria compleja. Spinozismo significa: nunca no hay nada que hacer; siempre hay mucho por hacer. Este es el presupuesto de la libertad común que se ejerce como materialismo de la necesidad, y como realismo del poder. El universalismo de la diferencia que aloja su pensamiento registra el poder de la muerte y el trabajo de lo negativo sobre la vida humana en la historia.

Entre algunos de los principales teóricos y filósofos judíos es posible trazar una línea de denostación de Spinoza –que en rigor se remonta hasta la publicación misma del *Tratado teológico-político*–, a la que pertenecen autores como Hermann Cohen, Leo Strauss, Emmanuel Levinas, Benny Lévy o, más recientemente, Jean-Claude Milner<sup>14</sup>. Conforme esta persistente comprensión, el autor de la *Ética* no habría producido un universalismo emancipatorio y libertario sino más bien habría abierto la vía del antisemitismo moderno. Según Cohen, en efecto, “Spinoza conservó todo su rencor por el anatema en su contra, para derramarlo en este escrito [el TTP]” (COHEN, 2014, p. 140), que concibió con “insensible crueldad” (p. 195) y solo motivado por “venganza” (p. 154). La investigación filológica de la Biblia puesta en obra en el TTP por “el genio maligno de Spinoza” (p. 197) tiene por único propósito “la destrucción del concepto judío de religión” (p. 138), lo que “deja al descubierto su alma” mostrando el carácter “demónico” [*demönisch*] (p. 198) de su intención y la deshonestidad de su trabajo. Considerado por

14 Cfr. COHEN, 2014; STRAUSS, 1997; LEVINAS, 2004; LÉVY, 2002; MILNER, 2013 (donde se postula que en Spinoza no se trataría tanto de un “arte de escribir” – según la célebre interpretación de Leo Strauss – como de un “arte de engañar”). Para una crítica de esta tradición hostil al sentido del spinozismo SEGRÉ, 2014.

el filósofo de Marburgo como “el gran enemigo”, “Spinoza constituye para la historia moderna del judaísmo la más grande dificultad” (p. 205).

En igual sentido, para Milner, el propósito último del programa spinozista –animado asimismo por resentimiento hacia su pueblo– sería el de “borrar el nombre judío” de la memoria humana. En efecto, Spinoza habría teorizado una “técnica de persecución hacia los judíos” (MILNER, 2013, p. 92, n.1) desapasionada y exenta de odio; un borramiento cuyo “único límite” sería la “masacre”, la “efusión de sangre” y los “asesinatos en masa” (p. 102). Milner la llama “persecución perfecta”, que por una ironía de la historia ha sido considerada como un alegato por la libertad de creencia y su autor como un ícono de la tolerancia (p. 106). La solución final spinozista –es la tesis fuerte de Milner– sería *la conversión de los judíos al Islam*, y su maniobra consistiría en alabar la política del imperio turco respecto de los convertidos, bajo la máscara de la alabanza –por lo demás ficticia– de la política de España respecto de los judíos conversos. Haría esto por prudencia, pues los turcos eran los mayores enemigos del mundo cristiano, encriptando su verdadero propósito en desplazamientos y contra-verdades conforme un “arte de escribir” necesario por la “indecencia” del contenido que se formula<sup>15</sup>.

15 Sin necesidad de recurrir al artilugio de postular un deliberado “arte de engañar” referido a las incongruencias –que según Milner serían por tanto deliberadas– de la situación de los judíos en España y Portugal, estudiosos como Yosef Yerushalmi y Yosef Kaplan han relevado las fuentes ibéricas del pasaje de TTP III que Milner llama *Hodie Judaei*, que habría sido tomado casi literalmente de un Tratado (publicado en Madrid en 1619) de Martín González de Cellorigo –en el que se lee: “Y el ver efectos contrarios en los unos y tan diferentes de los otros da que juzgar: pues vemos en Castilla, ya casi extinta esta nación, y a todos los della honrados y estimados y en grandes puestos, muy Católicos y tan aventajados en la Fe que dexan muy atrás a muchos que se precian de Christianos viejos; y por el contrario, en Portugal se ven las calamidades y trabajos que al presente corren, dignas de remedio. Y lo que, por los discursos y motivos que [en] tantos años de Letrado de Inquisición, la

La apostasía voluntaria y consiguiente conversión al Islam de Sabbatai Tsevi – sin embargo nunca mencionado por Spinoza en ninguno de sus escritos – sería pues lo que define su programa en relación a los judíos<sup>16</sup>:

*experiencia me ha enseñado: entiendo que esto procede de no averse hecho en Portugal lo que es tan a propósito para este punto, como se ha hecho en Castilla*” (Martín González de Cellorigo, *Alegación en que se funda la Iusticia y merced que algunos particulares del Reyno de Portugal*, etc., Madrid, 1619. Obra publicada por I. S. Révah, “Le playoder en favor des ‘Nouveau-Chrétiens’ portugais du licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)”, en *Révue des études juives*, CXXXII (1963), p. 279–398. [Ver KAPLAN, 2009, p. 59].

16 Richard Popkin afirma la existencia de una relación de Spinoza con misioneros cuáqueros ingleses en Ámsterdam inmediatamente después de la excomuniación (entre 1656 y 1658), y con el intenso movimiento milenarista del que fue contemporáneo. A partir de un conjunto de documentos de la época, Popkin afirma que Spinoza pudo haber traducido del holandés al hebreo dos panfletos cuáqueros, entre ellos un libro sobre la *Escritura* de Margaret Fell –uno de los principales referentes cuáqueros de Inglaterra–, en el que se instaba a la conversión de los judíos para el advenimiento del *Millenium*. Esas traducciones serían las dos primeras publicaciones de Spinoza. En el curso de esos años inciertos en los que acababa de romper con la Sinagoga, Spinoza –es la tesis fuerte de Popkin– “se hallaba inmerso en un clima mesiánico y milenarista, rodeado de personas que preparaban activamente la primera o la segunda venida del Mesías”, y habría abandonado el círculo de Menasseh ben Israel para incorporarse a un mundo intelectual más amplio en cuyo centro estaba Peter Serrarius, quien habría sido a su vez el vínculo con Oldenburg. En una carta de diciembre de 1665, el Secretario de la *Royal Society* preguntaba a Spinoza por el “rumor” según el cual “*los judíos, luego de haber estado dispersos más de dos mil años se hallan ahora a punto de retornar a su país... Quisiera saber qué han escuchado los judíos de Ámsterdam sobre esto y cómo reaccionan a semejante novedad, que, si es verdadera, parece anunciar el fin del mundo*”. Spinoza no responde –o al menos no se conserva la carta de respuesta– y la relación con Oldenburg se interrumpe inmediatamente por casi diez años. Lo cierto es que Spinoza nunca alude, ni en este caso ni en ningún otro, a la figura decisiva de Sabbatai Tsevi. La sostenida relación –que se extiende por al menos 12 años– de Spinoza con el místico “ultra-milenarista” y sabbataísta Serrarius [según popkin la principal fuente de información de los cristianos de Europa occidental en lo que respecta al movimiento sabbataísta] no deja de ser extraña, como tampoco dejan de serlo algunos pasajes de su epistolario con Oldenburg, ni el hecho de que el TTP nunca se haya referido negativamente a los movimientos mesiánicos y milenaristas de su tiempo. Según la documentación de la que se dispone, en efecto, Spinoza no discute nunca las perspectivas mesiánicas de Me-

que el nombre “judío” desaparezca – por apostasía generalizada – para siempre de la memoria de los hombres<sup>17</sup>.

Tanto dentro como fuera de Israel<sup>18</sup>, lo que hay en juego en la discusión académica y política en torno al “problema Spinoza” (esta había sido la expresión empleada por Rosenberg al confiscar los libros de la casita de Rijnsburg el 6 de febrero de 1941: “obras de gran importancia para el examen del problema-Spinoza”, decían las 18 cajas en las que fueron trasladados a Alemania) es la cuestión palestina. En la perspectiva de Milner, el proyecto spinozista de conversión masiva de los judíos al Islam para que desaparezca el nombre “judío” de la memoria de los hombres no obstante la persistencia de la circuncisión [recordemos que esta se extiende a todo el mundo islámico], presenta –como marca Segré– un claro correlato anacrónico en la actualidad. Sería suficiente aplicar hoy en Israel / Palestina la política “liberal” de Spinoza [:que sea posible vivir juntos en un mismo territorio manteniendo la libertad religiosa de cada uno], para que el vocablo “Estado judío” desaparezca de la lengua usual. Para que esa desaparición se produzca, en efecto, es suficiente un “Estado común” desde el Jordán hasta el mar.

nasseh, La Peyrère, Serrarius, Comenius u Oldenburg, con quienes tuvo interlocución o cuyos textos tenía en su biblioteca. El rutilante silencio de Spinoza sobre Sabbatai, induce a Popkin a considerar la posibilidad de que haya sido un secreto partisano del movimiento sabbataísta, en un sentido sin embargo muy diferente al de Milner (POPKIN, 1985, p. 37–57).

17 En el citado *Le manteau de Spinoza*, Iván Segré desmonta punto por punto la argumentación de Milner, que, donde lo que hay es un programa filosófico de emancipación y una conversión de los seres humanos a la libertad, pretende encontrar una conversión de los judíos al Islam para su desaparición –y con ella la desaparición del “odio” que su existencia lleva implícita.

18 Las tesis de Milner fueron originalmente expuestas en el Instituto de Estudios Levinasianos de Jerusalén en 2010–2011.

Según esto, un Estado común de Israel / Palestina para todos los habitantes, sean judíos, musulmanes o cristianos (es este, efectivamente, el sentido del pasaje “sionista” en TTP, III – su “genio maligno” no sería solo filológico sino también territorial), significaría en poco tiempo – es el argumento del actual gobierno israelí y tácitamente de Milner – la conversión del Estado judío en un Estado islámico. Y cualquiera que afirme el bien común entre los diferentes sería un antisemita encubierto<sup>19</sup>.

El espíritu y la letra de la filosofía spinozista nada tiene que ver con esta línea de lectura y sí mucho que contribuir a la construcción de una paz, que es siempre obra de lo común – entendido no como algo ya dado a lo que se pertenece (un territorio, una religión, un libro, una lengua) sino como algo en lo que se entra, una composición de las diferencias, la tarea de ser con otros, el vivir juntos como porvenir. En sintonía exacta con esta deriva posible para oriente medio y para la humanidad toda, el músico argentino-israelí-palestino<sup>20</sup> Daniel Barenboim escribió en 2003 un bello artículo en el que relata la influencia de la lectura de Spinoza cuando era niño en su manera de vivir la música (en particular el principio spinozista de la inseparabilidad de emoción y razón), y afirma su importancia para el actual conflicto palestino-israelí (BARENBOIM, 2003). Su relevancia – afirma Barenboim – radica en que su filosofía “nunca se basó en la premisa del ser judío como minoría.

19 En favor de un Estado común, Eyal Sivan realizó un hermoso film: *Estado común entre el Jordán y el mar* (2013) [“La separación se realiza siempre en detrimento de los que se quiere excluir”]. Sobre la cuestión del Estado común y la crítica a la posición de Milner, ver Iván Segré, op. cit., p. 77-79.

20 Daniel Barenboim es ciudadano palestino honorario desde 2012, convirtiéndose así en el primer ciudadano israelí-palestino del mundo.

Precisamente por ello su filosofía es tan contemporánea, ahora que el pueblo judío tiene su propio Estado, es decir no es más una minoría...”, y se halla frente a otra minoría: el pueblo palestino. La democracia israelí “no ha resuelto hasta ahora el problema de un Estado donde las minorías son suprimidas”, por lo cual “...el restablecimiento de la filosofía de Spinoza en Jerusalén [contra la ortodoxia religiosa que determina actualmente el clima espiritual] es esencial si quiere lograrse un progreso en el conflicto de medio oriente”.

Si es verdad que “Spinoza constituye la más grande dificultad” para el judaísmo actual, lo es porque sostiene un universalismo que tiene profundas raíces en la cultura judía<sup>21</sup> y no porque haya procurado su destrucción ni la desaparición del “nombre judío”. El sentido de la intervención literaria de Spinoza en *Un descanso verdadero* se ilumina con la militancia por la paz de Amos Oz. Spinoza tendrá mucho que decir siempre que el exterminio (y el misterio de “lo que el hombre le hace al hombre” en general) reemprende su obra. Lo que tiene por decir puede ser comprendido por cualquiera: por hombres y mujeres simples –como Yakov Bok–; por soñadores refinados e inquietos que no permiten que se desvanezca la interrogación vital sobre todas las cosas – como Azarías Gitlin –, o por sabios estudiosos – como el viejo Nahum Fischelson – que aspiran a producir una conciencia de la humanidad, apremiados por la pregunta urgente acerca del sentido de ser con otros. O por artistas

21 Yirmiyahu Yovel radicaliza esta interpretación y afirma que, en su estructura profunda, el programa del TTP enseña una suerte de universalización del judaísmo, en cuanto “religión política” ya no teocrática sino secularizada, despojada de contenidos teológicos y compuesta solo de preceptos prácticos. El judaísmo como religión universal (que recupera el pensamiento de los “antiguos hebreos” –con cuyo pensamiento dice Spinoza coincidir en una carta a Oldenburg) sería según Yovel el núcleo del mensaje anticristiano del TTP (YOVEL, 1995, p. 207).

como Daniel Barenboim, cuyo texto antes citado concluye con simplicidad y precisión: “Con la Ética de Spinoza Israel podría desarrollarse como un verdadero estado democrático, en el que cada parte de la comunidad defina sus valores éticos y el fin último de la humanidad”.

A través del arte, la literatura, la filosofía, la religión o la política, por fuera de cualquier tentación sacrificial y sin nunca desviar la mirada de la destrucción en potencia o en acto que se abate sobre la vida humana, el viejo topo spinozista resplandece siempre en los momentos de peligro, hereda a las generaciones su insistencia de paz, procura componer las diferencias en un *estado común* de los seres humanos para transitar el tiempo que les ha tocado.

COMMON STATE AGAINST DEVASTATION  
- SPINOZA IN THREE JEWISH REPORTS

ABSTRACT: this text is on the link between spinoza and contemporary judaism. thereunto, i consider three stories of jewish writers (baschevis singer, bernard malamud and amos oz) in which spinoza appears as the central character, as well as a recent controversy over spinoza and the jews who have as reference jean-claude milner and ivan segre, controversy that is not exempt of implications for the current palestinian issue.

KEYWORDS: Judaism, literature, anti-semitism, politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASHEVIS SINGER, I. (1979) *El Spinoza de la calle Market*, versión de Rosa de Naveira, Barcelona: Plaza & Janés.

BAREMBOIN, D. (2003) “The purpose of the state is freedom. Daniel Barenboim on the relevance of Spinoza’s Ethics to the conflict in the Middle east –and music”, en <http://danielbarenboim.com/the-purpose-of-the-state-is-freedom/> (último acceso: noviembre de 2015).

COHEN, H. (2014) “Estado y religión, judaísmo y cristianismo en Spinoza”, en *Mesianismo y razón*, versión de María Jimena Solé, Buenos Aires: Prometeo/Lilmod.

DELEUZE, G. (1983) *Spinoza: filosofía práctica*, versión de Antonio Escohotado, Barcelona: Tusquets.

KAPLAN, Y. (2009), *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona: Gedisa.

LEVINAS, E. (2004) *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós Editora.

- LÉVY, B. (2002), *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris: Grasset.
- MALAMUD, B. (2007) *El reparador*, versión de J. Ferrer Aleu, Madrid: Sexto Piso.
- MILNER, J.-C. (2013) *Le sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court traité de lecture 1*, Paris: Verdier.
- OZ, A. (2008) *Un descanso verdadero*, versión de Raquel García Lozano, Buenos Aires: Sudamericana-Debolsillo.
- POPKIN, R. (1985) “Un autre Spinoza”, en *Archives de philosophie*, 48.
- SCHWARTZ, D. (2012) *The First Modern Jew. Spinoza and the History of an Image*, New York: Princeton University Press.
- SEGRÉ, I. (2014) *Le manteau de Spinoza. Pour une éthique hors la Loi*, Paris: La Fabrique.
- SMITH, S. (2007), *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, versión de Juan Manuel Forte, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SPINOZA, B. (1986) *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza.
- STRAUSS, L. (1981) “On the Interpretation of *Genesis*”, en *L’Homme*, jan.-v.-mars 1981, XXI (I).
- \_\_\_\_\_. (1997) *Spinoza’s Critique of Religion* (primera edición alemana de 1930), Chicago: University of Chicago Press.
- YOVEL, Y. (1995), *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid: Anaya & Muchnik.

Enviado em 14/11/2015. Aceito em 30/11/2015.



# CORRUPÇÃO HUMANA E JUSTIÇA EM PASCAL

Luís César Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

**RESUMO:** Para Blaise Pascal, a corrupção decorrente do pecado original colocou o homem em uma situação de total incapacidade de apreender a lei natural. Por isso, a lei não poderá ser senão convencional, o que, por outro lado, não implica total arbitrariedade por parte dos governantes. A própria estrutura ontológica do real impõe limites à tirania, o que implica uma noção de justiça válida para além das particularidades de cada povo. Por isso, mesmo no interior de uma obra com fortes preocupações apologéticas, Pascal consegue desenvolver reflexões políticas que instituem um campo autônomo em relação à religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pascal, política, justiça, corrupção humana.

Como se sabe, a principal obra de Pascal, os Pensamentos, foi concebida como uma apologia da religião cristã, religião esta concebida à maneira jansenista. Isto implica uma visão bastante sombria da natureza humana, corrompida após o pecado de Adão e, por isso, destinada irremediavelmente à miséria, a não ser que haja intervenção da graça divina. É com este pano de fundo teológico que Pascal introduz alguns fragmentos sobre a política que vamos analisar nas próximas páginas.

Seria de se esperar que essa visão sombria da natureza humana apontasse fundamentalmente para as mazelas da vida social, porém não é isso, ou melhor, não é apenas isso que acontece. É claro que a miséria está presente, mas esta miséria não se dá porque vivamos no caos, sem ordem política alguma; muito pelo contrário. O que nos falta, apesar da relativa ordem, é o conhecimento da lei natural, absolutamente universal e acessível à razão, lei natural que deveria reger a vida política se estivessemos em nossa condição ideal. Não é isso, porém, que a experiência revela a Pascal:

375/520<sup>1</sup>: Passei longo tempo de minha vida julgando que houvesse uma justiça, e nisso não me enganava; porque há uma, na medida em que Deus nô-la quis revelar. Mas eu não o julgava assim, e era nisso que me enganava, porque acreditava que a nossa justiça fosse essencialmente justa e que eu tivesse possibilidade de conhecê-la e julgá-la. Mas achei-me tantas vezes em erro de julgamento certo que, por fim, acabei desconfiando de mim e, depois, dos outros. Vi todos os países e homens mudarem; e, depois de muitas mudanças de julgamento em relação à verdadeira justiça, verifiquei que a nossa natureza não passava de uma contínua mudança, e não mudei mais desde então; e, se mudasse, confirmaria minha opinião (PASCAL, 1979, p. 128).

1 As citações dos Pensamentos serão antecedidas pelas numerações Brunschvicg e Lafuma.

Neste fragmento, Pascal não nega que haja uma verdadeira justiça, tanto quanto Deus nos revelou, mas denuncia a ilusão de que sua própria justiça, cristalizada no seu país e nos seus costumes, seja aquela verdadeira justiça, fundada em conhecimento racional e fundante de bons julgamentos sobre tudo que ela contempla. Ora, foi nos efeitos desta justiça, os julgamentos, que Pascal encontrou contínuas contradições e erros insuperáveis, que apontavam para a falta de solidez não só no seu próprio julgamento, mas também no dos outros homens. E nos outros povos? Haveria em algum lugar um padrão de justiça que não surtisse esses efeitos perversos? Não, até porque não havia uniformidade na justiça desses povos, nos quais, além disso, julgava-se com a mesma imprecisão. O fragmento termina com a conclusão de que o caráter fluido e transitório da justiça não é casual, mas ligado à transitoriedade de nossa própria natureza.

Muito bem. Descobrimos nossa corrupção de um novo ponto de vista, mas isto não tornaria impossível toda vida em sociedade? É o que vai examinar o fragmento 294/60:

... Sobre que fundará o homem a economia do mundo que quer governar? Sobre o capricho de cada particular? Que confusão! Sobre a justiça? Ele ignora-a. Certamente, se a conhecesse, não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens: siga cada um os costumes do seu país. O brilho da verdadeira equidade teria sujeitado todos os povos, e os legisladores não teriam tomado por modelo, em lugar dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e alemães. Vê-la-íamos plantada por todos os Estados do mundo e em todos os tempos, ao passo que quase nada se vê de justo ou de injusto que não mude de qualidade mudando de clima. Três graus de elevação do polo derrubam a jurisprudência. Um meridiano decide a verdade; em poucos anos de posse, as leis fundamentais mudam; o direito tem suas épocas. A entrada de Saturno no Leão marca-

nos a origem de um crime. Divertida justiça que um rio limita!  
Verdade aquém dos Pirineus, erro além (PASCAL, 1979, p. 111).

Não é possível fundar a política nos caprichos particulares, cuja transitoriedade levaria à ruína do Estado, mas fundá-la sobre a Justiça natural é igualmente temerário, pois a ignoramos. O que há de mais estável e constante em todos os regimes políticos? A máxima de seguir os costumes do próprio país. Este será o fundamento da Justiça real. Porém não há como confundi-la com a verdadeira justiça, cujo brilho “teria sujeitado todos os povos e legisladores”. Portanto, a descoberta do fundamento costumeiro da justiça é intrinsecamente insuficiente, pois descarta, de saída, a universalidade, que deveria ser propriedade da lei natural.

Isso remete aos famosos fragmentos pascalianos que retratam reviravoltas do pró ao contra<sup>2</sup>. No caso, a busca de um outro fundamento para o costume:

294/60: (...) Confessam que a justiça não está nesses costumes, mas que reside nas leis naturais conhecidas em todos os países. Decerto a sustentariam obstinadamente, se a temeridade do acaso, que semeou as leis humanas, tivesse encontrado nelas ao menos uma que fosse universal; mas em verdade o capricho dos homens

2 Não há como fazer, neste espaço, a reconstrução do modo de argumentação pascaliano conhecido como reviravolta do pró ao contra. Por isso, limitar-nos-emos a citar o fragmento que mais explicitamente o apresenta: 337/90 – *Razão dos efeitos – Graduação*. *O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábéis as desprezam, dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso. Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto. Os devotos, que têm mais zelo do que ciência, as desprezam, malgrado essa consideração que as faz honrar pelos hábeis, porque julgam isso por uma nova luz que a piedade lhes dá. Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior. Assim, vão-se sucedendo as opiniões do pró ao contra, segundo a luz que se tem* (PASCAL, 1979, p. 120).

tanto se diversificou que não há nenhuma. O latrocínio, o incesto, o morticínio das crianças e dos pais, tudo se incluiu entre as ações virtuosas. Haverá algo mais divertido do que um homem ter direito de me matar porque mora do outro lado das águas, e porque o seu príncipe tem uma questão com o meu, embora eu nada tenha contra ele? Há, sem dúvida, leis naturais; mas essa bela razão corrompida corrompeu tudo (PASCAL, 1979, p. III).

Aqui começa a delinear-se que quem busca a lei natural para fundar o costume não é o verdadeiro sábio, mas um semi-sábio, em certo sentido, mais tolo que o ignorante, porque é capaz de pôr tudo a perder. Ele não encontra uma só lei rigorosamente universal, e por isso está prestes a denunciar a total falta de fundamento do poder político. Mais do que a diversidade dos costumes e das leis, é a diversidade de doutrinas “absolutas” propostas pelos semi-sábios que tira o véu de naturalidade do costume:

Dessa confusão resulta que um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume presente, e é o mais certo: nada, segundo a pura razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz toda a equidade, unicamente por ser admitido; é o fundamento místico de sua autoridade. Quem a reduz ao seu princípio esmaga-a. Nada é tão falível como essas leis que reparam as faltas: quem lhes obedece porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não a essência da lei, que está encerrada em si: é lei, e nada mais. Quem quiser examinar o motivo disso achá-lo-á tão fraco e tão leviano que, se não estiver acostumado a contemplar os prodígios da imaginação humana, admirará que um século lhe tenha dado tanta pompa e reverência (PASCAL, 1979, p. 112).

Das doutrinas que se apresentam para fundar o poder, a mais certa é justamente o costume presente, cuja característica é a variabilidade de povo a povo, de tempo a tempo. Sua única virtude é ser admitido. Ou

seja, ele funciona porque é aceito, daí a ironia de Pascal ao dizer que “ser admitido” é seu fundamento místico. Se realmente fosse místico, não seria esmagado quando reduzido a seu princípio. Em outras palavras, a marca universal do direito, “seguir os costumes do país”, não é e nem pode ser a essência da justiça, precisamente porque é o reconhecimento de que esta essência, se existe, não nos é acessível. Por isso, quem segue as leis porque as crê justas (e é fundamental que o povo as creia), obedece a uma justiça imaginária.

A lei não tem essência. Ela é lei e ponto. Quem a investigar a descobrirá sem fundamento, ou tendo como fundamento uma justiça que é produto da imaginação, pondo assim em risco a segurança do Estado:

A arte de agredir e subverter os Estados consiste em abalar os costumes estabelecidos, sondando-os até em sua fonte, para apontar a sua carência de justiça. “É preciso”, diz-se, “recorrer às leis fundamentais e primitivas do Estado que um costume injusto aboliu”. É um jogo certo para tudo perder; nada será justo nessa balança. No entanto, o povo presta facilmente ouvidos a tais discursos. Sacodem o jugo logo que o reconhecem; e os grandes disso se aproveitam para sua ruína e para a desses curiosos examinadores dos costumes admitidos (PASCAL, 1979, p. 112).

Pascal não é um adepto das revoluções, não porque negue que elas vão ocorrer, mas porque pensa que elas substituem uma justiça imaginária por outra, frequentemente mais nociva para o povo do que a primeira, e especialmente nociva para os “examinadores dos costumes admitidos”, os quais se tornam um perigo para os fortes e poderosos, que por sua vez fatalmente prevalecem nos momentos de turbulência dos regimes instituídos. Em consequência, diz Pascal:

Ele [o povo] não deve sentir a verdade da usurpação: essa foi introduzida outrora, sem razão; tornou-se razoável; é preciso fazê-la observar como autêntica, eterna, e ocultar o seu começo, se se quiser que não se acabe logo (PASCAL, 1979, p. 113).

Eliminar a crença no fundamento da lei implica reduzir o poder à sua base de força bruta, de violência física, o que decerto pode pô-lo em xeque se houver outros grupos de poderosos que possam confrontá-lo nesta ordem, mas tampouco esses favorecerão o povo.

Nos momentos de turbulência política, os fortes sempre prevalecem. E é natural que seja assim. A incomensurabilidade entre as ordens de realidade (segundo Pascal, corpos, espíritos e caridade, entre os quais há uma distância infinita<sup>3</sup>) faz com que os grandes da ordem dos corpos sejam imbatíveis pelas armas da caridade ou dos espíritos, pelo menos na medida em que todos os fundamentos naturais do poder foram desacreditados. Na ausência de crença em uma justiça natural, é justo que se tema a força e nada há de tirânico nisso, pelo menos a partir do momento em que a esfera da política tiver sido reduzida à ordem dos corpos:

3 793/308: *A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural. Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da caridade, que não existe em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnis e às pessoas de espírito. São três ordens diferentes em gêneros...* (PASCAL, 1979, p. 244). Embora não se possa falar de uma ontologia pascaliana, este fragmento é o que tem maior ressonância ontológica: o real é dividido em três esferas que, embora convivam, não têm proporção entre si. Por isso os corpos não têm proporção com os espíritos e estes não têm proporção com os movimentos de caridade, que são sobrenaturais. As ações dos corpos não afetam os espíritos, assim como as ações do intelecto não afetam a caridade. Por isso cada ordem é relativamente autônoma, tem suas regras próprias de financiamento e causalidade, e os seus próprios grandes: Jesus Cristo é grande na ordem da caridade, Arquimedes na do espírito, etc.

332/58: A tirania consiste em querer ter por uma via o que só se pode ter por outra. Dão-se diferentes deveres aos diferentes méritos: dever de amor à graça; dever de medo à força; dever de crença à ciência. Tais deveres devem ser cumpridos; é injusto recusá-los e injusto reclamar outros. E é também ser falso e tirânico dizer: “Ele não é forte, logo não o estimarei; ele não é hábil, logo não o temerei” (PASCAL, 1979, p. 119).

De que justiça Pascal está falando aqui? Da verdadeira justiça, com fundamento divino? Ou de uma justiça imaginária, sem nenhum fundamento real? Se estivesse falando só da justiça imaginária, não diria que devemos temer à força e que isto é justo. Se estivesse falando só da justiça divina, estaria colocando ao nosso alcance aquilo que sabidamente perdemos com a queda adâmica. O que é então a justiça neste contexto?

É preciso fazer algumas distinções para esclarecer um conceito tão complexo como o de justiça em Pascal. Segundo Christian Lazzeri, embora tenhamos perdido a justiça divina com o pecado original, ainda podemos falar de uma justiça que submete as ordens dos corpos e dos espíritos à ordem da caridade, onde se situa nossa única esperança de felicidade. Em Adão, estaria presente esta hierarquização que Lazzeri chama de justiça externa, entendida como justiça das relações entre as ordens de realidade, que são exteriores umas às outras. Trata-se de uma justiça que o comentador qualifica de normativa, que põe um dever-ser, mas que pode ser, como de fato foi por Adão, rompida através da tirania fundamental do pecado, o qual tirou a centralidade da ordem da caridade e fez do eu humano um reduto do amor-próprio. Todavia, há também um conceito de justiça interna, que não é normativo, não é da ordem do dever-ser, mas do ser, e decorre da dinâmica das ordens de realidade em si mesmas, independentemente da hierarquia entre elas:

O conceito de justiça interna não é de natureza normativa e não pode ser transgredido de fato pois é impossível subtrair-se aos deveres que devem ser prestados senão pela violência que retém a manifestação exterior deles (LAZZERI, 1993, p.281).

O que lhe permitirá concluir:

A negação atual da relação de justiça externa entre as diferentes ordens no quadro da ordem política não equivale à negação de toda justiça. Mesmo se a ordem de justiça externa não existe mais e a nova ordem no estado da natureza corrompida aparece como uma punição ao homem consecutiva à queda, mesmo se não se pode recorrer a nenhum direito natural para corrigi-la ou impor ao poder político limites legítimos à sua ação, não se segue que os governantes possam agir de qualquer maneira. Sua ação, como aliás a de qualquer particular, acha-se contida em certos limites pela justiça interna a cada ordem (...) e pela interferência impossível entre as ordens (LAZZERI, 1993, p.287).

Os limites da justiça interna a cada ordem são impositivos porque o forte não me pode fazer amá-lo à força, bem como o sábio não me pode fazer temê-lo sem força, embora possa ganhar a minha admiração por sua inteligência, o que não ocorrerá necessariamente com o santo. Trata-se de uma relação causal necessária, que não pode ser desfeita a não ser com as armas da própria ordem do efeito em questão. Por isso, não só é forçoso que, nos momentos de instabilidade política, os fortes prevaleçam, como também que, nos momentos de paz, os governados devam saudações aos poderosos:

315/89: Razão dos efeitos – Esta é boa: não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse, mandava bater-me. Esta vestimenta é uma força (...) (PASCAL, 1979, p.116).

Há uma superioridade de fato em força, que não pede, mas exige, o reconhecimento do fraco, por bem ou por mal, mesmo que não haja uma superioridade natural do poderoso, se visto sem os seus lacaios, diante do súdito. Porém a justiça interna às ordens não impõe limites somente ao governado, mas também ao governante, o que será discutido nos *Três Discursos sobre a condição dos grandes*.

Diz o *Primeiro Discurso*:

Para entrar no verdadeiro conhecimento de vossa condição, considerai-a nesta imagem.

Um homem é lançado pela tempestade numa ilha desconhecida, cujos habitantes estavam em dificuldade para encontrar seu rei, que se havia perdido; e, tendo muita semelhança de corpo e de rosto com esse rei, o homem é tomado por ele e reconhecido nessa qualidade por todo o povo. Primeiramente, ele não sabia que partido tomar; mas resolveu enfim prestar-se à sua boa fortuna. Recebeu todas as homenagens que quiseram prestar-lhe e deixou-se ser tratado como rei.

Contudo, como não podia esquecer sua condição natural, pensava, ao mesmo tempo em que recebia essas homenagens, que não era o rei que esse povo buscava e que esse reino não lhe pertencia. Assim, tinha um pensamento duplo: um pelo qual agia como rei, outro pelo qual reconhecia seu verdadeiro estado e que era apenas o acaso que o havia colocado no lugar em que estava. Ele escondia esse último pensamento e revelava o outro. Era com o primeiro que lidava com o povo e com o último que lidava consigo mesmo.

Não imagineis que seja por um menor acaso que vós possuíis as riquezas das quais sois o senhor do que aquele pelo qual esse homem se tornou rei. Não tendes direito algum a elas por vós mesmo e por vossa natureza, não mais do que ele; e não somente vós não sois filho de um duque, mas não vos encontrais no mundo, senão por uma infinidade de acasos. Vosso nascimento depende

de um casamento, ou melhor, de todos os casamentos daqueles de quem descendeis. Esses casamentos, contudo, de que eles dependem? De uma visita feita ao acaso, de um discurso no ar, de mil ocasiões imprevistas.

Vós herdais, dizeis, vossas riquezas de vossos ancestrais; mas não é por mil acasos que vossos ancestrais as adquiriram e as conservaram? Imaginais também que foi por alguma lei natural que esses bens passaram de vossos ancestrais para vós? Isso não é verdadeiro. Essa ordem está fundada única e tão somente sobre a vontade dos legisladores, que podem ter tido boas razões, mas das quais nenhuma foi extraída de um direito natural que tenhais sobre as coisas. Tivesse aprazido a eles ordenar que esses bens, depois de terem sido possuídos pelos pais durante a vida, retornassem à república após a morte deles, não teríeis motivo algum para vos queixar. Assim, todo título pelo qual possuís vosso bem não é um título de natureza, mas de um estabelecimento humano (PASCAL, tradução não publicada).

Pascal não está aqui falando para o povo, nem para os libertinos que lerão sua apologia, nem sequer para cientistas e filósofos. Está falando para o filho de um duque, que em breve será um grande. É a ele, não ao povo, que se revela que seu poder não deriva de nenhuma grandeza real, mas do mero acaso. Daí a necessidade de um duplo pensamento: um pelo qual age como nobre e legitimamente superior aos outros, e outro pelo qual sabe da sua verdadeira condição, tão sem fundamento quanto a do sócia do rei que naufraga na ilha. O acaso que o faz grande é o reverso da medalha que diz que todos os homens são iguais. Não que não haja diferenças naturais: há os fortes, os belos, os gênios do espírito, mas nenhuma dessas diferenças naturais é grande o bastante para justificar a desigualdade civil que a política implica. Todos os homens decaídos têm as mesmas limitações de razão e as mesmas paixões egoístas, movidos que são pelo amor-próprio. Não sendo objetos dignos de amor e estima, não são naturalmente feitos para liderar, mas é preciso

que alguém lidere, e para isso alguém deverá ser visto como desigual. A desigualdade civil, portanto, é convencional.

Não se trata, por outro lado, de desqualificar a desigualdade civil em si mesma. Isto, como já vimos nos *Pensamentos*, implicaria abalar os Estados. Diz o *Primeiro Discurso*:

Não quero dizer que eles não vos pertençam legitimamente e que seja permitido a um outro roubá-los de vós, pois Deus, que é o senhor desses bens, permitiu às sociedades fazer leis para partilhá-los e, uma vez estabelecidas essas leis, é injusto violá-las. É isso que vos distingue um pouco desse homem que possuiria seu reino apenas pelo erro do povo; porque Deus não autorizaria essa posse e o obrigaria a renunciar a ela, ao passo que autoriza a vossa. Contudo, o que possuíis inteiramente em comum com ele é que esse direito que tendes aos bens não está fundado, não mais do que o dele, sobre alguma qualidade e sobre algum mérito que esteja em vós e que vos torne digno deles. Vossa alma e vosso corpo são, por si mesmos, indiferentes ao estado de barqueiro ou àquele de duque; e não há qualquer vínculo natural que os associe a uma condição mais que à outra (PASCAL, tradução não publicada).

Ao falar para um duque, e não para o povo, Pascal pode questionar a legitimidade do ocupante, sem contudo questionar a legitimidade do cargo:

306/767: Como os ducados, os reinos e as magistraturas são reais e necessários porque a força tudo regula, há-os por toda parte e sempre. Mas como é apenas uma fantasia que faz que este ou aquele o seja, isso não é constante, está sujeito a variações, etc. (PASCAL, 1979, p. 114).

Por outro lado, como qualquer ocupante será por natureza ilegítimo, sua permanência no cargo se tornará legítima desde que saiba respeitar os limites e a justiça interna da ordem na qual ele governa. Daí a necessi-

dade do referido duplo pensamento no *Primeiro Discurso*:

O que se segue daí? Que deveis ter, como esse homem do qual falamos, um pensamento duplo; e que, se agis exteriormente com os homens conforme vossa posição, deveis reconhecer, por um pensamento mais escondido, mas mais verdadeiro, que nada tendes naturalmente acima deles. Se o pensamento público vos eleva acima do comum dos homens, que o outro vos rebaixe e vos mantenha numa perfeita igualdade com todos os homens, pois esse é vosso estado natural (PASCAL, tradução não publicada).

Vejamos agora o que diz o fragmento 328/93:

Passagem contínua do pró ao contra. Mostramos que o homem é vão pela estima que dedica às coisas que não são essenciais. E todas essas opiniões são destruídas. Mostramos, em seguida, que todas essas opiniões são muito sadias e que, destarte, sendo todas as vaidades muito bem fundadas, o povo não é tão vão quanto se diz. E, assim, destruímos a opinião que destruíra a do povo. Mas é preciso destruir, agora, esta última proposição, e mostrar que continua sendo verdadeiro que o povo é vão, embora suas opiniões sejam sadias, porque não sente a verdade delas onde esta verdade existe e porque, pondo-a onde não existe, as suas opiniões são sempre muito falsas e muito malsãs (PASCAL, 1979, p.119).

A falsidade da opinião do povo não está na própria opinião, que é verdadeira, a saber, “é preciso honrar os grandes”, mas em não saber onde está esta verdade. O povo julga estar em um direito natural, o que os semi-sábios confirmam ao negar as honrarias aos grandes, porém buscando em outras fontes o direito natural que não acharam na grandeza de nascimento. Esses erram na opinião, embora acertem ao perceber que o povo se ilude. Aos sábios, cabe ver o equívoco de ambas as posições, reencontrando-se com a posição do povo, mas pelas verdadeiras razões. No *Primeiro Discurso*, o que Pascal propõe ao duque é este conheci-

mento, embora mantenha-o na ilusão de que pelo menos a legislação vigente, embora pudesse ser outra, é garantida por Deus, que deu às sociedades o poder e o direito de estabelecer alguma legislação. Nos *Pensamentos*, o sábio pascaliano não tem sequer esta certeza.

De qualquer modo, cabe ao duque manter seu pensamento oculto em sua verdadeira condição natural, igual à dos outros, o que implica não abusar da posição que lhe coube por acaso. O que seria este abuso? A ruptura da justiça interna das ordens, o que aliás não pode acontecer, pelo menos sem convulsão social:

332/58: A tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. Diversas assembleias de fortes, de belos, de bons, de piedosos espíritos, cada qual reinando em sua casa, não fora, e às vezes, quando se encontram, batendo-se tolamente, o forte e o belo, para decidir quem será senhor um do outro, pois sua senhoria é de gêneros diversos. Não se entendem, consistindo seu erro em querer reinar por toda parte. Ora, nada o pode, nem mesmo a força: esta não faz nada no reino dos sábios; só é senhora das ações exteriores (PASCAL, 1979, p.119).

A exigência de reconhecimento intelectual para o forte é não só impossível, mas causa de escândalo e motivo de questionamento de toda a ordem política. Se o rei me pede o impossível como se fosse devido à sua grandeza natural, talvez eu deva concluir que sua grandeza natural é discutível. E assim começam as sedições. Portanto, a doutrina pascaliana das ordens de realidade impõe limites que moderam a tirania dos poderosos, mesmo que esses, por seu amor-próprio, tendam a exigir tudo: não só o temor dos mais fracos, mas também a admiração intelectual e

a estima, visto que o amor-próprio<sup>4</sup> é essencialmente tirânico, ainda que esta tirania não encontre espaço para exercer-se.

Mas ainda há uma dimensão, esta propriamente política, que impõe uma justiça interna, para além da ruptura entre as ordens da caridade, dos espíritos e dos corpos. A bem da verdade, trata-se de uma delimitação da ordem dos corpos, que rege as ações exteriores dos homens, delimitação que também impõe uma moderação ao amor-próprio dos poderosos. Embora, como vimos, as grandezas naturais sejam insuficientes para fundar a desigualdade civil, Pascal não nega que elas existam: há qualidades reais da alma e do corpo que fazem os grandes de cada ordem, como o fragmento 793 falou de Arquimedes e Jesus Cristo. Por outro lado, como diz o *Segundo Discurso*, há grandezas de instituição:

As grandezas de estabelecimento dependem da vontade dos homens, que, com razão, acreditaram dever honrar certos estados e associar a eles certas formas de respeito. As dignidades e a nobreza são desse gênero. Num país, honram-se os nobres, em outro, os plebeus; neste, os primogênitos, naquele, os caçulas. Por quê? Porque aprouve aos homens. A coisa era indiferente antes do estabelecimento; depois do estabelecimento, ela se torna justa, porque é injusto perturbá-la (PASCAL, tradução não publicada).

Se o *Primeiro Discurso* destacara o caráter acidental da grandeza dos poderosos, o *Segundo* destaca a consequência natural disso, a saber, trata-se de uma grandeza instituída arbitrariamente, cuja causa, como no *Primeiro Discurso*, passa longe de qualquer fundamentação divina ou natural. Já fora dito que um dos fatores do acaso era justamente a legislação

4 Tratamos da natureza do amor próprio em Pascal, com suas consequências para a política, em *Amor Próprio e Sociedade em Pascal*, conferência apresentada no VIII Encontro de Filosofia da História, em Aracaju, maio de 2015. Este texto encontra-se no prelo.

que determinava a transmissão hereditária de bens e títulos, o que nada tem de necessário e universal. Agora vemos que mesmo a consolidação costumeira desta legislação arbitrária, que o povo crê natural, não muda o caráter arbitrário da grandeza por ela estabelecida. É justo respeitá-la, pois questioná-la é perigoso para o Estado, mas a justiça que lhe é devida não supera o caráter estabelecido da grandeza de instituição:

Às grandezas de estabelecimento, nós lhes devemos as formas de respeito de estabelecimento, isto é, certas cerimônias exteriores que devem ser, entretanto, acompanhadas, segundo a razão, de um reconhecimento interior da justiça dessa ordem, mas que não nos fazem conceber uma qualidade real naqueles que honramos desse modo. Com os reis, é preciso falar de joelhos; é preciso manter-se de pé na câmara dos príncipes. É uma tolice e uma baixeza de espírito recusar-lhes esses deveres.

Contudo, quanto às formas de respeito naturais que consistem na estima, nós as devemos apenas às grandezas naturais e devemos, inversamente, o desprezo e a aversão às qualidades contrárias a essas grandezas naturais. Não é necessário, porque sois duque, que eu vos estime, mas é necessário que vos saúde. Se sois duque e homem de bem, prestarei o que devo a cada uma dessas qualidades. Não vos recusarei as cerimônias que vossa qualidade de duque merece, nem a estima que merece a de homem de bem. Contudo, se fôsseis duque sem ser homem honrado, ainda vos faria justiça, pois, prestando-vos os deveres exteriores que a ordem dos homens associou a vosso nascimento, não deixaria de ter por vós o desprezo interior que a baixeza de vosso espírito mereceria.

Eis em que consiste a justiça desses deveres (PASCAL, tradução não publicada).

Ao natural se deve o natural: o temor à força, a admiração ao espírito e a estima à honestidade. Ao instituído se deve o instituído e não mais do que ele, sob o risco de incorrer em injustiça visível:

E a injustiça consiste em associar as formas de respeito naturais às grandezas de estabelecimento ou em exigir as formas de respeito de estabelecimento para as grandezas naturais. Sr. N. é maior geômetra do que eu. Nessa qualidade, ele quer passar na minha frente; eu lhe direi que não entende nada sobre isso. A geometria é uma grandeza natural; ela requer uma preferência de estima; mas os homens não associaram a ela nenhuma preferência exterior. Passarei então na frente dele e o estimarei mais do que a mim na qualidade de geômetra. Do mesmo modo, se, sendo duque e membro do parlamento, não vos contentásseis que eu vos fizesse reverência e quisésseis ainda que eu vos estimasse, eu vos pediria para me mostrar as qualidades que merecem minha estima. Se o fizésseis, vós a adquiriríeis e eu não poderia recusá-la com justiça; mas, se não o fizésseis, seríeis injusto por demandá-la a mim e seguramente não teríeis sucesso, ainda que fôsseis o maior príncipe do mundo (PASCAL, tradução não publicada).

Por aí se vê que o ceticismo de Pascal quanto à lei natural e seu consequente conservadorismo não implicam total aprovação ao arbítrio dos reis. Eles podem nos exigir aquilo que sua força demanda de nosso corpo, não de nosso espírito ou coração, e mesmo aquilo que podem exigir, é dentro dos parâmetros institucionais. Cobrar algo fora deles é novamente um alerta para a tirania, cuja realização é ou simplesmente inviável, se extrapolar a esfera da força (ou seja, as ações exteriores), ou extremamente custosa, caso contrarie os costumes vigentes. Isto evidentemente colocará à prova não a força em geral, mas a força daquele rei que quer impor tal reforma dos costumes e, em consequência, pode receber uma reação de força maior do que a sua, caso tenha calculado mal sua própria capacidade de impor os seus caprichos.

Assim vemos o espaço político constituir-se com regras próprias, demarcadas pela intersecção institucional das ordens naturais da realidade dos corpos e espíritos. Em suma, daí podemos concluir que o pano de fundo teológico que, de um lado, determina a antropologia pas-

caliana marcada pelo amor próprio, e, de outro lado, torna a lei natural inacessível, limita-se ao que é: um pano de fundo. À frente do cenário, os atores políticos não são salvos nem pecadores, ou, se o são, pouco importa. No seio de uma obra fundamentalmente apologética, Pascal inseriu uma concepção de política plenamente autônoma em relação à religião.

## HUMAN CORRUPTION AND JUSTICE FOR PASCAL

**ABSTRACT:** According to Blaise Pascal, corruption stemming from original sin puts man in a situation of complete inability to grasp the natural law. Therefore, law can only be conventional, which, however, does not imply total arbitrariness on the part of the rulers. The very ontological structure of reality imposes limits to tyranny, which implies a valid notion of justice beyond the particularities of each people. So even within a work with strong apologetic concerns, Pascal can develop reflections on politics, which establish an autonomous field in relation to religion.

**KEYWORDS:** Pascal, politics, justice , human corruption .

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PASCAL, B. (1979) *Pensamentos* in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, tradução de Sérgio Milliet.

PASCAL, B. *Três Discursos sobre a condição dos grandes*. Tradução em preparação de Flávio Loque.

LAZZERI, CH. (1993) *Force et Justice dans la politique de Pascal*. Paris, PUF.

Enviado em 08/12/2015. Aceito em 14/12/2015.



OU DEUS OU NADA (A EXIGÊNCIA KANTIANA DE  
UM FUNDAMENTO INTERSUBJETIVO PARA  
DEUS CONTRA O HORROR ESPINOSISTA)

Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

homero@usp.br

RESUMO: A partir da análise das críticas de Kant a um uso desmedido e acrítico da razão contidas em *Que significa orientar-se no pensamento?*, ensaio que marca a intervenção do autor na célebre Querela do panteísmo, pretendemos: 1) discernir a operação kantiana de assimilação entre pensamento e comunicação contra o denunciado subjetivismo de seus adversários; em seguida, 2) destacar que o criticismo em momento algum se propõe a inovar em assuntos morais, mas sim 3) exige uma fundamentação intersubjetiva da moralidade tal como tradicionalmente concebida.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Espinosa, Deus, moralidade.

Consoante Friedrich Jacobi, um verdadeiro espinosista, o que no seu entender significa um puro e rigoroso racionalista, não deve “nunca querer falar de Deus (...) da liberdade (...) da moralidade autêntica, pois segundo sua convicção mais íntima essas coisas não existem” (apud PHILONENKO, 1959, p. 16). O espinosismo, por Jacobi equiparado à razão, seria a prova cabal de que a consecução dos ideais da racionalidade conduzem inevitavelmente à desgraça o homem. Sem Deus, sem o Deus da fé, seria impossível a moralidade e diante nós não restaria senão a atroz ausência de sentido e de qualquer possibilidade, o fim do jogo, por assim dizer. Daí o racionalista ser um extravagante que no fundo não faz mais que se orgulhar de nada; literalmente, assoberba-se pelo *Nada* ocasionado pelo sumiço de um autor moral do mundo: “*also das Nichts oder ein Gott*”, estipula incisivamente Jacobi (idem, ibidem), estabelecendo uma dicotomia que não é estranha à aposta pascaliana.<sup>1</sup>

Até certo ponto, não seria impossível a alternativa jacobiana sair de sob a pena de Kant: *ou Deus, ou Nada*. Por certo não tratamos de projetos que pudessem seguir lado a lado em inteira solidariedade rumo a um fim idêntico; entretanto, quer-nos parecer inegável uma convergência de ambos no que se refere à *necessária* concepção de um “autor inteligente” do mundo, sem o que nenhuma moral seria concebível. Uma convergência que vai até certo ponto, como acabamos de ponderar, aquele em que os pensadores tomam cada qual um lado da bifurcação e chegam a tornar-se adversários no que respeita aos meios de defender uma mesma convicção profunda. A diferença marcante entre o Deus de

1 O orgulho extravagante da racionalidade carente de Deus, o *Nichts* de Jacobi, semelha a “miséria do homem sem Deus” dos *Pensamentos*. PHILONENKO, 1959, p. 57, aproximará também Kant e Pascal, invocando uma afirmação do último: “é carecendo de provas que ela [a religião] não carece de sentido.”

Jacobi e o de Kant reside especificamente na exigência que este ergue de um fundamento intersubjetivo da concepção e, em seguida, da postulação de um autor moral do mundo, ou seja, uma fundamentação não dogmática e dotada de objetividade, a única adequada ao criticismo.

Há uma “necessidade própria da razão”, afirma Kant no crucial *Que significa orientar-se no pensamento?*, texto com que, após muita relutância, ele finalmente intervém na célebre “Querela do panteísmo” que agita o mundo filosófico alemão da época;<sup>2</sup> uma necessidade da razão, dizíamos, que naturalmente nos leva a conceber a moralidade, e esta concepção, já por sua decorrência natural e necessária a partir de nossa razão, conforme apresentada no referido texto, vem-nos desde o início atrelada a dois elementos de grande relevância: subjetividade e sentimento. Precisando o significado da orientação que intitula o opúsculo, Kant identifica no funcionamento próprio da razão um estágio em que ela não consegue ainda determinar, segundo princípios objetivos, sua própria capacidade de julgar; trata-se de um estágio, por conseguinte, em que a verdade é admitida tão-somente “segundo um princípio *subjetivo* da razão” (KANT, 1985b, p. 76, nota), um “meio subjetivo que (...) nada mais é do que *sentimento* da necessidade própria da razão” (idem, p. 76; grifo nosso). Necessidade de quê? De moralidade. Qual? Deixemos isso para mais tarde; por ora é suficiente bem discernir alguns aspectos peculiares à própria necessidade em questão.

Não deixa de ser curioso ver Kant invocar um princípio “subjetivo” da razão. Com efeito, o subjetivismo será o exato contraponto do projeto avançado da primeira à última linha de *Que significa...*, qual seja,

2 Para uma apresentação sucinta da querela, cujo tema central é o posicionamento perante o espinosismo, cf. BAIONI, 2006.

o de um conhecimento e também (talvez seja o caso de dizer “sobretudo”) de uma moral que não se fundem nem sobre o dogmatismo de Mendelssohn nem sobre a “exaltação sentimentalista” (idem, p. 94) de Jacobi. Essas duas formas de subjetivismo, sem embargo de até aparentarem estar em oposição – o racionalismo de um, o irracionalismo de outro –, são flagradas por Kant num acordo profundo: a absoluta incomunicabilidade de seus critérios. Seja pela via dogmática de uma razão que sonha tudo poder, seja pela via entusiasmada de quem pensa que pode fugir à razão e tudo alcançar, desembocam ambas num Deus que não passa de uma certeza subjetiva e incomunicável. Longe daí, em praça bem distante, pretende instalar-se a razão kantianamente concebida como esfera de comunicabilidade, intersubjetividade e válida para todos.

Quanto ao segundo elemento, o “sentimento”, ele nos explicita mais um importantíssimo aspecto da alegada “necessidade” da razão que enceta a moralidade. Embora a palavra pareça à primeira vista ter sentido somente referida a Jacobi, convém perceber que a moralidade kantiana não se proíbe inteiramente o sentimento; afinal, se a autonomia do estrito ato moral exige sempre a imunidade a uma autoridade coercitiva, essa fuga à heteronomia haverá de efetivar-se a partir de um sentimento. Para entendê-lo, e tornar razoável a ideia, basta recordar o amor em nós induzido pela religião cristã e suas regras morais: amorosidade despertada pela percepção de uma “dignidade moral” que só se insinua por que há, em simultâneo, a ausência de autoridade impositiva e o sentimento de dignidade do ato moral.<sup>3</sup>

3 Cf. KANT, 1985a, p. 180: “Se o cristianismo chegasse a tal extremo que deixasse de ser digno de amor (o que bem poderia acontecer se ele, em vez de seu espírito suave, se armasse de uma autoridade impositiva), como nas coisas morais não existe neutralidade (e ainda menos coalizão de princípios opostos), o modo de pensar dominante

Pois bem, compreendido que o subjetivismo e o sentimento não repugnam à ideia de “necessidade da razão”, pelo contrário, devem manter-se no entorno dela, o momento é chegado de seguir ao ponto que mais nos interessa no concernente a tal necessidade: seu caráter duplo, conforme a consideremos em seu uso *teórico* ou em seu uso *prático*.

A primeira necessidade é a que acabo de mencionar; mas vê-se bem que depende de uma condição, a saber, devemos admitir a existência de Deus se *quisermos julgar* as causas primeiras de tudo que é contingente (...). Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se *queremos julgar*, mas porque *devemos julgar*. Com efeito, o uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. (KANT, 1985b, p. 82)

Dessa precisão distintiva, salienta-se um dever de julgamento (“devemos julgar”); necessariamente, da razão deve seguir-se uma moralidade, e esta não poderá não estar vinculada àquela “necessidade da razão”. O que mais vale a pena ser notado aqui, porém, vai além disso: se no conhecimento objetivo a figura de um Deus vem a título de *hipótese*, na moralidade, quer dizer, quando do uso prático da razão, a figura dum autor moral do mundo precisa ser concebida como um *postulado*

entre os homens deveria ser a repulsa e a insubordinação contra ele.” É a suavidade do cristianismo que possibilita sua perseverança na época de maior esclarecimento que jamais houve entre os homens. Repare-se que a moralidade cristã é capaz de *tocar* os “corações dos homens”, e é nessa medida que o sentimento ocupa um lugar todo especial na moral, cuja constituição deriva de uma necessidade da razão. E mais, o sentimento tocante é justamente aquele que cava um fosso entre o virtuoso que postula um Deus “na qualidade de Inteligência superior e Autor moral” e o ateu honesto, um “esteta moral”; nesta distinção de LEBRUN, 2001, p. 108, surge-nos nitidamente o ponto da intervenção decisiva do sentimento: o fundamento da moral certamente é a autonomia, mas um lugar nem um pouco desprezível cabe ao sentimento e à crença.

da razão. Aflora assim o tema mais que complexo da *fé* ou *crença racional*. O que será esse misto de razão e fé, essa crença? A célebre confissão do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* é extremamente significativa a esse respeito: “tive de abolir o *saber* a fim de abrir espaço para a *crença*” (KANT, 1985c, p. 52). Ora, as férias dadas à ciência não descambariam no vale-tudo da fé? Se for realmente assim, como criticar Jacobi com tanta dureza em *Que significa...?* Postulado por postulado, por que o Deus de Mendelssohn ou o de Jacobi é merecedor de tantas reservas? Algo deve permitir-nos bem delimitar o lugar do Deus de Kant e o dos outros dois. Para tanto, é imprescindível reconstituir os passos da crítica kantiana às posições deles e ainda às de um terceiro, Thomas Wizenmann, defensor de uma “fé histórica” que faz às vezes de meio termo entre aqueles e que é igualmente visado no opúsculo. É por meio de sua intervenção na Querela do panteísmo que Kant demarcará com muita firmeza o terreno do criticismo, mas também, subsidiariamente, deixará às claras que entre ele e seus adversários, contas feitas, subjaz um profundo compromisso compartilhado no que toca à necessidade de um Deus para a constituição da moral, compromisso que se poderia exprimir exemplarmente na fórmula de Jacobi: *das Nichts oder ein Gott*.

Uma conclamação abre o último e mais importante movimento argumentativo de *Que significa orientar-se no pensamento?*, e com ela evidenciam-se as razões que moveram o autor, contra sua vontade, a finalmente tomar partido na querela do panteísmo; ali, em particular, é explicitado o que aos seus olhos está em jogo, bem como as características fundamentais do Deus postulado pela razão crítica em seu uso prático. É aos homens de “capacidade espiritual e de vistas largas” (idem, p. 92) que o filósofo dirige-se, tanto aos diretamente envolvidos na querela, quanto

aos que constituem o público leitor que segue os seus desdobramentos; a eles caberá apreciar e julgar a polêmica e em especial o paradoxo a que ela conduz, qual seja, *o desejo desmedido de liberdade de pensar conduz ao fim dessa mesma liberdade*. Não sem ironia, é lembrado que até os “livres ímpetos de gênio” (idem, *ibidem*) encontrarão termo quando solapada tal liberdade; e daí o escopo muito preciso da intervenção kantiana: bem conceber essa liberdade de pensamento, a fim de que ela, dotada de medida, não se perca em seus próprios exageros. Será ao longo da construção de uma definição adequada de liberdade de pensar que poderemos perscrutar a crítica kantiana a Jacobi, Winzenmann e Mendelssohn; uma operação realizada em três momentos distintos e organizados conforme o autor volta-se para cada um desses adversários. Vamos ao primeiro.

A liberdade de pensar, segundo Kant, está em contradição com a coação civil. Por vezes, explica, imagina-se que tal liberdade resta intocada mesmo confrontada a proibições; ainda que suprimida a liberdade de expressão, de escrita e de fala, poder-se-ia continuar pensando. A essa visão, é contraposto um argumento decisivo cuja tarefa é identificar pensamento e comunicação. “Quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles!” (idem, *ibidem*).

Posto o acento sobre certas palavras, explicita-se de imediato o traço inovador da definição kantiana do que vem a ser, nesse contexto e noutros, o pensar. Tal como na *Crítica da razão pura*, a ideia de correção vai de par não só com a de delimitação como com a de *necessária* delimitação, o que presta contas a uma exigência maior do pensamento correto ou que aspira à correção: *a possibilidade de ser comunicado*. A correção é dada à razão pela própria razão, e isso está na dependência

do movimento geral que Kant denomina *pensar em conjunto*. Dadas essas premissas, pode-se concluir: se pensar é também comunicar-se, escrever e falar, proibir a escrita e a fala é o mesmo que limitar a liberdade de pensamento ou, ainda pior, é tolher ao pensamento toda a sua possibilidade de correção. “Podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*” (idem, *ibidem*). Liberdade de pensar, insiste Kant, que é o único tesouro pelo qual se pode, quando das coações civis, encontrar “remédio” para os males daí decorrentes. Estamos, pois, na mesma senda do texto que responde à pergunta *Que é Esclarecimento?*, de alguns anos antes, em que o uso público da razão igualmente pressupunha a comunicação: o homem deve fazer observações, propor melhorias e expô-las ao público para que este as julgue. Nos dois casos detectamos a ação subterrânea do que Alexis Philonenko nomeia um “*cogito plural*”, em sua opinião a “descoberta mais revolucionária do criticismo” (PHILONENKO, 1959, pp. 43-44) e que vem promover a identidade, bem pouco cartesiana, entre o *eu penso* e o *pensar em comum*. É ainda o comentador quem nos chama a atenção para toda a amplitude dessa revolução, recordando o âmago das preocupações da primeira crítica: “o problema da *Crítica da razão pura* consiste em saber como as consciências podem *comunicar*, como elas podem ultrapassar a subjetividade rumo a um mundo objetivo que lhes é comum, como é possível a *verdade*” (idem, p. 44). Uma verdade a qual, portanto, se não é igualada à comunicabilidade, será ao menos doravante condicionada por ela; a possibilidade de comunicar torna-se um critério (ainda que não o único) do verdadeiro. E por aí transparece contra quem se dirige esse primeiro momento da construção da ideia de liberdade de pensar em *Que significa...* Com efeito, nos antípodas de todo o esforço kantiano pela constituição duma linguagem universal, Jacobi era aquele que lan-

çava mão de uma linguagem particular, puramente subjetiva, que torna impossível a compreensão mútua, logo, a correção do pensar e a verdade.

A segunda contradição a discernir é aquela levada a cabo entre a liberdade de pensamento e a coação à consciência moral, sempre um poder exterior que se impõe sobre o indivíduo. Ora, admira-se Kant, há homens que se arrogam o lugar de “tutores dos outros” e, em vez de argumentos, empregam fórmulas de fé que invariavelmente se fazem acompanhar do temor e da proibição da “pesquisa pessoal” (KANT, 1985b, p. 94). Observemos que as duas expressões-chave aí presentes remetem-nos diretamente ao primeiro parágrafo de *Que é Esclarecimento?* A figura dos “tutores dos outros” é o contraponto mesmo do Esclarecimento, ou seja, a minoridade que contrasta com a maioridade representada pela época das Luzes; já a “pesquisa pessoal”, interdita por esses tutores, é justamente aquilo que a *Resposta* kantiana definira como a “coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem” (KANT, 1985d, p. 100).

Uma vez que ao pensamento é essencial a comunicação, a ação desses tutores não tem outro efeito que cercar o livre comércio de ideias e opiniões; debilitam o pensamento na medida em que substituem a troca de argumentos racionais pelo uso e abuso de preceitos exteriores à própria esfera da razão, fórmulas de fé que carregam no bojo a autoridade que, desde o exterior, coage a consciência moral. Patenteia-se, destarte, o mote da crítica kantiana a Wizenmann. Embora também ele considerasse a ideia de Deus espinosana como a única em completo acordo com as exigências racionais (PHILONENKO, 1959, p. 45), esse representante da “infância da razão” (idem, p. 47) não chegara ao cúmulo de, na esteira de Jacobi, relegar a racionalidade e solapar inteiramente a comunicação. Como seu interesse recai sobre uma religião positiva, volta-se para a história e nela busca critérios convincentes e comunicáveis, em

particular uma “revelação externa” de incontestável autoridade e que pudesse ser facilmente comunicada; diversamente de Jacobi, pois, que se apoiava no particularismo de um contato imediato com Deus, isto é, uma “revelação interior”. Entretanto, não é por apartar-se do subjetivismo jacobiano que a tal comunicabilidade ventilada por Wizenmann imediatamente passa a fazer jus a uma época ilustrada; pelo menos não aos olhos de Kant. A diferença está entre, de um lado, uma comunicação racional autônoma que admite apenas as leis e a autoridade da própria razão, de outro, uma comunicação que de quando em vez abre a guarda para a interferência de artigos de fé que aos poucos corroem a autoridade da razão tolhendo-lhe a autonomia e conseqüentemente suprimindo a consciência moral.

Finalmente, a terceira contradição apresentada por Kant em seu esforço de definir a liberdade de pensamento é aquela entre essa liberdade e o uso sem lei da razão. O alvo agora é Moses Mendelssohn. Usufruir da liberdade de pensamento, como explica *Que significa orientar-se no pensamento?*, de modo algum implica a inteira ausência de leis para a razão, mas antes a submissão da razão exclusivamente às leis que ela própria se outorga, portanto *autonomia* da razão no sentido literal da palavra. O inverso desse uso legal da razão é a inexistência de leis e um incontornável óbice à comunicação e à objetividade – situação a que somos levados por aqueles que querem ir além dos limites da razão e desembocam no puro e temerário dogmatismo. Reparemos bem: o desregramento, que a um desavisado poderia sugerir a mais completa liberdade de pensamento, inexoravelmente conduz à perda da liberdade, pois “se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá” (KANT, 1985b, p. 94). Eis o ponto que norteia a argumentação kantiana. É necessário à razão ter

leis, a legalidade é condição de sua autonomia, a ausência de qualquer legalidade culminará em sua heteronomia. Ao não se dar suas próprias leis, a razão terá de curvar-se a leis que lhe são exteriores; mais que isso, terá de abrir mão de todas as suas pretensões, já que na absoluta ausência de leis e limites seria inconcebível qualquer estabilidade, qualquer objetividade a garantir o uso correto do pensamento, isto é, o pensar em conjunto e suas pretensões à verdade.

Mediante o tema da necessária legalidade, tornamos mais uma vez (se é que chegamos a sair) à *Resposta* acerca do que seja esclarecimento; mais precisamente, ao terreno que nos é desbravado por Rubens Rodrigues Torres Filho ao perguntar “quem é a ilustração”, o que dá no mesmo que indagar qual o teor da ilustração, do esclarecimento, e dá no mesmo que pôr em primeiro plano o problema que preocupará o autor de *Que significa orientar-se no pensamento?*, o da liberdade de pensar. Quando se empenha em precisar o que seja esclarecimento, Kant toma parte num debate cuja interrogação principal referia-se aos *limites* do esclarecimento: até onde ele vai? ou seja, até onde pode ir a razão outorgando suas próprias leis a si mesma? Se efetivamente, como preconizado na *Crítica da razão pura*, vive-se a época da crítica à qual tudo deve submeter-se, segue-se de imediato uma questão de máxima importância e que não pode ser menosprezada nem por um instante: “deve haver um modo correto de se entender essa crítica, regras claras norteando seu exercício, para que não se confunda com alguma atividade ofensiva, ameaçadora da tranquilidade pública e perigosa” (TORRES FILHO, 1987, p. 90). É nesse sentido que cabe ler as interrogações kantianas no texto da *Resposta*: “Que limitação impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo o favorece?” É inconteste que a razão precisa de leis que imponham a si mesma, por obra sua, limites – por isso mesmo, na úl-

tima nota de *Que significa...*, o Esclarecimento será definido como um “princípio negativo no uso da capacidade de conhecer” (KANT, 1985b, p. 98). Assim sendo, se ela não os dá a si mesma, é inevitável que alguém o faça em seu lugar e, inapelavelmente, em seu prejuízo. Os temas da legalidade, da correção, da publicidade, da comunicação saltam das preocupações epistemológicas para engatar com o problema do uso público da razão e da obrigação, por parte de seus cultores esclarecidos, de salvaguardá-la. A advertência endereça-se a Mendelssohn:

A consequência inevitável da *declarada* ausência de lei no pensamento (a emancipação das limitações devidas à razão) e a seguinte: a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade, mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido próprio da palavra, é *perdida* por leviandade (idem, p. 94).

Por que tamanha contundência contra o bom Mendelssohn, justo aquele, dentre os adversários do opúsculo, de quem Kant certamente sente-se mais próximo?<sup>4</sup> Mais que nunca, cabe dizer aqui: justamente por isso. A proximidade, o reconhecimento de alguns pressupostos reciprocamente partilhados é que cobram uma contraposição tão dura. Mendelssohn surge como o dogmático, aquele que concede à razão especulativa o poder de tudo demonstrar e de tratar até mesmo do suprasensível, e que dessa forma mostra cabalmente desconhecer o problema da comunicação: crer na possibilidade de um discurso demonstrativo

4 Não custa lembrar que Kant, poucos anos antes, finalizara sua *Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?* com uma nota afirmando que, se conhecesse a resposta de Mendelssohn à mesma pergunta, sequer teria redigido a sua, dada a convergência entre suas concepções (cf. KANT, 1985d, p. 116, nota; e MENDELSSOHN, 1992, em especial a apresentação da tradutora).

sobre o suprassensível é servir-se da razão desconsiderando os limites da própria razão; pior, é abrir a porta para a intervenção de poderes e autoridades não racionais que, ao pretensamente preservar o bom uso da razão dando-lhes limites, aniquilam toda a sua autonomia. Aonde nos conduz a razão dogmática? A crer na pregação de Jacobi, a absurdos sem tamanho, ao espinosismo (único sistema verdadeiramente racional) que suprime a moral, a liberdade, e tudo o mais a que qualquer pessoa sã demonstra apreço. Seria o completo fracasso da razão. Para evitar tal perigo, ao qual estavam longe de ser insensíveis os querelantes do momento, um Mendelssohn apelava à intervenção de certo *bom senso*. “Se os resultados das demonstrações metafísicas e da reflexão lógica contradissem as afirmações espontâneas da consciência moral, o filósofo devia abandoná-las e buscar *orientar-se* de novo apoiando-se sobre o bom senso” (PHILONENKO, 1959, p. 17). Kant, porém, por mais simpatia que nutrisse pelo amigo, não se deixa levar por tal ingenuidade. Uma vez entrada na via do dogmatismo, a razão espontaneamente vai tão longe que, a partir de certo ponto, começa a destruir a própria verdade moral. Vamos solicitar, quando estiver para acontecer, a intervenção do “bom senso”? É uma ilusão funesta. Tanto mais que esse bom senso está maculado pela ambivalência: se realmente é tal a função que lhe reservamos, mais que um só apoio da razão, ele sustenta o próprio uso dela; um sustentáculo nada inocente, portador da semente duma autoridade não puramente racional que se arroga o posto de doadora de limites à razão. Ao defender algo assim, Mendelssohn e seu dogmatismo não fazem que abrir o flanco à intervenção dos Jacobis. De tal modo que Philonenko, naturalmente de uma perspectiva kantiana, possa concluir que “a *Aufklärung* mendelssohniana” encontra seu momento de verdade no édito de 9 de julho de 1788, pelo qual “a autoridade governamental prometia manter a liberdade de pensar ‘enquanto cada um cumprisse

calmamente seus deveres (...), conservasse para si suas próprias opiniões e se guardasse ciosamente de divulgá-las ou tentar que fossem admitidas por outros” (idem, ibidem). Bidú, tudo indica que Kant não era; então aí está um motivo para louvar seu tirocínio; publicado dois anos antes do referido édito, *Que significa orientar-se no pensamento?* já previa um desenlace desse tipo. O dogmatismo da razão – de que Mendelssohn é aqui o representante – culmina numa situação em que a liberdade de pensar e exprimir seus pensamentos necessariamente – em resposta à confusão generalizada – passa a ser regulada e coibida desde o exterior; o que nos termos kantianos, dado que o pensar concebe-se essencialmente ligado à livre comunicação, é exatamente o mesmo que cercear a liberdade de pensamento. E esta se perde, desgraçadamente e conforme a advertência já avançada, por arrogância e leviandade: arrogância de desejar libertar-se dos limites e leis dados pela própria razão, leviandade de imaginar que ainda assim seria possível continuar pensando.

Segundo até aqui visto, onde se situa o erro comum a Mendelssohn, Jacobi e Wizenmann? Nenhum deles prescinde de um Deus na fundação da moralidade; como o próprio Kant jamais cogitou fazer. Os quatro podem dar-se as mãos na certeza de que, no que concerne à moral, ou tem-se um Deus ou somente o Nada. As diferenças surgem, de fato, quando se compreende o criticismo, qual o vimos em Philonenko, como inteiramente fundado nas exigências de um peculiar “cogito plural”. Primeiro, ainda que surja de uma necessidade da razão e possua de início um caráter subjetivo, jamais a formulação da fé racional que cobra um Deus pode simplesmente dar as costas aos requisitos da intersubjetividade, condição *sine qua non* para a fundação duma moral com pretensões universais. Depois, se no prefácio da segunda edição da

*Crítica da razão pura* Kant afirmava pôr de lado o saber, isso só se justifica na medida em que a fé que lhe toma o lugar não pode ela própria aspirar a devir um saber: “a pura *fé racional* nunca pode transformar-se em um *saber*” (KANT, 1985b, p. 86); pelo que fica preservado o posto do sentimento, acompanhante da necessidade da razão que fundamenta o dever-ser da moral. A crítica impiedosa levada a cabo por Kant em *Que significa orientar-se no pensamento?*, portanto, de modo algum faz dele um inimigo da fé de Jacobi ou da pura razão de Mendelssohn. Pelo contrário, o que o filósofo faz é buscar uma espécie meio-termo cimentado pelo critério da intersubjetividade e da comunicação, patenteando que tal fé racional nem é saber nem pura fé; é um misto, por assim dizer, em cujo seio o encontro da fé e da razão é comandado por um critério único, comum a ambas e que as aglutina: a intersubjetividade, o que quer dizer, a determinação de limites e a comunicabilidade.

É a proeminência da intersubjetividade em *Que significa orientar-se no pensamento?* que nos indica com precisão a diferença de Kant relativamente a seus adversários, além de que revela o fim último de sua intervenção na querela do panteísmo: insistir que a racionalidade não pode ser equiparada ao espinosismo, que a razão crítica nada tem a ver com o espinosismo; ao invés, é a ausência de crítica que põe a perder a moralidade, Espinosa é a maior prova disso. Na longa nota em que ataca diretamente a filosofia espinosana, Kant a dá como modelo do mais alto dogmatismo, o fastígio do devaneio da razão. O cerne do problema está no tratamento espinosano de Deus. Dissertando sobre o suprassensível, intentando provar a existência do ser universal, Espinosa tombara no devaneio de um dogmatismo puramente subjetivo que quer tudo demonstrar, embora nada possa comunicar objetivamente (cf. idem, pp. 90-92) – como se conseguisse reunir o pior de Jacobi e o pior de Men-

delssohn. Noutras palavras, a Kant não seria descabido concordar com Jacobi quanto aos malefícios da consecução da racionalidade espinosana; Espinosa é efetivamente o túmulo da moral (ou um Deus “autor moral” ou o Nada); por outro lado, é absolutamente necessário, é urgente insistir que a razão espinosista não é toda a razão, antes é o devaneio da razão sem crítica, apenas sua infeliz queda no subjetivismo.

Qual a saída para esses entreveros? A operação da intersubjetividade desde a fundamentação da ideia de Deus. A postulação de um Deus, condição da moralidade, deve ter como critério primeiro a comunicabilidade de um fundamento intersubjetivo, única maneira de pretender à universalidade. Teriam errado Jacobi, Wizenmann, Mendelssohn ao trazerem seus deuses para o campo da moral? De modo algum; Kant faz o mesmo. O erro deles foi postular (e este é o verbo exato) deuses absolutamente subjetivos ou de comunicação impossível, com o que punham a naufragar a própria moralidade, em especial o projeto moral kantiano. Em conclusão, o que moveu Kant a vir à baila todo armado na querela do panteísmo com *Que significa orientar-se no pensamento?* nunca foi uma reelaboração da moralidade, apenas a defesa firme da concepção tradicional. Só à cabeça de um espinosista poderia advir a ideia esdrúxula de inovar nesse assunto a despeito de nossos sentimentos mais naturais, e por isso era necessário rechaçar tal filosofia e suas pretensões éticas; igualmente, cabia instruir os desastrados adversários de Espinosa que, por inadvertência, desembocavam em resultado tão horroroso quanto, tolhendo à moral toda a sua força. Para todos chamar de volta à razão, Kant toma da pena; mas, bem entendido, à única razão digna de uma época esclarecida, aquela fundada na intersubjetividade, dotada de limites, condicionada pela possibilidade de comunicação universal. Ela somente, ao nos proporcionar o fundamento adequado de um Deus

autor moral do mundo, é capaz de desempenhar novamente o papel de poderoso escudo da velha e venerável moralidade. Sem isso, apenas nos restaria abraçar... o Nada. Mas quem, em sã consciência, pode querer tal coisa? Como tudo o mais no criticismo, a ousadia, o tão notório *sapere aude!*, também tem limites.

EITHER GOD OR NOTHING (KANT'S REQUIRE-  
MENT OF AN INTERSUBJECTIVE FOUNDATION  
TO GOD AGAINST THE SPINOZIST HORROR)

ABSTRACT: From the analysis of Kant's criticisms about an excessive use of reason in *What does it mean to orient oneself in thinking?*, which marks the author's intervention in the so-called Pantheismusstreit, 1) I aim to highlight the Kantian assimilation between thinking and communication, conceived against the subjectivism of his opponents; then 2) I point out that the criticism never proposes to innovate in moral issues, but 3) requires an inter-subjective foundation of the morality as traditionally conceived.

KEY-WORDS: Kant, Spinoza, God, morality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIONI, J. (2006), "Espinosa e a Alemanha". *Cult*, São Paulo, n. 109, dezembro de 2006; disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/espinosa-e-a-alemanha/> (ultimo acesso em outubro de 2015).

KANT, I. (1985a), "O fim de todas as coisas". Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis:Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985b) "Que significa orientar-se no pensamento?". Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985c) "Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*". Tradução de Raimundo Vier. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis:Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985d) “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

LEBRUN, G. (2001), “A razão prática na crítica do Juízo”. Tradução de Maria Regina Avelar Coelho da Rocha. In: G. LEBRUN. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras.

MENDELSSOHN, M. (1992), “Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar”. Apresentação e tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Discurso*, São Paulo, n. 19.

PHILONENKO, A. (1959), “Introduction”. In: I. KANT. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*. Commentaire, traduction et notes par A. Philonenko. Paris: J.Vrin.

TORRES FILHO, R. (1987), “Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?”. In: R.R. TORRES FILHO. *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.

Recebido em 15/10/2015, Aceito em 20/11/2015



DETERMINAÇÃO E CETICISMO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, A PARTIR DO PROBLEMA DO CETICISMO, SOBRE HEGEL, SUAS CONCEPÇÕES DE DETERMINAÇÃO E SUA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Lucas Nascimento Machado

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lucasmachado47@gmail.com

RESUMO: Em nosso artigo, compararemos, a partir do problema do ceticismo, as diferentes compreensões que Hegel tem, em sua juventude e em sua maturidade, do que seja determinação e de como sua concepção de determinação se afastaria ou não da concepção de Espinosa. De fato, como pretendemos mostrar, uma dimensão pouco explorada e, contudo, fundamental para compreender como o Hegel de maturidade pretende distinguir a sua concepção de determinação daquela de Espinosa, é o esforço hegeliano de oferecer uma resposta satisfatória ao ceticismo, por meio da qual a filosofia possa adquirir o estatuto de um conhecimento verdadeiramente seguro e bem fundamentado. Nesse sentido, será fundamental mostrar como a própria concepção hegeliana de determinação passou por mudanças significativas desde seu período de juventude até a sua maturidade, e como isso foi central para a reavaliação que o Hegel de maturidade faz da filosofia de Espinosa e da compreensão que este teria da determinação.

PALAVRAS-CHAVE: determinação, indeterminação, ceticismo, Hegel, Espinosa

## I. INTRODUÇÃO

“*Omnis determinatio est negatio*”; o famoso adágio pretensamente espinosano, mas cunhado pelo próprio Hegel com base em uma carta de Espinosa (CF. MACHEREY, 2011, P. 113 E MELAMED, 2012, P.176), já serviu de pretexto para algumas das discussões contemporâneas mais interessantes sobre as relações de distanciamento e proximidade que existiriam entre a filosofia de Hegel e a de Espinosa. Com efeito, a diferença mais marcante entre essas filosofias estaria, segundo a própria interpretação de Hegel, nas concepções diferentes que elas teriam da *negação*, da *negatividade*, da função e da realidade que seria atribuída a ela no interior de seus diferentes sistemas – o que se deixaria notar, mais uma vez segundo o próprio Hegel, pela forma com que ambos interpretariam diferentemente a proposição de que “toda determinação é negação”. Assim, aceitando a premissa de Hegel de que a sua compreensão e a de Espinosa sobre o significado deste adágio – ou da passagem que deu origem a ele (ESPINOSA, 1973A, CARTA N° 50) – seriam fundamentalmente diferentes, autores contemporâneos, e notadamente Macherey (CF. MACHEREY, 2011, CAP. 4), viriam, contudo, a discordar com Hegel sobre qual seria a compreensão espinosana de determinação e sobre o que a diferenciaria da compreensão hegeliana, e discordar, inclusive, do diagnóstico de Hegel de que essa diferença indicaria uma falta, uma insuficiência ou o que é “insatisfatório” na filosofia de Espinosa. Antes, segundo Macherey, essa diferença de interpretação apontaria para uma diferença radical de pontos de vista e pontos de partida, a qual obrigaria a uma escolha entre estes filósofos – não por outro motivo o nome marcante da obra de Macherey, *Hegel ou Espinosa*.

Entretanto, apesar de comentadores como Macherey ou Melamed apontarem os aspectos problemáticos da interpretação de Hegel

da filosofia de Espinosa, sobretudo no que diz respeito à concepção de determinação que este último teria, parece-nos que pouca ou nenhuma atenção é dada, por um lado, às diferentes interpretações que Hegel faz de Espinosa em sua juventude e em sua maturidade e, por outro lado, a como essas interpretações estariam intimamente ligadas com o tratamento que Hegel dispensa ao ceticismo e com a estratégia que usa para respondê-lo nos diferentes momentos de sua filosofia. Um fato notável, uma vez que Macherey cita, no capítulo 4 de seu trabalho (capítulo que versa, justamente, sobre a determinação), longas passagens do artigo de juventude de Hegel *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia*, indicando haver uma diferença entre a interpretação que Hegel faz aí de Espinosa e a que ele faz nas *Lições sobre a história da filosofia*, ao mesmo tempo em que não busca, contudo, ligar de qualquer maneira o problema da determinação com o problema do ceticismo e com o tipo de resposta que Hegel oferece a este em sua juventude e em sua maturidade (CF. MACHEREY, 2011, P. 122-123).

Assim, parece-nos haver uma lacuna interpretativa que precisa ser preenchida, a fim de que se possa compreender, afinal, por que Hegel, ou mais especificamente, o Hegel de maturidade julga que a compreensão espinosana de “determinação” seja “insuficiente” ou “insatisfatória” – lacuna esta que só pode ser preenchida se compreendermos por que o Hegel de maturidade julgará que sua estratégia de juventude de resposta ao ceticismo era insatisfatória e precisava ser mudada, o que exigiria a mudança de sua concepção de determinação e, assim, de sua interpretação de Espinosa.

Deste modo, neste artigo, visamos examinar de que maneira a evolução da estratégia de resposta ao ceticismo adotada por Hegel em sua juventude e em sua maturidade estaria ligada à concepção de de-

terminação que ele tem nesses dois períodos de sua filosofia e, por meio dela, com a interpretação que ele faz de Espinosa e do conceito de determinação que atribui a este. Acreditamos que tal discussão seja fundamental para a compreensão mais ampla das diferenças que separam as filosofias de Hegel e de Espinosa em sua compreensão do sujeito, da liberdade humana e da contingência e necessidade, bem como para compreender também o que, apesar das diferenças marcantes entre estes sistemas filosóficos, haveria de fundamentalmente em comum entre eles – a saber, a pretensão de erigir um sistema filosófico cuja validade do ponto de partida e cuja sistematicidade de seu método garanta a verdade e certeza do sistema *como um todo*, de modo que tudo seja determinado de maneira *interna* ao princípio de suas filosofias e que o sistema erigido a partir dele esteja *além das objeções céticas*. De fato, acreditamos que este ponto em comum dessas filosofias permite-nos contemplar de um ponto de vista mais amplo as razões que levariam Hegel a julgar insuficiente a compreensão espinosana de determinação e de Deus, dando mais sentido às suas críticas a Espinosa (o que não significa dar-lhes inteiramente razão) e à diferença que pretende estabelecer entre os seus sistemas, uma vez que julga que apenas seu sistema seja capaz de responder adequadamente ao ceticismo e oferecer, por assim se dizer uma “prova para não-crentes”. Ao mesmo tempo, para além das diferenças entre estes filósofos, é este ponto em comum entre eles que permite-nos ver um sentido em que sua compreensão da determinação, ou do papel que esta deve desempenhar e das relações lógicas que devem ser estabelecidas por meio dela, permanece, em alguns aspectos fundamentais, essencialmente a mesma, de modo que também este ponto em comum entre suas filosofias poderia ser avaliado por meio da questão do ceticismo e dos desafios que este imporia a esta concepção e a esta lógica da filosofia enquanto sistema.

## 2. ESPINOSA COMO RESPOSTA AO CETICISMO: HEGEL E A INDETERMINAÇÃO COMO CHAVE PARA A SUPERAÇÃO DOS CINCO TROPOS DE AGRIPA

Começamos, então, pelo artigo de juventude de Hegel, *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia* (HEGEL, 2000), escrito na Revista Crítica que editava juntamente com Schelling (uma informação importante, por fazer-nos lembrar que, à essa época, Hegel ainda era profundamente influenciado pela filosofia da identidade de Schelling). Neste artigo, Hegel faz a resenha de um livro de Schulze (um cético pós-kaniano que desempenhou um papel central para os desdobramentos do idealismo alemão (a esse respeito, CF. BREAZEALE, 2014)), *Kristische der theoretischen Philosophie* (SCHULZE, 1968). Não nos interessa, aqui, fazer uma análise detalhada da crítica que Hegel faz a este livro (AUTOR, 2014B E EM AUTOR, 2014A, CAP.5.); para fins de nosso artigo, interessa compreender apenas no que essa crítica leva à comparação do ceticismo de Schulze com o ceticismo antigo, e como Hegel julga que a filosofia autêntica, como a de Espinosa, é capaz de responder tanto a um quanto ao outro.

Segundo Hegel relata em seu artigo, o ceticismo de Schulze voltar-se-ia contra toda filosofia teórica, quer dizer, contra toda filosofia que se defina como “a ciência das mais elevadas e incondicionadas causas de todas as coisas condicionadas das quais temos certeza da sua atualidade” (SCHULZE, 1968, VOL. I, p. 26-27. CITADO POR HEGEL EM HEGEL, 2000, P.317.); temos aqui uma formulação fundamental, pois a partir dela podemos ver claramente em que consiste o lado “negativo” e o lado “positivo” deste ceticismo moderno que, para Hegel, acabará por ser ele mesmo uma forma de dogmatismo. Com efeito, o lado negativo deste ceticismo seria negar à filosofia especulativa que ela possa conhecer seu objeto, quer dizer as causas incondicionais das coisas condicionais, ou, mais especificamente, as coisas em si que estariam no fundamento das

nossas representações e da consciência que temos destas. A razão para tal poderia, em última instância, ser reduzida ao fato de que só temos acesso às “coisas condicionadas” ou, em outras palavras, aos *efeitos* das “causas incondicionais”, às representações que temos em nossa consciência, e nenhuma inferência do efeito à sua causa é segura<sup>1</sup>. Em outras palavras: como toda causa é distinta do seu efeito, como só temos acesso aos efeitos das causas incondicionais, e como nenhuma inferência da causa a partir do efeito é segura, não podemos ter nenhum conhecimento certo e seguro das causas incondicionais, das coisas em si que causam em nós as representações de objetos que temos em nossa consciência.

Por outro lado, a proposição citada acima indica também em que consiste o lado positivo deste ceticismo, pois fala das “coisas condicionais, das quais temos *certeza* de sua atualidade”. Se, por um lado, o ceticismo de Schulze nega a possibilidade do conhecimento da causa incondicional dos objetos da consciência, de nossas representações, ele, contudo, afirma que essas representações, enquanto efeitos *presentes na consciência*, podem ser perfeitamente conhecidos por ela *enquanto fatos da consciência*; ainda que não tenhamos acesso às causas de nossas representações, temos acesso aos seus efeitos, às próprias representações, e, por isso, podemos ter um conhecimento absolutamente certo e seguro delas. É nesse “lado positivo” de seu ceticismo, com efeito, que Schulze julgaria ver o que há de superior no ceticismo moderno que propõe em

1 “(...) Pois, da constituição de um efeito, é impossível inferir com certeza a constituição da sua causa ou o fundamento objetivo que supostamente o produziu, ou a natureza desse fundamento. Causas até mesmo requerem que elas sejam pensadas como diferentes de seus efeitos; portanto, muito pode estar presente nelas (se houver de fato quaisquer causas) que pertence a elas como propriedades, mas que não ocorre de modo algum nos efeitos e nunca seria manifestado através deles. Isso também se aplica a efeitos.” (SCHULZE, 2000, p.110).

comparação com o ceticismo antigo, que estenderia excessivamente o alcance de sua dúvida.<sup>2</sup>

Entretanto, será precisamente nesse lado positivo do ceticismo de Schulze que Hegel verá o que há de mais inadmissivelmente dogmático, uma vez que assume que daquilo que é condicionado se pode, contudo, ter um conhecimento absolutamente certo e seguro, o que seria contraditório, pois ser condicionado, ou ““existir de maneira condicionada é sinônimo de ‘não ser certo por conta própria’ (HEGEL, 2000, p. 319)””. Querer ter um conhecimento absolutamente certo do efeito, que é condicionado sem ter conhecimento de sua causa, daquilo que é incondicionado e existe incondicionalmente seria, portanto, para Hegel, uma contradição de termos, uma vez que ser condicionado significa justamente ser sujeito à mudança e, por conseguinte, não ser e não ter nada de certo e seguro.

De fato, é essa verdade – a de que “ser condicionado significa não ter nada de seguro em si mesmo”, que o ceticismo antigo, segundo Hegel, diferentemente deste ceticismo moderno, teria compreendido muito bem. Não por outro motivo, para Hegel, o ceticismo antigo se

2 “(...) a existência do que é dado dentro do âmbito de nossa consciência tem *certeza inquestionável*; já que desde que está presente na consciência, é tão pouco possível duvidar da sua certeza quanto da consciência ela mesma; e querer duvidar da consciência é absolutamente impossível, porque qualquer dúvida deste tipo destruiria a si mesma desde que não pode ocorrer à parte da consciência, e portanto não seria nada; o que é dado na e com consciência, nós chamamos um *fato atual da consciência*; segue-se que os fatos da consciência são o que é inegavelmente efetivo, aquilo ao qual todas especulações filosóficas precisam ser relacionadas, e também o que será explicado ou feito compreensível por meio destas especulações.” (SCHULZE APUD HEGEL, 2000, p.318. Cabe observar a indicação de Harris, em suas notas à sua tradução do artigo de Hegel, de que a citação não é exata).

voltava contra toda verdade *finita, determinada* da consciência ordinária, do senso comum, mostrando, dessa verdade finita e determinada, que ela é absolutamente incerta, que as verdades opostas àquela a que a consciência comum se aferra, e que são igualmente finitas, têm o mesmo direito, e que, portanto, todas elas são igualmente incertas, de modo que não se pode decidir entre elas (HEGEL, 2000, p. 332).

Assim, vemos, finalmente, como a questão da determinação liga-se com o artigo de Hegel, vinculada intimamente com a interpretação que este faz do ceticismo: para o Hegel de juventude, é o ceticismo autêntico, o ceticismo antigo que mostra como toda verdade *finita*, quer dizer, toda verdade *determinada* (e a equivalência entre finitude e determinação no Hegel de juventude, embora pouco explorada neste artigo de Hegel em particular, verifica-se em outras obras do mesmo período, de modo que podemos nos valer dela, aqui, para discutir a relação entre ceticismo e determinação<sup>3</sup>), nada vale por si mesma e não tem nenhuma validade absoluta em si mesma. E, se o ceticismo pode assim mostrá-lo,

3 A equivalência entre determinação e finitude que é estabelecida pelo Hegel de juventude pode ser vista, neste artigo em particular, em HEGEL, 2000, p. 343. Embora o termo “determinação” praticamente não ocorra neste artigo em particular do Hegel de juventude, parece-nos, todavia que a equivalência entre determinação e finitude neste período da filosofia de Hegel evidencia-se por passagens centrais e outras obras suas do mesmo período, e notadamente, por exemplo, na seguinte passagem do *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*: “Pois cada ser, que o entendimento produz, é um ser determinado, e o determinado tem o indeterminado diante de si e atrás de si, e a multiplicidade do ser encontra-se entre duas noites, sem conseguir se manter; ela repousa no nada, pois o indeterminado é nada para o entendimento, e acaba no nada.” (HEGEL, 2003, p. 42) Além disso, em seguida, a equivalência entre determinado e finito e indeterminado e infinito é claramente expressa: “A teimosia do entendimento permite que a oposição do determinado e do indeterminado, da finitude e da infinitude abandonada, permaneçam lado a lado por unificar” (ibid.).

isso é porque toda verdade finita, toda verdade determinada, toda *determinação* é marcada pela determinação oposta e dependente dela, é condicionada pelo fato de *ser relacionada com algo exterior a ela mesma* e só assim poder se constituir em sua determinação. Ora, mas o que quer que dependa da relação com algo exterior a si mesmo para se constituir, o que quer que seja, portanto, determinado, não pode ser nada de absoluto, pois só é o que é na sua *relação* com alguma outra coisa externa a ele, e é, portanto, *relativo*; na medida em que é determinado, não é o que é *absolutamente*, mas sim apenas *relativamente*, na relação de *oposição* com a determinação oposta, dependendo dessa relação com algo exterior para poder se constituir em sua realidade, e não subsistindo independentemente dessa relação, mas sim tendo-a por sua condição. Em outras palavras, é a determinação, ou seja, o fato de ser marcado por uma relação a algo exterior a si mesmo que o condiciona e que é condição de sua realidade, que é a *marca da finitude*.

Ora, mas, como Hegel observou anteriormente, o que é condicionado, finito, não pode nos fornecer, por si mesmo, qualquer conhecimento seguro, posto que, sendo condicionado, não é necessário; tanto uma determinação quanto a sua oposta são igualmente possíveis, e ambas dependem de sua oposição recíproca, em outras palavras, de que a outra determinação, de que o seu oposto seja possível para que possam se constituir enquanto determinados, já que sua realidade, sua determinação se constitui pela oposição à realidade da determinação contrária. Por isso, a toda verdade finita, ou seja, determinada, que é apresentada pelo senso comum e pelo dogmático, o cético pode opor a verdade oposta, a determinação oposta àquela afirmada. Daí que Hegel possa afirmar que o ceticismo é “racional neste sentido, de que (...) permite com que o momento oposto, do qual o dogmatismo tinha abstraído dogmatismo,

venha à cena contra o [momento] finito do dogmatismo” (HEGEL, 2000, p. 336). Em seu ato de opor a toda aparência ou pensamento outras aparências ou pensamentos contrários (SEXTO EMPÍRICO, 2007, LIVRO I, § 4.), o ceticismo antigo, mais autêntico do que o moderno, lembra aquilo que Schulze havia esquecido, a saber, que o que é condicionado não pode servir de base para qualquer conhecimento certo e seguro. Portanto os “fatos da consciência”, os “efeitos” que são marcados por sua determinação enquanto algo de finito e oposto às “causas incondicionais”, não podem servir de base para uma ciência absolutamente certa e segura da experiência. Daí porque, para Hegel, os 10 primeiros tropos do ceticismo – que ele atribui, erroneamente, a Pirro (a esse respeito, cf. BROCHARD, 2009, p. 71 e p. 260-261) – sejam voltados contra o senso comum, mostrando como as suas verdades finitas, *determinadas*, porque marcadas pela *oposição*, não são capazes de nos fornecer de fato qualquer conhecimento certo e seguro do que quer que seja, qualquer verdade absoluta (CF. HEGEL, 2000, p. 332).

Entretanto, Hegel notará que mesmo o ceticismo antigo, primeiramente voltado apenas contra as verdades finitas do dogmatismo e do senso comum, se degenerará e tentará se voltar contra a filosofia autêntica, o que se daria sob a forma dos cinco tropos de Agripa, que, segundo Hegel, seriam voltados contra a “autocognição do absoluto”, quer dizer, contra a possibilidade daquilo que poderíamos chamar de um *conhecimento incondicionado do incondicionado*. Os cinco tropos, lembremos, são os seguintes: o da diversidade (frente à diversidade de opiniões sobre todo e qualquer assunto e toda e qualquer questão, não seria possível aderir a qualquer posição como a absolutamente verdadeira), o da regressão ao infinito (toda prova precisa de uma prova dela mesma, e assim ao infinito), o da relatividade (todas as coisas são relativas, de modo

que nenhuma delas poderia valer absolutamente), o do postulado (se se postula algo como autoevidente, é sempre possível postular o oposto como autoevidente) e o da circularidade (uma proposição que supõe aquilo que ela visa provar não prova absolutamente nada)<sup>4</sup>.

Para Hegel, nenhuma arma seria mais eficaz do que esses tropos contra as verdades finitas e determinadas do dogmatismo; contudo, uma vez voltados contra a filosofia autêntica, contra a autocognição do absoluto, o conhecimento incondicionado do incondicionado, esses tropos perderiam inteiramente a sua validade e apenas subverteriam aquilo que é da ordem da razão, do incondicionado, àquilo que é da ordem do entendimento, do condicionado, do finito e do determinado. Em outras palavras, se a autocognição do absoluto, e o conhecimento incondicionado do incondicionado não pode ser submetido aos tropos de Agripa, isso se deve ao fato de que esse conhecimento e aquilo que é conhecido por ele não são *nada de determinado*, quer dizer, *de marcado pela oposição a algo externo a si próprio e diferente de si, não-idêntico a si*. Daí porque, em resposta ao uso dos cinco tropos contra a autocognição do absoluto, Hegel afirma que (e pedimos licença para fazer aqui uma longa citação, porque fundamental):

No que diz respeito ao primeiro tropo (o da diversidade), o racional é sempre e em todo o lugar, idêntico a si mesmo; pura desigualdade só é possível para o entendimento; e tudo que é desigual é posto pela razão como um e o mesmo. (...) [Além disso,] não pode ser provado sobre o racional, em conformidade ao terceiro tropo [o da relação], que ele apenas exista dentro da relação, que ele esteja em uma relação necessária com outro; pois ele mesmo é nada mais do que a [própria] relação. Já que o racional é ele

4 Hegel fornece uma descrição destes tropos em HEGEL, 2000, p. 335.

mesmo relação, os termos postos em relação um com o outro [e] que devem fundamentar um ao outro, quando postos pelo entendimento, podem muito bem cair em um círculo, ou *no quinto*, no tropo da reciprocidade; mas o racional ele mesmo não cai [em circularidade], pois, dentro da relação, nada é reciprocamente fundamentado [em outras palavras, a relação não está ela mesma em uma relação de circularidade com nada]. De maneira similar, o racional não é uma pressuposição sem prova, em conformidade com o *quarto tropo*, de modo que sua contraparte poderia, com igual direito, ser pressuposta sem prova em oposição a ele; pois o racional não tem contraparte oposta [a ele]; ele inclui ambos os opostos finitos, que são contrapartes mútuas, dentro de si mesmo. Os dois tropos precedentes ambos contêm o conceito de um fundamento e um conseqüente, segundo o qual um termo estaria fundamentado no outro; já que, para a Razão, não há oposição de um termo a outro, esses dois tropos se tornam irrelevantes, assim como a exigência por um fundamento que é avançada na esfera das oposições, e repetida incessantemente (no *segundo tropo*, o tropo da regressão ao infinito). Nem essa exigência, nem a regressão ao infinito concerne de qualquer maneira à Razão. (HEGEL, 2000, p. 337)

Em outras palavras: se a autocognição do absoluto, se o conhecimento incondicionado do incondicionado não pode ser submetido aos cinco tropos de Agripa, isso se deve ao fato de tanto este conhecimento quanto o seu objeto não serem nada de *determinado*, quer dizer, de marcado pela oposição por algo externo a si mesmos, de modo que se pudesse opor a esse conhecimento, ou àquilo que ele conhece, uma determinação contrária; na medida em que se trata, aqui, de um conhecimento indeterminado (quer dizer, incondicionado) que tem por objeto o próprio indeterminado (daí que Hegel fale da “autocognição do Absoluto”), não há como se condicionar este conhecimento, porque não há nada a que ele seja oposto. Pelo contrário, na Razão, na autocognição do Absoluto, se conhece absolutamente aquilo que a coisa é, porque se conhece a pura identidade, a pura relação que é condição de

todas as coisas determinadas (a relação de oposição que não é, ela mesma, oposta a nada), e a qual, portanto, não pode ser conhecida e pensada como qualquer coisa de determinado, como qualquer coisa marcada pela oposição. Pelo contrário, o indeterminado, o absoluto, antes de ser marcado pela oposição, é o que contém todos os opostos dentro de si enquanto condição de sua possibilidade, enquanto a indeterminação, a relação indeterminada que é condição de possibilidade dos opostos determinados que ela põe em relação.

É por isso – e assim, finalmente, chegamos ao ponto central que desejávamos explorar aqui – que Hegel toma por modelo, aqui, a filosofia de Espinosa, pretendendo que ela forneça uma resposta tanto ao ceticismo antigo quanto ao ceticismo de Schulze. Isso porque, para Hegel, a filosofia de Espinosa é, justamente, aquela que fornece uma apreensão verdadeiramente incondicionada, porque indeterminada (ou seja, para além de toda oposição), do absoluto, ao conceber Deus como *causa de si* (ESPINOSA, 2007, PARTE I, DEF. I), ou, ainda, como a essência a cuja existência pertence necessariamente. Para Hegel, são essas definições de Espinosa que mostram que as distinções, as determinações que subsistem *no âmbito do finito*, não se aplicam *ao próprio absoluto* que é condição delas e que *as une em si mesmo*. De fato, as proposições da razão, quer dizer, as que dizem respeito ao absoluto, são tais que

se, em qualquer proposição que expresse uma cognição da razão, seu aspecto refletido – os conceitos que estão contidos nela – é isolado, e a maneira na qual eles são ligados é considerada, precisa tornar-se evidente que esses conceitos são conjuntamente superados [*aufgehoben*], ou em outras palavras são unidos de tal maneira, que contradizem a si mesmos; caso contrário não seria uma proposição da razão mas apenas do entendimento.” (HEGEL, 2000, p. 324).

Para Hegel, não seria nada mais do que essa superação dos conceitos finitos, marcados pela oposição, que se poderia encontrar nas definições de Espinosa de Deus. Como Hegel observa,

Espinosa começa sua *Ética* com a declaração: ‘Por causa de si eu entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente.’ – Mas agora então, o conceito de essência ou natureza só pode ser posto ao mesmo tempo que dele se abstrai o de existência; um exclui ao outro; um só é definível enquanto houver uma oposição com o outro; deixe ambos serem postos juntos como um, e sua junção contém contradição, assim sendo ambos negados conjuntamente. Ou, de novo, quando outra proposição de Espinosa se lê como a seguir: Deus é a causa imanente, não transcendente do mundo; ele negou o conceito de causa e efeito. Pois ao por a causa como imanente, ele a põe como uma com o efeito, – mas a causa só é causa, enquanto é oposta ao efeito; (...)” (HEGEL, 2000, p.324).<sup>5</sup>

Vemos, assim, como Hegel pretende que Espinosa ofereça um modelo autêntico de filosofia, capaz de responder tanto ao ceticismo antigo quanto ao moderno: por um lado, as definições de Espinosa mostrariam como o absoluto não pode ser apreendido por nenhum conceito determinado, nenhum conceito proveniente do entendimento, que seria marcado, portanto, pela oposição; pelo contrário, ele só pode ser apreendido como o absolutamente indeterminado que não é oposto a nada e que contém em si todos os opostos, de modo que o cético antigo não poderia, por meio de seus tropos, opor ao absoluto qualquer coisa que fosse exterior a ele e o condicionasse.

5 Uma interpretação semelhante do conceito de substância em Espinosa é fornecida em HEGEL, 2003, p. 50.

Por outro lado, é precisamente a definição de Deus como *causa de si* que permite superar a objeção de Schulze quanto à possibilidade de se conhecer as “causas incondicionadas” por meio do seu efeito. Isso porque, lembremos, a objeção de Schulze sobre a validade de tal conhecimento só se sustentava sob a pressuposição de que a causa seja distinta do efeito. Contudo, essa pressuposição não vale, no que diz respeito ao próprio Absoluto: o absoluto é *idêntico* ao seu efeito porque ele é *causa de si mesmo*; no caso do Absoluto, portanto, é perfeitamente possível conhecê-lo pelo seu efeito, porque *ele mesmo* é o seu próprio efeito e não pode ser distinguido dele. Causa e efeito, que são distintos no âmbito do finito, *não o são no que concerne ao próprio Absoluto*; daí que Hegel afirme que a definição de Deus como causa de si negue o conceito de causa e efeito. Afinal, a causa só pode ser definida em oposição ao efeito, e vice-versa; contudo, o infinito, o absolutamente incondicionado e indeterminado, não pode ser pensado por meio de qualquer oposição; não pode, portanto, ser pensado quer meramente como causa, quer meramente como efeito, mas sim tem que ser pensado como *ambos* (como a identidade de ambos) e como *nenhum dos dois* (tomados isoladamente). O que significa, justamente, negar os conceitos de causa e efeito (na medida em que se nega a oposição entre eles no absoluto) ao *identificá-los* – o que só pode ser visto, do ponto de vista do entendimento, como uma *contradição*, uma vez que o entendimento só pode pensar por meio da oposição e, portanto, por meio da distinção entre causa e efeito. No Absoluto, em outras palavras, *todo conceito determinado contradiz a si mesmo*, porque precisa ser unido à sua determinação oposta para fornecer um conhecimento adequado de seu objeto – o que faz, contudo, que ele se desfaça enquanto conceito, na medida em que, enquanto conceito, pressupõe a oposição e a impossibilidade de união com o seu oposto, uma vez que é definido pela oposição ao seu outro.

É por isso que Hegel acusa, ainda nesse artigo, o princípio de não-contradição de ser um princípio meramente formal, e portanto falso<sup>6</sup>, antecipando espantosamente as considerações que Macherey e Melamed fazem sobre a relativização por parte de Espinosa deste princípio.<sup>7</sup> Todo conhecimento que se dá por conceitos, que são constituídos pela determinação, pela oposição aos conceitos que lhe são contrários, não pode fornecer um conhecimento adequado do absoluto, uma vez que este só pode ser adequadamente compreendido precisamente enquanto *a unidade dos contrários*. Daí porque, para o Hegel de juventude, o meio de conhecimento próprio para a apreensão do absoluto seja a *intuição transcendental*, uma vez que apenas nessa intuição se poderia

6 Uma interpretação semelhante do conceito de substância em Espinosa é fornecida em HEGEL, 2003, p. 50.

7 Cf. MACHEREY, 2011, p. 168: “Isso significa que a substância, tal como Espinosa a concebe, perdeu a função de sujeito que ela ainda mantém na filosofia cartesiana, e é por isso que ela não é determinada em sua natureza intrínseca pelo princípio de [não-]contradição da lógica tradicional, que é incapaz de determiná-la. Dessa maneira, Espinosa fornece uma réplica a Descartes aqui: o princípio de [não-]contradição não parece nos permitir apreender tudo que diz respeito ao absoluto.” Comparar com a citação de Hegel, na nota acima. A interpretação de Melamed, embora um pouco distinta, também segue mais ou menos na mesma direção, quando este afirma que “Espinosa aceita a lei [de não-contradição] sem reservas, mas alude para um ponto de vista diferente que parece tão ousado quanto a suposta rejeição por parte de Hegel desta lei, a saber, que a lei de não-contradição *não é primitiva*, mas sim derivada de um princípio mais fundamental [Melamed cita, seguir, a proposição 5 da parte III da Ética para corroborar a sua interpretação]” (MELAMED, 2012, p.194). Diga-se de passagem, também de Hegel, tanto em sua juventude quanto em sua maturidade, poder-se-ia defender que ele não recusa inteiramente o princípio de não-contradição, apenas limita o âmbito de sua validade (cf., por exemplo, HEGEL, p. 336). A diferença entre as leituras de Macherey e Melamed, contudo, parece estar em que o primeiro propõe que a substância espinosana, por não ser um sujeito, não estaria submetida ao princípio de não-contradição, que só teria validade no âmbito daquilo que é sujeito, ao passo que Melamed entenderia que a validade do princípio de não-contradição, em Espinosa, não teria restrições, mas seria derivada de uma verdade mais elevada.

superar as oposições estabelecidas pelo conceito, pelo entendimento, e apreender a identidade do absoluto que, contendo em si todas essas oposições e sendo condição de possibilidade delas, não pode, porém, ser pensado e compreendido ele mesmo por meio de qualquer uma delas – o que também não deixa de ter um paralelo interessante com o terceiro modo de conhecimento de Espinosa tal como ele é exposto no *Breve Tratado*, que é, justamente, o conhecimento intuitivo de Deus, o único que é um conhecimento verdadeiro dele, porque “um sentir e um gozar a própria coisa” (ESPINOSA, 2012, PARTE II, CAP.2, § 2) – embora, para Espinosa, o conhecimento “pela razão”, o equivalente do que Hegel chama de entendimento, não possa propriamente levar ao erro (ESPINOSA, 2012, SEGUNDA PARTE, CAP. I).

Em suma: apenas um conhecimento ao qual nada possa ser oposto, que só é possível de algo a que nada é oposto, seria um conhecimento absolutamente certo e seguro, o qual estaria além das oposições céticas, do ceticismo moderno de Schulze e dos cinco tropos de Agripa. Isso significa, porém, que esse conhecimento não pode ser nada de determinado, uma vez que isso significaria que se poderia opor a ele uma outra coisa *que o nega*; daí porque, como observa Hegel em seu *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, todo conhecimento conceitual filosófico, ou seja, reflexivo, tenha que visar à sua própria aniquilação, tenha que *negar a si mesmo em sua negatividade*, em sua *finitude*, em sua *determinação* e, apenas assim, alcançar a apreensão verdadeiramente incondicionada do absoluto em sua indeterminação característica (HEGEL, 2003, p. 41). Motivo pelo qual toda reflexão filosófica tem que pressupor o absoluto, ou, nas palavras de Hegel, “pode-se dizer da intuição que ela é postulada pela reflexão” (HEGEL, 2003, p.55), uma vez que a reflexão não pode se separar da intuição absoluta senão a preço de perder toda

validade científica e filosófica, já que toda oposição feita pela reflexão só pode subsistir tendo o indeterminado como seu fundo, como a relação unicamente a qual torna possível toda oposição, porque nenhuma oposição seria possível senão pela relação na qual ambos os termos da oposição estão unidos e são constituídos. Por isso, “a intuição é exatamente o que é postulado pela razão, não como algo limitado, mas sim como completação da unilateralidade do trabalho da reflexão; não para que permaneçam opostas, mas sim para que sejam uma só” (HEGEL, 2003, p.56).

Assim, para o Hegel de juventude, que “toda determinação seja negação” ainda significa que toda determinação é uma determinação *finita*, quer dizer, marcada pela oposição a algo exterior que a condiciona, de tal forma que o absoluto jamais poderia ser apreendido adequadamente por uma determinação, mas sim apenas pela negação (aqui, ainda simples) de toda determinação, ou seja, pela *indeterminação*. Este é o sentido de “negação da negação” aqui, o que se deixa esclarecer por como Hegel interpreta, em seu artigo, a definição espinosana de causa de si, como negação do conceito de causa e efeito, porque a causa só é causa se for oposta ao efeito, ou seja, só é causa em sua determinação, em sua finitude.

Deste modo, podemos compreender porque, para o Hegel de juventude, Espinosa fornece o modelo de uma filosofia autêntica e verdadeira, independentemente de se a interpretação que Hegel faz de Espinosa, de sua definição de Deus e de sua compreensão de determinação é fiel ou não. Para o Hegel de juventude, apenas a compreensão do absoluto como o que não pode ser apreendido por qualquer determinação permite colocar o conhecimento do absoluto, e o sistema filosófico a que ele dá origem, para além de toda e qualquer objeção cética, pois

apenas a compreensão do absoluto enquanto indeterminado forneceria o fundamento verdadeiramente incondicionado e absoluto da filosofia, ao qual nada poderia ser oposto e o qual, por conseguinte, não poderia ser vítima de qualquer uma das objeções céticas e ter a sua certeza e segurança comprometida por elas. É precisamente esse fundamento absolutamente incondicionado, porque absolutamente indeterminado, que Hegel julga encontrar nas definições de Deus dadas por Espinosa. E, ainda que se possa contestar se, para Espinosa, toda determinação seja negação, parece-nos que ao menos Hegel acerta em pensar que, por meio de sua definição de Deus, Espinosa esteja querendo colocar o princípio de sua filosofia para além de qualquer determinação *finita*, para além de qualquer relação de exterioridade, de qualquer oposição, e assim também, portanto, para além da validade irrestrita (ou, ao menos, *primitiva*, se seguirmos Melamed) do princípio de não-contradição – o que, para o Hegel de juventude, significa, justamente, colocar o absoluto para além de qualquer determinação, uma vez que a determinação seria, precisamente, a marca daquilo que se encontra em uma relação de exterioridade, de oposição com uma outra coisa – a marca, portanto, da finitude.

Nesse sentido, a filosofia de Espinosa seria uma filosofia autêntica, pois mostraria que o fundamento absolutamente certo e seguro da filosofia, aquele que nenhum cético pode colocar em questão, só pode ser adequadamente compreendido para além das oposições entre conceitos e, portanto, precisa ser intuído em sua verdade absoluta, imediata e incondicionada, como o que não se deixa pensar por oposições e como o que, muito antes de poder ser pensado por meio delas, é condição de possibilidade de toda e qualquer oposição, de toda e qualquer finitude, de toda e qualquer reflexão. Não por outro motivo, a filosofia, muito

antes de ter de provar esse absoluto e absolutamente indeterminado por meio de sua reflexão, teria de partir necessariamente dele (daí que a intuição transcendental tenha de ser postulada CF. HEGEL, 2003, p. 118-119), uma vez que todas as oposições traçadas por essa reflexão dependem do indeterminado para poderem ser traçadas e conhecidas adequadamente, em sua verdade – um ponto que, parece-nos, pode ser afirmado tanto do Hegel de juventude quanto de Espinosa.

### 3. UMA PROVA PARA NÃO-CRENTES: A MUDANÇA DA COMPREENSÃO HEGELIANA DE DETERMINAÇÃO E SUA REAVALIAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Como notamos anteriormente, a estratégia de resposta ao ceticismo adotada por Hegel mudará significativamente de sua juventude para a sua maturidade, e estará intimamente ligada com a mudança de sua concepção de determinação e, por meio dela, com sua reavaliação da filosofia espinosana. Contudo, o que justificaria essa mudança, em certo sentido radical, pela qual passaria a filosofia hegeliana, em sua estratégia de responder ao ceticismo?

Aqui, queremos defender a tese de que um dos motivos principais para essa mudança estaria no fato de que, diferentemente de Espinosa, para o qual “a verdade se revela a si mesma” (ESPINOSA, 1973B, p.60), Hegel levava bastante a sério as objeções céticas levantadas contra a possibilidade de um conhecimento do Absoluto, e julgava ser necessário oferecer uma prova de sua filosofia que pudesse responder às objeções levantadas pelos céticos, sem exigir destes que admitissem, desde o início, o seu ponto de vista para que pudessem reconhecer a sua verdade (como Espinosa, em certo sentido, o faz no *Tratado da Emenda do Intelec-*

to<sup>8</sup>). Era preciso, para Hegel, encontrar uma prova para não-crentes (*the proof for nonbelievers*, para usar a expressão de Michael Forster (1989, CAP. 9), uma exposição de sua filosofia que não exigisse já a aceitação prévia da verdade de seus princípios básicos mas que, pelo contrário, pudesse conduzir à aceitação e reconhecimento deles sem que fosse necessário aceita-los desde o início.

Tal pretensão, porém, Hegel logo perceberia estar em conflito com a concepção de Absoluto enquanto o absolutamente indeterminado, que só pode ser intuído imediatamente e não pode ser pensado por meio de oposições. Isso porque, como vimos anteriormente, esta concepção do Absoluto faz com que ele tenha de ser tomado como pressuposto de toda reflexão filosófica (algo que, Hegel logo veria, contradiria a pretensão de responder ao tropo cético do *postulado*), sem, contudo, poder ser provado por ela mesma, ou, em outras palavras, sem que seja essa reflexão que lhe confere a sua certeza e verdade. Muito pelo contrário, essa certeza e verdade é dada desde o início, e é ela que garante a certeza e a verdade do que é deduzido, derivado e construído a partir deste princípio. Todavia, disto se segue que, para quem não aceita esse princípio, nada pode ser dito ou demonstrado – e, embora o próprio Hegel de juventude já pregasse que “o absoluto deve ser construído para a consciência” (HEGEL, 2003, p.41), essa pretensão ainda se encontrava em conflito como fato de que, para ser construído, ele já tivesse de ser

8 “(...) Mas a isso respondo que se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma da existente ideia verdadeira, outras ideias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade” (ESPINOSA, 1973B, p. 60) – o que implicaria, contudo, justamente que seria necessário aceitar previamente proceder dessa forma, e que a verdade desse procedimento não poderia ser provada caso alguém o recusasse de partida.

pressuposto em sua verdade e certeza pela reflexão que o constrói.

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que essa insuficiência do absoluto indeterminado para fornecer uma prova para não-crentes se deve ao fato de que *ele não está verdadeiramente além de todas as oposições, porque ainda se opõe a toda e qualquer prova*. É preciso, em outras palavras, pensá-lo como o que não pode ser provado, porque é aquilo que é imediatamente verdadeiro e absoluto, de modo que o finito, em sua finitude, não acrescentaria nada à compreensão da verdade e certeza desse absoluto, mas, pelo contrário, apenas o absoluto conferiria ao finito aquilo que ele tem de verdadeiro. Entretanto, segundo essa compreensão, o absoluto, *em seu conceito*, opõe-se ao finito, *não é* o finito; em termos espinosanos, poderíamos dizer que a essência do absoluto, a essência de Deus *não é* a essência das coisas finitas.

Hegel verá nisso, entretanto, uma limitação do absoluto que faz com que ele não esteja verdadeiramente além de toda oposição; pois, embora o absoluto contenha o finito dentro de si, o finito não pertence à própria definição do absoluto; no absoluto *enquanto absoluto*, quer dizer, naquilo que faz dele absoluto, na sua essência (em termos espinosanos), o finito não está contido – por isso, *algo está fora do absoluto enquanto absoluto* – o que seria, justamente, inadmissível. Assim, é preciso que o absoluto se realize pelo finito, que o finito *enquanto* finito (e não apenas enquanto contido no absoluto) seja um momento interno da realização do absoluto *enquanto* absoluto, e não algo que não é essencial ao seu conceito, ou, em termos espinosanos, que não pertence à sua essência. Só assim se forneceria, segundo Hegel, uma concepção de Absoluto a qual seria capaz de oferecer uma prova para não-crentes, pois uma concepção cuja verdade e certeza não estaria dada de pronto independentemente das oposições pelas quais o pensamento reflete sobre o

seu objeto mas que, pelo contrário, só se realiza por meio desse procedimento *reflexivo, conceitual* e, sobretudo, *determinado*. Não por outro motivo, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirmará que “só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo” (HEGEL, 2007, § 25). Deste modo, podemos finalmente começar a compreender por que, para o Hegel de maturidade, a filosofia de Espinosa, antes considerada como um exemplo paradigmático da filosofia autêntica, é considerada agora insuficiente e insatisfatória, em uma crítica que se reflete sobretudo nas considerações de Hegel acerca das definições e do método de Espinosa.

Com efeito, se antes a definição de Deus dada por Espinosa era considerada exemplar em sua apreensão do absoluto enquanto indeterminado, enquanto o absoluto e imediatamente certo e verdadeiro, será agora justamente o fato dessa definição ser dada imediatamente como verdadeira que será criticado por Hegel, que exigirá, agora, saber como se chegou a essa definição. Se antes, Hegel não levantava uma sombra de crítica sobre o fato de Espinosa conceder imediatamente a definição sem deduzi-la, Hegel considerará agora isso uma deficiência de seu sistema, precisamente por partir de definições e axiomas que são tomados como autoevidentes, *sem serem eles mesmos provados ou demonstrados*, sem “investigar se esse conteúdo [das definições] seria verdadeiro” (HEGEL, 1986, p.172), quando seria necessário provar a sua verdade e necessidade, *deduzir* os conceitos que pertencem a essas definições e mostrar que eles não são conceitos meramente arbitrários, mas sim, que, pelo contrário, se seguem do desenvolvimento da própria coisa a que se referem e só por isso são verdadeiros.

Em conexão com isso, o método espinosano, o *more geometrico* também será duramente criticado por Hegel, e por motivos parecidos: pois é precisamente o método matemático que procede de maneira exterior ao seu objeto<sup>9</sup>, quer dizer, que assume o seu objeto como dado e meramente tira conclusões a partir dele, sem, contudo, gerar ele mesmo o seu objeto e mostrar a sua necessidade, a necessidade de que objeto seja definido desta e não de outra forma. E, de fato, seria precisamente assim que Espinosa procederia em sua *Ética*: as suas definições e axiomas seriam dados imediatamente, tomados como autoevidentes, e a partir deles se derivaria as proposições, cuja verdade e validade depende de assumir a verdade e validade dos axiomas e definições, verdade e validade que ela mesma, contudo, não é deduzida nem provada, porque tomada como imediatamente autoevidente, como algo “dado”, em vez de produzido e deduzido pela reflexão (HEGEL, 1986, p. 172). No entanto, para Hegel, a filosofia seria precisamente a única ciência que não pode se dar o privilégio de tomar o seu objeto como dado mas que, pelo contrário, *precisa ela mesma produzi-lo* e constituí-lo, mostrando a necessidade de seu objeto (HEGEL, 2005, §1). É por isso que, por mais que Hegel não deixe de considerar a definição de Espinosa de Deus como causa de si uma definição válida do absoluto, ele critica a este que não tenha deduzido e demonstrado a necessidade dessa definição, colocando como verdadeiro por princípio aquilo que só poderia ser demonstrado como verdadeiro ao fim do desenvolvimento conceitual do absoluto e *como o seu resultado*.

9 “O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um *agir exterior* à Coisa.” (HEGEL, 2007, § 42).

Isso nos dá ensejo para discutir como muda a própria compreensão de Hegel do que faz com que a definição de Deus como causa de si seja uma definição apropriada do absoluto, em relação à sua interpretação de juventude desta definição. Isso pois, se antes, para o Hegel de juventude, o que fazia dessa definição uma definição adequada era o fato de que, nela, as determinações, as oposições fossem dissolvidas na indeterminação do absoluto, o que faz para o Hegel de maturidade dessa definição uma definição adequada é o fato de que, nela, se concebe que o absoluto é aquilo que se realiza pela exteriorização de si mesmo (em seu efeito) e pelo retorno a si mesmo dessa exteriorização (pois o que ele produz, nesse efeito, não é nada senão ele próprio). Nesse sentido, o conceito de causa de si é tomado como um conceito verdadeiramente elevado e especulativo, por contem o momento da exteriorização e o do retorno dessa exteriorização<sup>10</sup>.

Entretanto, segundo Hegel, o próprio Espinosa não teria levado às últimas consequências a sua definição de Deus como causa de si, e não teria a entendido em sua verdade especulativa. O que se deveria – e aqui por fim chegamos ao crucial – à sua compreensão insuficiente da determinação, e à sua interpretação limitada da proposição *omnis negatio est determinatio* (que, como notamos anteriormente, é cunhada pelo próprio Hegel – cf. HEGEL, 1986, p. 165). Aqui, fica claro que o ajuste de contas com Espinosa é também (e talvez antes de tudo) um ajuste de contas com o pensamento de sua juventude e com Schelling, pois o que Hegel afirma ser a compreensão insuficiente de Espinosa acerca dessa

10 “Nós imaginamos que a causa produz algo, e o efeito é algo outro do que a causa. Aqui, em contrapartida, a saída da causa é imediatamente suspensa [*aufgehoben*], a causa de si mesmo produz apenas a si mesmo; este é um conceito fundamental em todo especulativo.” (HEGEL, 1986, p.168)

proposição é o fato de que Espinosa julgaria que toda determinação é uma determinação *finita*, quer dizer, uma determinação que é marcada por um regime de mera exterioridade em relação à determinação oposta. Em outras palavras, para Hegel, Espinosa interpretaria o fato de que toda determinação é negação no sentido de que toda determinação é *negação simples*, isto é, uma negação exterior, em não interna, da determinação que lhe é oposta; “A negação”, segundo Hegel, “só foi apreendida unilateralmente” por Espinosa, pois, para este, “a negação é simples determinidade” (HEGEL, 1986, p.164). Por isso, não se conceberia como poderia ser necessária, para apreensão do absoluto, qualquer determinação; pois o absoluto, sendo aquilo a que nada é exterior, não poderia ser determinado, se isso significasse que ele seria a negação simples de algo que permaneceria externo a ele, uma vez que isso faria com que ele não pudesse ser verdadeiramente absoluto.

Porém, será precisamente essa compreensão do fato de que o absoluto não pode ser uma negação simples que Hegel voltará contra a concepção do absoluto como indeterminado, como aquilo que não pode ser apreendido como sendo em si mesmo algo de determinado. Isso porque, para Hegel, o indeterminado nada mais é do que a *negação simples* de toda determinação. Para usar a sua emblemática formulação da *Ciência da Lógica*, a indeterminidade é a qualidade (ou seja, a determinidade) desse Ser (que é, por isso, em si determinado) (HEGEL, 2011, p. 67), desse Deus que é tomado como o fundamento de toda a filosofia e de toda a realidade, uma vez que a determinação, *enquanto determinação* permanece exterior ao absoluto *enquanto absoluto*, ou, para retomar a formulação espinosana, a essência de Deus *não* é a essência das coisas finitas, e, nesse sentido, segundo Hegel, se *opõe* a elas, “*em si* cabe-lhe o caráter da indeterminidade apenas em oposição ao *determinado* ou qua-

litativo” (HEGEL, 2011, p. 67). E é precisamente essa oposição que torna essa concepção do absoluto vulnerável às objeções céticas, porque faz com que se tenha que tomar o absoluto como imediatamente verdadeiro nessa indeterminação, sem que se possa prova-lo e tendo que simplesmente aceita-lo, e não como o que só se torna absoluto e verdadeiro pelo percurso reflexivo e conceitual de oposições e determinações, e que, por isso, não exige pressupor nada, podendo ser provado enquanto absoluto precisamente pelo fato de poder ser conhecido e demonstrado verdadeiro por esse percurso, *sem que nada tenha de ser pressuposto*.

Assim, podemos ver como as razões que levam Hegel a mudar sua concepção de determinação e a conceber, de maneira ainda mais radical do que em sua juventude, a negatividade como sendo um momento interno e constitutivo do próprio absoluto, são indissociáveis de motivações rigorosamente epistemológicas: é (sem dúvida, em conjunção com outros fatores) o fato de ser necessário fornecer uma prova para não-crentes que faz com que seja preciso fazer da finitude, da determinação e da negatividade um momento interno e constitutivo do absoluto *enquanto tal*, do que faz o absoluto ser absoluto, e não meramente do que é contido nele sem ser, contudo, essencial para a sua definição ou o seu conceito.

Pode-se compreender, deste modo, por que Hegel estabelecerá algumas das distinções que marcarão a sua diferença em relação ao sistema espinosano: a concepção do absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito (HEGEL, 2007, §17), a valorização do indivíduo, da singularidade como um momento que não é externo à definição do absoluto, mas, pelo contrário, é o momento de sua realização enquanto universalidade concreta (HEGEL, 1986, p. 164), a insistência na liberdade humana que derivaria dessa concepção de singularidade, o lugar que é

concedido à contingência dentro do sistema de Hegel, mas que inexistente no de Espinosa. Em todos os casos, trata-se de apontar que *um absoluto que não pode se provar como absoluto não é verdadeiramente absoluto*. Mas, para que a prova do absoluto seja possível, é preciso que ele negue a forma como ele se dá imediatamente (ou seja, como substância que não é sujeito, por não conter a negação interna de si mesmo; como universal abstrato que não é singular, individual, por não conter dentro de si o momento da determinidade – HEGEL, 1986, p. 170), da particularidade; como a necessidade mecânica e positiva que não admite aquilo que é da ordem da contingência e que não pode produzir a necessidade a partir da contingência que a nega em um primeiro momento, CF. SAFATLE, 2015, p. 5). É preciso, portanto, que ele *negue a si mesmo em sua indeterminidade*, uma vez que só quando se nega que o absoluto já está completo nessa sua indeterminidade que se torna possível prova-lo.

Assim, o absoluto só pode ser provado por meio da negação da indeterminidade e, por conseguinte, por meio da *determinação*. Mais do que isso: é preciso, para que o absoluto se prove em seu conceito, quer dizer, como absolutamente indeterminado, que ele negue a *toda* determinidade; para tanto, porém, precisa negar *a sua própria determinidade de ser indeterminado*. Isto, contudo, significa, evidentemente, que a determinação não poderá mais ser pensada *apenas* como a mera determinação finita, como negação simples, que mantém um regime de pura exterioridade em relação àquilo que é negado. Pelo contrário, na medida em que o absoluto deve, para realizar-se, *negar a si mesmo internamente*, fica claro que essa determinação, por meio da qual ele se nega, não pode ser em si uma determinação externa, uma negação simples que vem de fora dele mas, pelo contrário, é uma negação *interna*, que lhe é constitutiva e por meio da qual ele se realiza. Temos, aqui, o conceito de negação

*determinada*, do nada que não é o puro nada, mas sim “nada *daquilo de que resulta*; (...) é, portanto, determinado, e tem um conteúdo” (HEGEL, 2007, § 79) – conceito que Hegel utiliza para criticar diretamente a insuficiência da compreensão cética de negação e que é, portanto, chave para se entender o modo como ele pensa ser capaz de responder aos céticos.

A negação determinada, diferentemente da negação simples, não é uma mera negação de toda determinidade, que seria, portanto, a pura indeterminação, o puro nada, mas, pelo contrário, é a negação da determinidade que *a conserva*, porque é uma negação que *resulta* desta determinidade como produto de seu *movimento interno* e, por isso, *conserva* a esse determinidade ao mesmo tempo em que a supera, já que tem seu conteúdo, sua própria determinação dada pelo fato de ser negação da determinidade de que resulta. É só por meio da negação determinada que o absoluto pode realizar-se e provar-se em seu conceito, pois, para realizar-se em seu conceito enquanto negação de toda determinidade, é preciso que ele negue a determinidade que é a sua própria indeterminação ou, em outras palavras, que ele negue a sua oposição mesma a toda determinação e, portanto, se *realize por meio delas*. O que só é possível, porém, se as determinações pelas quais ele passa não forem uma mera negação simples, uma negação externa a que ele é submetido, mas sim uma negação *determinada*, quer dizer, uma negação que resulta internamente dele mesmo e a qual, muito antes de ser uma negação que simplesmente aniquila exteriormente aquilo a que nega, é, pelo contrário, o que realiza aquilo que nega enquanto o desenvolvimento interno e necessário daquilo mesmo de que é negação, como a negação que se dá pela necessidade da própria coisa e pela qual ela mesma se realiza e supera a sua limitação inicial, precisamente por negar a essa limitação, a essa determinidade.

Isso não deve significar, contudo, que a própria negação simples do indeterminado e a negação determinada devem ser pensadas como negações antagônicas ou exteriores uma à outra. De fato, Macherey parece-nos completamente justificado em apontar que, em Hegel, não há várias negatividades diferentes, mas sim uma única negatividade que se realiza progressivamente (MACHEREY, 2011, 119), da qual a negação simples e a negação determinada seriam momentos; de fato, é porque o Absoluto nada mais é do que essa negatividade, que é possível que ele se realize, em vez de se cancelar simplesmente, precisamente por esse processo de *negação de si mesmo*, pois essa negação de si mesmo, sendo a negação que a negatividade faz de si mesma, nada mais é, portanto, do que a *negação da negação*, a *negação infinita* ou *absoluta*, negação a qual, muito antes de retirar do absoluto sua realidade e incondicionalidade, é o que lhe as confere.

Assim, a concepção verdadeiramente adequada do absoluto, aquela verdadeiramente capaz de responder satisfatoriamente ao ceticismo e aos tropos de Agripa, é aquela que apreende o absoluto em sua negatividade inerente, negatividade unicamente a partir dos momentos da qual o absoluto realmente pode realizar-se como absoluto<sup>11</sup>. O que também está ligado ao fato de que Hegel não negue que a filosofia deva partir do indeterminado, da negação simples de toda determinidade; de fato, muito pelo contrário, em suas lições sobre Espinosa, Hegel enfatiza como é preciso começar a filosofar sendo espinosano, como é preciso partir desse “éter da substância una”, dessa intuição oriental (que Espinosa teria aproximado e introduzido na compreensão ocidental, cf. HEGEL, 1986, 158), e como este indeterminado seria, de fato, “o funda-

11 A esse respeito, cf. também Machado 2, Cap. 7.

mento absoluto” e o “começo de todo filosofar” (HEGEL, 1986, p.165). De fato, parece-nos que isso é indissociável da estratégia de maturidade de Hegel para responder ao ceticismo, pois começar pelo indeterminado é, como Hegel aponta na introdução da *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2011, p. 21), a única maneira de começar *sem pressupor nada* (porque não se começa por nada determinado, que, por isso mesmo, seria mediado e, portanto, já pressuporia algo) – o que seria necessário para dar conta do quarto tropo de Agripa, o tropo do postulado. Em outras palavras, e de maneira aparentemente paradoxal, o mesmo Hegel que acusa Espinosa por pressupor o conceito de Deus sem prova-lo, diz, ao mesmo tempo, que é preciso começar deste conceito de Deus, deste Ser indeterminado, para que se tenha um começo verdadeiramente isento de pressuposto. O paradoxo, porém, rapidamente se desfaz, se compreendermos que, por mais que Hegel afirme que seja preciso começar pelo indeterminado, para que não se comece pressupondo nada, o que ele acuse em Espinosa não seja o fato de começar pelo indeterminado, mas sim de *pressupor que ele já seja o verdadeiro e o absoluto tal como se encontra no início*. O que seria, segundo Hegel, como vimos, uma insuficiência, uma vez que este começo indeterminado, como vimos, é a mera *negação simples* de toda determinidade.

De fato, a fim de compreendermos como essa negatividade, que Hegel julga ser fundamental para compreender adequadamente a determinação e para a realização efetiva do absoluto, podemos dizer que o início indeterminado, mais do que ser a negação simples de toda determinidade, é, pura e simplesmente, *a negação simples ela mesma* – pois a negação simples nada mais é do que a negação que exclui toda determinidade, que cancela inteiramente qualquer determinidade e por isso recai no nada (no que se pode compreender também porque Hegel,

como comenta Macherey, considera que a pura positividade de Espinosa acabaria recaindo na maior negatividade) (MACHEREY, 2011, 117).

Ora, mas se o começo é a negação simples, poder-se ia perguntar: como se passa, da negação de toda determinidade, para a determinidade? Para compreendermos essa passagem, é importante notar aquilo que já foi observado por Macherey, a saber, que Hegel lê a proposição *omnis determinatio est negatio* também em seu sentido inverso, a saber, *omnis negatio est determinatio*, toda negação é determinação (MACHEREY, 2011, 115). Sendo toda negação uma determinação, quer dizer, segundo Hegel, algo que instaura uma relação de uma coisa com algo outro do que ela, a negação simples, a indeterminidade, que *nega* a toda determinidade, tem que ser, ela mesma, uma *determinidade* – a determinidade deste ser indeterminado, lembremos, é justamente a de *negar* toda determinidade.

Sendo assim, como notamos antes, se o início simples é a negação de toda determinidade, para que ele se realize como tal, quer dizer, como negação de toda determinidade, é preciso que ele negue à sua própria determinidade – é preciso, portanto, negar a negação simples, negar a indeterminação (daí que a primeira passagem nesse percurso da negação da indeterminação seja a passagem para a determinação finita à qual ela era inicialmente oposta, ao ser-aí, cf. HEGEL, 2011, p. 67). Mas, o que significaria negar a negação simples? Ora, se a negação simples é o regime de negação em que aquilo que é negado é exterior àquilo que nega, a negação de tal regime de negação será, justamente, o regime de negação no qual aquilo que é negado é *interno* àquilo que nega – a negação determinada, que terá um papel não menos importante em fazer com que essa concepção de absoluto esteja para além das objeções céticas. Isso porque é a negação determinada que permite responder contra o tropo da diversidade, uma vez que estabelece que os termos

que se negam mutuamente não se encontram em um regime de mera exterioridade e portanto, de diversidade entre si, mas sim se geram mutuamente, cada termo gerando o seu próprio oposto, a sua própria negação. O que, para Hegel, seria, com efeito, a compreensão verdadeira da atividade cética de opor a cada argumento ou aparência um argumento ou aparência oposta, pois mostraria que os termos assim opostos não são externos uns aos outros mas, pelo contrário, são gerados uns pelos outros pela sua necessidade interna, pela negatividade interna de cada termo que leva a que o termo negue a si mesmo em sua insuficiência e passe para o termo que lhe é oposto (como a indeterminidade do início passa para a determinidade) (HEGEL, 2007, §79).

Contudo, notemos: é só passando para a determinidade que a indeterminidade pode se realizar enquanto negação simples (em outras palavras, realizar-se em seu conceito), pois só assim pode negar toda determinidade, inclusive a sua própria. Mas, é justamente pelo percurso de suas negações determinadas, da negação determinada de seus momentos, que ela pode negar toda determinidade e, por fim, realizar-se em seu conceito – o que significa, porém, que o absoluto só se realiza quando não é mais mera indeterminidade, mera negação simples de toda determinidade, mas sim *negação da negação*, em um sentido completamente diferente daquele que era concebido por Hegel em sua juventude. Isso porque, lá, a negação da negação ainda era sinônimo da negação simples de toda determinidade, ao passo que, aqui, a negação da negação, a negação infinita ou absoluta, é a negação em que o que é negado é *interno* aquilo que o nega e é um momento essencial daquilo que o nega. Por isso, não é completamente cancelado, mas sim *mantém a sua determinidade*, de modo que a negação da determinidade não apenas a conserva mas, também por causa disso, é, ela mesma, *determinada*. E, de fato, é

nessa determinação, e não na indeterminação do começo, que o absoluto consegue efetivamente ser *a negação de toda determinidade*, realizando apenas no fim do percurso de suas negações internas, de suas negações determinadas, aquilo que ele pretendia ser desde o início (“o seu conceito”). Daí a concepção fundamentalmente hegeliana da ciência como um “círculo de círculos” (HEGEL, 2005, §15); pois aquilo que se prova ao fim do percurso nada mais é do que aquilo que havia sido colocado em seu fundamento, fundamento, contudo, que só pode adquirir a sua verdade a sua *prova* ao fim do percurso de seu desenvolvimento.

Desse modo, podemos ver também como, pela sua nova concepção de negação da negação, em conjunção com as suas concepções de negação simples e de negação determinada, Hegel pretende dar conta dos tropos céticos restantes: em primeiro lugar, o tropo da relatividade é superado, na medida em que, por mais que o absoluto se determine, quer dizer, se coloque em relação, ele, contudo, *relaciona-se apenas consigo mesmo*, de modo que não se pode dizer que ele seja meramente “relativo”, no sentido de depender da relação com algo absolutamente externo a ele – o absoluto relaciona-se (quer dizer, exterioriza-se), mas, nessa relação, relaciona-se apenas consigo (quer dizer, retorna dessa exteriorização para si mesmo, em conformidade com o conceito de “causa de si”). Igualmente, o tropo da regressão ao infinito, que também poderia ser lido como o tropo da progressão ao infinito (do “infinito ruim”) é superado pelo fato de que, por um lado, se começa pela negação simples, pela indeterminação que, por não ser determinada, não pressupõe nada e não precisa, portanto, regredir infinitamente ao seu fundamento e, por outro lado, pelo fato de que o percurso da filosofia é circular e, por fim, retorna ao seu princípio, provando-o em sua verdade, em vez de progredir indefinidamente sem jamais chegar ao fim. O que implica que, para

responder ao quinto tropo, o da circularidade, Hegel acaba, em certo sentido, abraçando-o: de fato, o fundamento e o fundado se encontram em uma relação de circularidade, o fundamento indeterminado só é provado pelo percurso do desenvolvimento interno a que ele mesmo dá ensejo; contudo, poder-se-ia dizer que isso não seria, para Hegel, um obstáculo, pois, mais uma vez (e aqui, de maneira remissiva do *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia*), os termos que se fundam reciprocamente não são exteriores um ao outro mas, pelo contrário, são gerados internamente (o percurso das determinações do fundamento é gerado pelo seu próprio desenvolvimento interno).<sup>12</sup>

Assim, como podemos ver, para o Hegel de maturidade, é apenas concebendo o absoluto como essa negatividade que se desenvolve em seus momentos de negação simples, negação determinada e negação absoluta que se pode responder satisfatoriamente ao ceticismo e oferecer uma “prova para não-crentes”, pois uma prova que *nada pressupõe e que segue-se simplesmente da natureza da própria coisa*. O que marca, de fato, uma diferença fundamental na concepção que Hegel tem de sistema, em comparação com Espinosa e mesmo com seus antecessores no idealismo alemão. Isso pois, enquanto para estes últimos, a verdade e certeza de seus sistemas como um todo só poderia ser garantida pela verdade e certeza de seu princípio, para Hegel, tanto o princípio como aquilo que seria derivado dele só adquiria verdade e certeza no sistema *como um todo*, no desenvolvimento do sistema, e não independentemente dele. Daí porque o Hegel de maturidade conclua que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através do seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmen-

12 Cf. nota 37.

te *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade [quer dizer, absoluto]” (HEGEL, 2007, § 20), de modo que “o começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal” (HEGEL, 2007, § 20).

Contudo, é justamente essa nova concepção da relação entre princípio e sistema que exige de Hegel uma radicalização da internalização da negatividade ao próprio absoluto, de forma que o absoluto seja ele mesmo a negatividade que se desenvolve pelos seus momentos, e é isso que faz com que Hegel tenha que renovar sua compreensão da determinação, não mais a considerando apenas a determinação *finita*, como ele o fazia em sua juventude. Pois que o princípio tenha que se provar significa que ele *tem que se exteriorizar*, o que significa, porém, precisamente que ele precisa *se determinar*, no sentido de se colocar em uma relação com *algo outro do que aquilo que ele é imediatamente*, não parar apenas no modo como ele se apresenta *imediate e intuitivamente*.

Entretanto, para que essa prova não subverta a condição do absoluto enquanto incondicionado a que nada é, *em última instância*, exterior, é preciso que essa exigência de exteriorização não venha de nada absolutamente externo ao absoluto, a algo completamente outro do que ele; pelo contrário, é preciso que essa exigência seja *interna* a ele mesmo. O que exige, justamente, a interiorização radical da negatividade, do impulso para exterioridade, para a determinação, e exige, portanto, que o próprio absoluto seja concebido como determinado, quer dizer, como algo que só se realiza por meio de sua exteriorização de si mesmo, sua negação de si mesmo, mas que não se perde nessa exteriorização porque ela parte *dele mesmo*. Ou, em outras palavras, o absoluto não se perde nessa exteriorização, porque ela não é uma relação externa com alguma coisa dada independentemente do absoluto, mas sim *o próprio absoluto*

*que se exterioriza*, que produz a sua própria exteriorização, o seu próprio outro, e, por isso, pode se realizar nele e retornar dessa exteriorização para si mesmo.

Em suma, é porque a negatividade é internalizada que a exigência de uma prova não subverte o absoluto em algo de finito mas, pelo contrário, faz com que ele se realize por essa exigência, por ser uma exigência *interna* do próprio absoluto e não algo que é exigido exteriormente a ele. Assim, é só a renovação de sua compreensão de determinação que torna possível para Hegel conseguir uma concepção de absoluto da qual se pode oferecer uma “prova para não-crentes”, uma prova para céticos, e, desse modo, uma concepção adequada de absoluto, pois *um absoluto que não possa se provar como tal não é digno desse nome*. E seria isso que explicaria, justamente, a razão de sua nova interpretação da proposição “*omnis determinatio est negatio*”, que o levaria a julgar a compreensão que Espinosa tem de determinação, e a sua filosofia como um todo, como insuficiente e insatisfatória.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: HEGEL OU ESPINOSA, HEGEL E ESPINOSA

Aqui, mais uma vez, poder-se-ia lembrar que é no mínimo controverso que Espinosa pensasse que toda determinação é negação; o que também tornaria, segundo Macherey, questionável se o conceito de Deus de Espinosa verdadeiramente careceria do movimento dialético, da negatividade que Hegel parece julgar ser necessária, uma vez que, para Espinosa, Deus poderia perfeitamente determinar a si mesmo e a todas as coisas contidas nele, sem que isso implicasse a interiorização de qualquer negatividade, e sem que a falta de tal interiorização implicasse uma insuficiência de seu sistema (MACHEREY, 2011, p. 211). Contudo, acreditamos que a questão aqui vá mais fundo, e que a crítica de Hegel

a Espinosa precise ainda ser avaliada em outros termos, para além de se ele interpreta corretamente a compreensão que Espinosa teria de determinação. Isso porque, a nosso ver, o que está verdadeiramente em questão aqui é *que concepção do absoluto permite colocá-lo realmente para além de toda oposição* – e parece-nos incontroverso que também Espinosa tivesse a preocupação de colocar Deus para além de toda oposição, para além de qualquer relação de exterioridade com alguma outra coisa, como indicam os comentários de Macherey e Melamed sobre relativização do princípio de não-contradição em Espinosa<sup>13</sup>. E, se, como Macherey afirma, a proposta de Espinosa para se colocar para além da oposição é *simplesmente ignorá-la* (MACHEREY, 2011, p. 146), talvez a compreensão mais adequada da objeção de Hegel (o que não significa, mais uma vez, que precisemos aceitá-la) possa ser obtida colocando-se a questão sobre *se é possível realmente colocar-se para além da oposição simplesmente ignorando-a, ou se ignorá-la não seria apenas mais uma forma de oposição*. Mais uma vez, não se trata de dar razão inteiramente a Hegel; antes, trata-se de repensar o quadro de referências a partir do qual se avalia a sua interpretação e crítica da filosofia de Espinosa. Sem dúvida, pode-se se objetar que a definição de determinação como negação é antes hegeliana do que espinosana, e Hegel atribui-a erroneamente a Espinosa; contudo, o central aí não é, a nosso ver, que Hegel interprete adequadamente o que Espinosa entendia por determinação, mas sim o que leva Hegel a julgar que seja necessário conceber a negatividade como *interna* ao Absoluto e como constituinte de sua realidade, a fim de que se possa colocá-lo verdadeiramente para além de toda oposição. Que Espinosa não conceba a determinação apenas como negação, que haja uma determinação

13 Cf. nota 21.

positiva (sob a forma da autodeterminação de Deus), não nos permite simplesmente descartar a objeção de Hegel, pois ainda é possível perguntar se tal compreensão da autodeterminação de Deus como uma determinação positiva, que *ignora* toda oposição, realmente é bem sucedida em se colocar para além de toda oposição.

Para responder a essa pergunta, contudo, é preciso lembrar por que Hegel julga que essa concepção de Deus como que *ignora* toda oposição falha, verdadeiramente, em estar para além dela. Como indicamos, acreditamos que o que leva Hegel a essa conclusão é, fundamentalmente, a necessidade de responder ao ceticismo, de colocar o Absoluto para além das objeções céticas e poder *prová-lo* sem precisar pressupor nada, fornecendo uma “prova para não-crentes”; uma necessidade que também se baseia na ideia de que *um Absoluto que não pode se provar como absoluto não é digno desse nome*. E, se não precisamos dar razão às objeções de Hegel, parece-nos, contudo, fundamental, para avalia-las em sua pertinência, levarmos em conta a sua fundamentação na necessidade de responder ao ceticismo, de encontrar uma estratégia e um modelo de sistema filosófico que seja realmente capaz de respondê-lo.

Podemos, é claro, questionar se a estratégia de Hegel para responder ao ceticismo seria realmente melhor que a estratégia de Espinosa (que, em larga medida, é a de ignorar o ceticismo ou considera-lo apenas secundariamente), ou se ela realmente seria bem sucedida (e, tal como para Forster, parece-nos que apenas um otimismo descabido poderia levar à conclusão de que ela é inteiramente bem sucedida, cf. FORSTER, 1989, INTRODUÇÃO). Contudo, o que parece-nos fundamental aqui é que não se ignore que o que está em questão, em larga medida, é que sistema é melhor capaz de responder ao ceticismo – um sistema, como Hegel compreende o de Espinosa, cuja verdade e certeza do seu

princípio e de seu método é dada imediatamente e independentemente do sistema como um todo, que pressupõe a verdade desse princípio, ou um sistema como o de Hegel, no qual a verdade e a certeza do princípio e do sistema só são dadas e só se encontram no sistema *como um todo*, e não de maneira prévia e independentemente do seu desenvolvimento, desenvolvimento que conta como a sua “prova” e também como a constituição de seu método de prova, que não é nem mesmo ele pressuposto<sup>14</sup>. Em outras palavras, sem ter como um dos referenciais centrais

14 Poder-se-ia dizer, com base no *Tratado da Emenda do Intelecto*, que Espinosa, na verdade, está mais próximo de Hegel no que diz respeito à prova do seu sistema do que concebemos aqui; pois, lá, Espinosa afirma que “para provar a verdade e o bom raciocínio, não necessitamos de outros instrumentos senão a própria verdade e o bom raciocínio”, e propõe que ninguém duvidaria da verdade do método ali proposto por ele (de começar por uma ideia verdadeira e adquirir a partir dela outras ideias verdadeiras) se “procedesse assim ao investigar a natureza” (ESPINOSA, 1973B, p.59) – o que parece sugerir que, para Espinosa, também haveria uma prova de seu método que necessitaria do seu uso e desenvolvimento – um “paradoxo” que poderia ser assemelhado com o do sistema circular de Hegel. Contudo, algumas diferenças fundamentais se deixam notar: em primeiro lugar, apesar do método de “entender o que é a ideia verdadeira” (ESPINOSA, 1973B, p.58) se submeter a algum tipo de prova, esse método, porém, *não se constitui pela sua própria aplicação e desenvolvimento*, mas, pelo contrário, é concebido de maneira prévia e independente a essa aplicação (como o método de começar por uma ideia verdadeira e adquirir a partir dela outras ideias), o que é bastante distinto de Hegel, para o qual o método mesmo da filosofia não pode ser dado previamente ao seu desenvolvimento. Em outras palavras, para Espinosa, a aplicação do método apenas demonstraria a sua verdade, ao passo que, para Hegel, é aplicação do método que o constitui e faz com que ele seja verdadeiro – uma diferença fundamental porque implica que, para o primeiro, a verdade do método só poderia ser provada para aquele que o aceitasse (ainda que provisoriamente), ao passo que, para o segundo, é preciso fornecer um método que não careça dessa aceitação prévia. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, ainda que admita uma prova do método, Espinosa parece não admitir qualquer prova da ideia verdadeira, afirmando que “para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma ideia verdadeira” (ESPINOSA, 1973B, p.58) – algo que, como vimos, distingue-se bastante da exigência de Hegel, para o qual não é possível que a verdade seja dada imediatamente por uma ideia, bastando tê-la

para a discussão e comparação entre as filosofias de Espinosa e de Hegel o problema do ceticismo e o desafio colocado pelos céticos, parece-nos ser impossível verdadeiramente avaliar essas filosofias em suas diferenças e proximidades e nas respostas que fornecem às questões filosóficas que as movem. Se é preciso escolher entre “Hegel ou Espinosa”, tal escolha não pode, a nosso ver, ignorar o problema do ceticismo, uma vez que ele é fundamental para que possamos avaliar a pertinência das respostas que são fornecidas às perguntas que essas filosofias se põem, bem como para avaliar as objeções que podem ser colocadas uma à outra segundo as suas diferentes perspectivas.

Por outro lado – e é com esse ponto que gostaríamos de terminar o nosso artigo – parece-nos que o problema do ceticismo também nos aponta para uma dimensão destas filosofias em que se poderia falar não de “Hegel ou Espinosa”, mas sim de “Hegel e Espinosa”, de um ponto de unidade comum em termos do projeto mais geral e do objetivo mais amplo de seus esforços filosóficos. De fato, em ambos os casos, trata-se de *fornecer um princípio a partir do qual tudo possa ser determinado*, a partir do qual o todo da realidade seja constituído, e ao qual o todo da realidade estaria, nesse sentido, subordinado. De fato, ainda que, em Hegel, esse princípio só tenha sua necessidade e verdade provada ao fim

para que estejamos em posse da verdade; pelo contrário, a ideia só se torna verdadeira pela sua prova, pelo procedimento reflexivo de seu desenvolvimento conceitual, motivo pelo qual a ideia, tal como ela nos é dada imediatamente, carece ainda de certeza e de verdade. Em termos espinosanos: se, para Espinosa, “não é necessário, para que eu saiba, que eu saiba que sei” (ESPINOSA, 1973B, p. 58), ou seja, a certeza não dependa do conhecimento reflexivo, para Hegel, é apenas por meio deste conhecimento reflexivo que se pode adquirir certeza e se estar verdadeiramente em posse de um saber, e apenas este conhecimento reflexivo que faz com que uma ideia seja verdadeira.

do sistema, é, contudo, a partir dele que o todo do sistema se desenvolve, e esse desenvolvimento leva, justamente, à consumação e ao retorno deste princípio, fora do qual nada existiria. E mesmo que, em Espinosa, a determinação não seja meramente a determinação negativa, ainda assim, o que está em questão é saber o princípio de determinação de todas as coisas, quer da determinação positiva de deus em sua *autodeterminação*, quer da determinação negativa das coisas finitas na sua relação recíproca e exterior entre si. Em outras palavras, tanto em Hegel quanto em Espinosa se pode achar uma certa *lógica da determinação*, isto é, uma lógica segundo a qual há um princípio que *determina* a sua própria realidade e a realidade de todas as outras coisas, sem que haja nada exterior a ele próprio que o determine. E, supondo que essa *lógica da determinação* possa realmente ser concebida como um ponto em comum entre essas filosofias, talvez, então, encontrássemos nela uma razão para rejeitar igualmente a ambas ou, pelo menos, problematizar igualmente a ambas, e fazê-lo, justamente, por um viés cético: pois por que supor que haja um princípio, um absoluto, um Deus o qual seja capaz de determinar a si mesmo e a todas as outras coisas, algum princípio, algum refúgio que não esteja submetido à determinação recíproca, para o qual não exista uma exterioridade que seja irreduzível a ele? Colocar essa questão e renovar essa objeção, tomada de um certo viés cético, parece-nos, permanece fundamental, inclusive para se refletir sobre as consequências lógicas, políticas, e mesmo existenciais que se poderia extrair dessas duas filosofias que, por mais distantes que possam ser sob determinados pontos de vista, não deixam de ser, *de um ponto de vista lógico*, fundamentalmente próximas em sua pretensão de achar um princípio absolutamente determinante, fora do qual nada possa ser encontrado.

DETERMINATION AND SKEPTICISM: SOME CONSIDERATIONS, BASED ON THE PROBLEM OF SKEPTICISM, ON HEGEL, HIS CONCEPTIONS OF DETERMINATION AND HIS INTERPRETATION OF SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: In our paper, we compare, based on the problem of skepticism, the different understandings Hegel has, in his youth and in his maturity, of determination and of how his conception of determination would be close or distant from Spinoza's. In fact, as we intend to show, a dimension little explored, yet fundamental for understanding how Hegel in his maturity aims to distinguish his conception of determination from that of Spinoza's, lies in his effort to give a satisfactory answer to skepticism, by means of which philosophy can acquire the status of a truly certain and well-grounded knowledge. Thus, it shall be very important to show how Hegel's own conception of determination has gone through meaningful changes since his youth, and how this was decisive for the reevaluation that Hegel does, in his maturity, of Spinoza's philosophy and of his understanding of determination.

KEYWORDS: Determination, Indetermination, Hegel, Spinoza, Skepticism

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREAZEALE, D. (2014) *A Resenha do Enesidemo de Fichte e a Transformação do Idealismo Alemão*. Tradução: Lucas Nascimento Machado. In: Revista Sképsis, Ano VII, nº 11, pp. 111-132.

BROCHARD, V. (2009). *Os Céticos Antigos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora.

ESPINOSA, B. (2012). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. (1973a). *Correspondência*. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. (2007). *Ética*. 2ª Edição. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (1973b). *Tratado da Emenda do Intelecto*. In: Os pensadores. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora Abril.

FORSTER, M. N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press, Londres.

HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciência da Lógica* (excertos). Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Bacarolla.

\_\_\_\_\_. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. (2005). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I – Ciência da Lógica*. 2ª Edição. Tradução: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. (2007). *Fenomenologia do Espírito*. 4ª Edição. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. (2000). *On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One*. 2ª Edição. Tradução: H. S. Harris. In: Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

\_\_\_\_\_. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 20. Frankfurt: Suhrkamp.

MACHADO, L. N. *Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão*. Dissertação de Mestrado. São

Paulo [s.n.], 2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia: a crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze*. In: Revista Sképsis, Ano VII, nº 10, 2014, pp. 40-75.

MACHEREY, P. (2011). *Hegel or Espinosa*. Tradução: Susan M. Ruddick. Minneapolis/London: University of Minneapolis Press.

MELAMED, Y. (2012). "Omnis determinatio est negatio": *determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*. In: Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press.

SAFATLE, V. (2015). *Temporality, ontology, dialectics: Hegel against a formal concept of time*. II International Congress Hegel in Dialogue: Hegel and McDowell, Universidade Federal de Ouro Preto, May 2015 [Online]. Disponível em: <[https://www.academia.edu/12423896/Temporality\\_ontology\\_dialectics\\_Hegel\\_against\\_a\\_formal\\_concept\\_of\\_time](https://www.academia.edu/12423896/Temporality_ontology_dialectics_Hegel_against_a_formal_concept_of_time)> . Acessado em 16 de Julho de 2015.

SCHULZE, G. E. (2000). *Aenesidemus*. 2ª Edição. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

\_\_\_\_\_. (1968). *Kritik der theoretischen Philosophie*. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, Aetas Kantiana. Brussels: Culture et Civilisation.

SEXTO EMPÍRICO (2007). 6ª Edição *Outlines of Scepticism*. Edição por: Julia Annas e Jonathan Barnes. 6ª Edição. Cambridge: Cambridge University Press.

Enviado em 03/08/2015. Aceito em 05/11/2015.



## CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NOÇÃO DE AFETO EM ESPINOSA

Paula Bettani M. de Jesus

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

paulabettani@yahoo.com.br

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas considerações acerca de uma das noções chave da ética espinosana, a saber, a noção de afeto. Com essas considerações destacamos dois momentos: no primeiro, apontamos que, ao fazer uso da noção de afeto Espinosa pode pensar a afetividade humana de maneira distinta daquela pela qual foi pensada pela tradição, isso é, pode pensa-la não apenas do ponto de vista da paixão senão também da ação, o que implica, em outras palavras que, ser afetivo não corresponde necessariamente a ser passivo. No outro momento discorreremos acerca das duas definições de afeto presentes na *Ética*, procurando esclarecer uma e outra, e mostrar o porquê de Espinosa apresentar duas definições distintas para uma mesma coisa.

**PALAVRAS CHAVE:** Afetos; ação; paixão; afecção; Espinosa.

Desde o período clássico, tratar da vida afetiva do homem sempre implicou tratar de suas paixões, de maneira que ser afetivo e ser passivo era uma só e mesma coisa. A partir do estoicismo e com o cristianismo, a afetividade humana passa a ser concebida como viciosa, perturbada e, neste sentido oposta a uma vida virtuosa e racional. Com os modernos essa visão começa a mudar, mas é, sobretudo Espinosa que introduz uma reviravolta nessa maneira de pensar. Tal reviravolta começa, mormente pela subversão de dois conceitos fundamentais, a saber, ação e paixão.

Embora afirmemos que Espinosa elabora uma ciência das paixões, notamos que, ao discorrer sobre a vida afetiva, o termo que mais utiliza não é paixão e sim afeto. De acordo com Macherey, essa noção aparece na *Ética* cerca de 170 vezes, e isso tem um motivo bastante preciso. A partir desse conceito é possível a Espinosa pensar a vida afetiva de maneira mais abrangente, isto é, que não seja apenas em termos de paixão.<sup>1</sup> Isso quer dizer que a noção de afeto comporta em si tanto a noção de ação quanto a de paixão, de maneira que, assim como pode-

1 Justifica-se, dessa maneira, o título dessa parte da *Ética*: “*De origine et natura affectuum*”. A esse respeito, no entanto, Chantal Jaquet afirma que não é uma novidade do pensamento de Espinosa o fato de pensar a afetividade do ponto de vista da ação, isso porque, conforme afirma a comentadora, tal ideia já havia sido defendida por Descartes. Percebemos o aspecto ativo da vida afetiva em Descartes no momento em que ele propõe uma distinção entre as paixões causadas na alma pelo corpo, e as paixões que são causadas pela própria alma, as quais são denominadas como “emoções interiores da alma”. As emoções causadas pelo corpo são estritamente passivas, pois atuam na alma como algo vindo de fora. As emoções interiores, por sua vez, têm um duplo aspecto, pois a alma se coloca tanto como agente quanto como paciente dessa emoção. (Cf. DESCARTES, 2005, art. 19 e 147 e JAQUET, 2011, p. 43-64)

mos tratar de afetos passivos, podemos também tratar de afetos ativos.<sup>2</sup> Com isso, na contramão da tradição, Espinosa mostra que o fato de sermos seres afetivos não faz com que sejamos necessariamente passivos, o vínculo necessário entre afeto e paixão parece estar desfeito, e isso opera no interior de toda a Ética.

A primeira consequência desse pensamento e uma das mais significativas é que ação e paixão não são entendidos como termos reversíveis e recíprocos, o que quer dizer que a ação não diz respeito ao termo de onde parte uma operação, nem tampouco a paixão ao termo que recebe ou sofre essa ação. Ou, o que seria dizer o mesmo, uma coisa não se diz ativa por oposição a outra passiva e vice-versa. Estamos diante de uma nova maneira de pensar, haja vista que mesmo entre os contemporâneos de Espinosa ainda prevalece a concepção tradicional. O que justifica a afirmação de Descartes segundo a qual “a ação e a paixão são uma só e mesma coisa, que tem esses dois nomes em razão dos diversos sujeitos aos quais se pode reporta-la” (DESCARTES, 2005, art. 1, p. 28) ou, como sintetiza o título do artigo 28 do *Tratado das paixões*: “que o que é paixão com relação a um sujeito é sempre ação de qualquer outro ponto de vista”, o que nos permite entender porque Descartes define a paixão da alma como efeito da ação do corpo sobre ela.<sup>3</sup> Tal concepção não é

2 Embora praticamente toda a parte III, bem como a parte IV da Ética se atenham ao tema dos afetos passivos e da força que eles têm, sabemos que há afetos ativos e que eles são de extrema importância para o processo de liberdade do homem. Este é o tema das duas últimas proposições da parte III e é o campo em que se situa as abordagens da parte V intitulada *de Libertate*.

3 No artigo 2 d’*As paixões da alma*, Descartes afirma que “não observamos que exista algum sujeito que haja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que conseqüentemente devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação” (DESCARTES, 2005, art. 2, p. 28).

muito diferente na filosofia de Hobbes. Embora o filósofo inglês não pense a partir da relação corpo/alma, mas sim na relação de corpos em movimento, notamos que, seguindo a linha de pensamento cartesiana, o filósofo inglês defende que a ação de um corpo corresponde necessariamente a paixão em um outro que lhe é contíguo. Assim, no *De corpore* diz que:

Se diz que um corpo age sobre outro, se neste gera ou destrói algum acidente. E se diz que padece de outro corpo, se por este se gera ou destrói algum acidente, desta forma o corpo que empurrando outro produz nele um movimento se chama *agente*, e aquele no qual, sendo empurrado, se gera movimento, *paciente*. Como o fogo que esquentava a mão se chama agente e a mão esquentada *paciente*. (HOBBS, 2000, p. III. Grifos do autor. Tradução livre).

Essa maneira de Espinosa pensar a relação entre mente e corpo e, por conseguinte a afetividade humana, entre outras coisas implica que: 1) tomando por fundamento EII, P11 e EII, P13<sup>4</sup>, há uma relação de reciprocidade e expressão entre mente e corpo, ou seja, ambos são ativos ou passivos simultaneamente, isto é, o que é ação no corpo é ação na mente, e da mesma maneira, o que é paixão no corpo é também uma paixão na mente e vice-versa. E 2) a diferença entre ação e paixão é uma diferença intrínseca e não extrínseca, ou seja, é uma diferença de causalidade, como bem podemos acompanhar nas definições iniciais de EIII. Com isso Espinosa redefine a maneira pela qual uma coisa é dita ativa

4 Ambas as proposições afirmam respectivamente que a mente é ideia do corpo e o corpo objeto da mente, o que justifica o fato de que o que acontece em um, também acontece no outro: “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” e, por conseguinte “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (ESPINOSA, 2008, EII, P11 e EII, P13, p. 95-97).

ou passiva e, a partir de então delinea a noção de afeto a qual acompanhamos no que se segue:

1- Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

2- Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial (*ou seja, causa inadequada, como sabemos pela definição 1*).

3- Por afeto compreendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.

*Explicação.* Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; caso contrário, uma paixão. (ESPINOSA, 2008, EIII, Def. 2, p. 163. Grifos nossos)

A partir de tais definições notamos que Espinosa não apresenta ação e paixão como polos opostos, no sentido de que a ação de uma coisa corresponde necessariamente a paixão de uma outra, e também o oposto. Ao contrário disso, ele demonstra que a diferença entre ser ativo e ser passivo está no fato de a coisa (neste caso o homem) ser ou não causa adequada do que se passa nela. Essas definições remetem a duas noções apresentadas em EII e antecipam o conceito de *conatus*, que somente aparecerá a partir da proposição seis da terceira parte da *Ética*.

Com efeito, na definição 3 da parte II, Espinosa diz que: “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”, e na definição 4, por sua vez afirma: “por ideia verdadeira compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira”. Nessa mesma parte da *Ética*, a proposição 29 diferencia as noções de “estar externamente determinado” e “estar internamente disposto”, de maneira a defender que somos causa inadequada quando estamos externamente determinados, isto é, quando somos apenas causa parcial do que se passa em nós. Quando estamos submetidos à potência das causas externas e ao encontro fortuito dos corpos<sup>5</sup> a mente só produz ideias inadequadas, do que se segue que somos passivos (por EIII, P1 e EIII, P3). Por outro lado, somos causa adequada do que se passa em nós ou fora de nós quando é nossa própria potência que nos determina a agir – somos internamente dispostos –, isto é, sem constrangimentos externos. Ao realizar sua potência a mente produz ideias adequadas, do que se segue que somos ativos (também por EIII, P1 e EIII, P3).

Antes de apontar qual é a referência ao *conatus* que encontramos nessas definições, apresentamos duas outras considerações. Em primeiro lugar as noções de causa adequada e inadequada parecem ter, em certa medida, fundamentação na definição 7 de EI, tal definição afirma que “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou

5 No decorrer do *de Servitute*, várias proposições retomam essa ideia de que a paixão advém do fato de não sermos causa adequada daquilo que se passa em nós, ou na medida em que somos determinados por potências externas. Assim são, por exemplo, as proposições 2, 5, 23 e 33, todas elas remetem as definições iniciais de EIII.

melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (ESPINOSA, 2008, EI, Def.7, p.13). Isto significa que, no caso de sermos causa adequada, somos livres porque agimos conforme as leis de nossa natureza, isto é, seguimos nossa potência. No caso de sermos causa inadequada, somos constrangidos pelas forças externas que determinam a maneira pela qual agimos.

Nossa segunda consideração diz respeito a uma diferença sutil na maneira pela qual Espinosa apresenta o agir e o padecer na definição 2 da Ética III, e ela está precisamente na expressão “em nós ou fora de nós”. Espinosa inicia a referida definição afirmando que “agimos quando, *em nós ou fora de nós* acontece algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue *em nós ou fora de nós* etc.”. Na sequência, ao definir a paixão, diz que “padecemos quando *em nós* sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão causa parcial”. Voltamos nossa atenção precisamente para a ausência da expressão “fora de nós” na definição de paixão. Por que, tal como na primeira definição (de ação), Espinosa não afirma que padecemos quando *em nós ou fora de nós* se segue algo de que não somos senão causa parcial? A hipótese que levantamos para responder a esse questionamento é a de que a ideia de que há algo fora de nós do qual somos causa pressupõe, em alguma medida, ação da nossa parte. No entanto, se estamos determinados pelo exterior, somos passivos e nossa potência fica limitada e impossibilitada de expandir-se para fora e determinar algo.

A noção de *conatus*, a qual dissemos ser antecipada pelas definições anteriormente apresentadas, é deduzida justamente da noção de “potência de agir”. Isso porque, conforme sabemos por EIII, P7 ambas as noções são equivalentes: Espinosa diz “*potentia sive conatus*”, ou seja, são, neste sentido, a mesma coisa expressa por meio de nomes distintos. Mas

qual é essa coisa? O esforço de agir a fim de perseverar na existência. Compreenderemos melhor essa questão pelo que se segue. Estabelecido o que entende por ação e paixão, Espinosa pode, por fim, apresentar o que é o afeto: “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e *ao mesmo tempo (et simul)*, as ideias dessas afecções”. Aumento ou diminuição de potência não é, senão, aumento ou diminuição do *conatus*, isto é, da capacidade de ser e agir. O uso do conectivo *et simul*, nessa definição, como mostra Macherey (1995, p. 40), indica a coincidência de uma afecção do corpo e a ideia dessa afecção produzida simultaneamente na mente. O que, em outras palavras significa que um afeto sempre corresponde a uma afecção, isto é, um e outro exprimem o mesmo acontecimento.<sup>6</sup> Porque a mente é ideia do corpo,<sup>7</sup> o que acontece nele como afecção ela o experimenta como um afeto, ou seja, como uma ideia da afecção.<sup>8</sup>

Por fim, para reafirmar que a diferença entre ação e paixão é apenas uma diferença de causalidade, a última parte da definição 3 de

6 Essa ideia, de certa maneira foi antecipada em EII P12, na qual Espinosa mostra que “tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”, dessa maneira o que acontece no corpo como afecção é percebido pela mente como um afeto (ESPINOSA, 2008, EII, P12, p. 95).

7 As 13 primeiras proposições do *de Mente* esclarecem essa questão, mas, de maneira mais precisa, as proposições 7, 9, 11, 12 e 13.

8 Segundo Macherey: “entre l’affection du corps et l’idée de cette affection dans l’âme s’établit un rapport, non de détermination, mais d’expression: en vertu du principe de détermination causale qui, identiquement, traverse tous les genres d’être, l’une et l’autre expriment un seul et même contenu, quoique de deux manières complètement différentes, l’une dans le langage propre au corps et l’autre dans le langage propre à l’âme” (MACHEREY, 1995, p.41).

EIII diz que quando somos causa adequada das afecções do nosso corpo temos afetos ativos e, em contrapartida, quando somos causa inadequada temos afetos passivos, isto é, paixões. Há outras questões envolvidas nessas definições, as quais, no entanto, analisaremos mais adiante. Por hora, para cumprir o propósito de mostrar o que Espinosa entende por ação e paixão, julgamos ser o suficiente.

As três primeiras proposições que se seguem a definição de afeto debruçam-se basicamente sobre a explicação de como a mente pode ser dita ativa ou passiva. No entanto, destaquemos a proposição 2: ela afirma que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso” (ESPINOSA, 2008, EIII, P2, p. 167). A partir dessa proposição é possível afirmar que Espinosa se posiciona criticamente, sobretudo em relação a Descartes, para quem tanto a mente pode determinar os movimentos do corpo quanto o corpo pode determinar os pensamentos da mente, ainda que indiretamente. Fundamentado em EII, P6, que diz que “os modos de qualquer atributo têm Deus por causa enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos e não enquanto considerado sob algum outro atributo” e que, “cada atributo é concebido por si mesmo independente de qualquer outro” (ESPINOSA, 2008, EII, P6, p. 85). Espinosa demonstra que mente e corpo operam por regimes distintos: a mente pelo regime mental e, o corpo pelo regime corporal, de maneira que não há relação de causalidade entre um e outro. O que implica, por conseguinte que, a atividade de um não envolve a passividade do outro, ao contrário disso, com auxílio de EII, P7 e EII, P12, pode-se defender que são ativos ou passivos na mesma proporção e simultaneamente. Ambas as proposições mostram que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas – porque pensamento e extensão são uma

só e mesma coisa compreendida sob atributos distintos –, e que a mente é ideia do corpo, e assim tudo que se passa nele é percebido por ela.

Muito se tem dito sobre a mente, sobre sua força, sobre a capacidade que ela tem de determinar os movimentos e ações do corpo, mas e o corpo? O que pode o corpo desconsiderada a determinação da mente sobre ele?<sup>9</sup> Espinosa levanta essas questões e diz que ninguém determinou “o que pode o corpo, isto é a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza corporal, isto é, sem determinação da mente – pode e o que não pode fazer” (ESPINOSA, 2008, EIII, P2, Esc. p. 167). Tenderíamos a dizer que, embora faça essa afirmação de que “ninguém ensinou etc.”, Hobbes propunha algo semelhante em sua filosofia, por exemplo, ao criticar Descartes e a possibilidade de que algo imaterial determine à ação. No entanto, talvez para Hobbes seja mais simples estabelecer semelhante crítica, pois para ele só há corpos. Espinosa, por seu turno, pensa na relação mente/corpo. Enfim, encontramos a resposta para as questões levantadas recorrendo ao postulado I de EIII.

Esse postulado acresce à potência de agir, apresentada na definição de afeto, a potência de ser afetado, de maneira que à questão, “o que pode o corpo?” respondemos: “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (ESPINOSA, 2008, EIII, Post. I, p. 163). O poder do corpo está,

9 Espinosa utiliza três expressões ao se referir a maneira pela qual corriqueiramente se tratou a relação mente/corpo e, sobretudo da ação da mente sobre ele. Assim diz que os homens têm concebido o corpo como “determinado pela mente” sob o “comando da mente” e que, o que se passa nele depende da “vontade da mente”. (Cf. ESPINOSA, 2008, EIII, P2, p. 167).

portanto em sua disposição de ser afetado, poder que é tanto maior quanto maior é essa disposição e a complexidade do corpo. No caso do corpo humano, sabemos por EII, P13, Post. I que ele “compõe-se de muitos indivíduos (de naturezas diferentes), cada um dos quais é também altamente composto” (ESPINOSA, 2008, EII, Post. I, p. 105), o que significa que a possibilidade de ser afetado de distintas maneiras, através das quais sua potência pode ser aumentada ou diminuída, é tanto maior. Embora a noção de ser afetado implique, em certa medida, sofrer e padecer, a potência de ser afetado, por si só, não constitui um entrave à potência de agir, pelo contrário, permite sua efetivação. A maior disposição do corpo para ser afetado implica uma maior abertura para as relações com o exterior, por conseguinte, implica um número maior de afecções e de afetos – já que tudo que acontece no corpo é percebido pela mente. Sem essas relações o corpo, sua potência de existir e agir tornam-se limitados, o que significa que tanto maior é sua passividade, “sans cette réceptivité, sans cette disponibilité aux autres êtres, sans cette ouverture aux apports de la réalité extérieure, la puissance d’agir serait vouée à demeurer une potentialité inaccomplie” (MACHEREY, 1995, p. 46).

Nesse sentido podemos dizer que ao tratar da potência de ser afetado de inúmeras maneiras, Espinosa trata, na mesma medida, da aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo – *plural simul* – de afecções, isto é, para a sua capacidade de ser relacionar de diversas maneiras com o que lhe é exterior. Uma vez que a mente é ideia do corpo, quanto maior sua aptidão para o múltiplo simultâneo de afecções, tanto maior a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo de afetos e ideias, isto é, tanto maior é sua capacidade de perceber e de conhecer as coisas ou, nas palavras de EII, P29, Esc., de compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. De acordo com o que é estabelecido na Ética,

no decorrer de uma série de proposições (EII, P13 Esc.; EII, P14; EII, P29, Esc.; EIV, P38; EV, P8; EV, P39, Esc.), estar apto para o múltiplo simultâneo, isto é, para ser afetado e na mesma medida afetar de inúmeras maneiras, não define o homem como ser passivo e submetido às forças externas. Como esclarece Sévérac, o que ocorre é o contrário, o corpo é tanto mais ativo quanto mais pode ser afetado distintamente,<sup>10</sup> pois na medida em que ele “se deixa afetar” seu campo de conhecimento e, portanto de ação e reação se expande, e com isso a possibilidade de padecer é menor. A aptidão para o múltiplo simultâneo é, assim uma outra maneira de responder à questão a respeito do que pode o corpo, ela caracteriza seu poder interior e sua disposição para agir exteriormente afetando os outros corpos de múltiplas maneiras, conforme Espinosa:

Quem tem um corpo apto a fazer muitas coisas, é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários a sua natureza (EV, P39, Dem., p. 405). A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado (EII, P14, p. 107). É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de

10 Neste sentido Sévérac afirma que: “Um corpo ativo não é, pois, um corpo que consegue tornar-se insensível ao mundo, que chegaria a furtar-se ao determinismo das causas exteriores. A atividade não nasce de um processo de ‘desafecção’ ou ‘insensibilização’. Decerto trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é aquele cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil. Com efeito, ser afetado, não significa em si, padecer. Muito pelo contrário, quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas” (SÉVÉRAC, 2009, p. 23-24).

afetar outros corpos de muitas maneiras. Quanto mais o corpo de torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber (EIV, P38, p. 311).

Podemos, portanto, dizer que a potência do homem – o que envolve tanto a potência de agir do corpo, quanto a potência de pensar da mente –, é tanto maior, quanto maior sua aptidão para o múltiplo simultâneo, ou dito de outra maneira, tanto mais age e menos padece, quanto maior for sua capacidade para afetar e ser afetado de inúmeras maneiras. Concepção que, para os moldes tradicionais de se pensar as noções de ação e paixão é no mínimo inovadora.

#### DA DIFERENÇA ENTRE *AFFECTUS* E *AFFECTIO*

Dada a definição de afeto, várias ideias importantes se seguem. O que primeiro destacamos é a presença dos termos *affectus* (afeto) e *affectio* (afecção). Acompanhando Espinosa, notamos que eles têm significados distintos, de maneira que precisamos ficar atentos a isso a fim de evitar equívocos no entendimento e interpretação do pensamento espinosano. Ambos os termos aparecem na definição 3 de EIII como equivalentes, “*per affectum intelligo corporis affectiones*”, mas logo após estabelecer essa equivalência Espinosa apresenta o elemento que permite distinguir uma noção da outra, esse elemento é a variação da potência de agir, isto é, variação do *conatus*. Na tentativa de análise dessa definição e daquilo que nela está envolvido começamos expondo o que Espinosa entende por afecção.

Em EI, Def.5, temos a primeira ocorrência do termo afecção. Ao definir o que é um modo Espinosa diz: “por modo compreendo as

afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (ESPINOSA, 2008, EI, Def. 5, p. 13). A partir desse momento notamos, por suas ocorrências, que há duas maneiras pelas quais as afecções podem ser entendidas. No primeiro caso, elas podem ser tomadas como os modos da substância, como foi indicado pela definição 5, e nesse sentido até mesmo a mente é uma afecção, uma vez que não é senão um modo de um dos atributos de Deus, a saber, do pensamento. Para confirmar esse pensamento recorremos a EI, P25, Def. e EI, P30, Dem., nas quais lemos respectivamente: “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos...” (ESPINOSA, 2008, EI, P25, Cor., p. 49) e “na natureza não há senão uma única substância [...] e não há outras afecções, senão aquelas que existem em Deus” (ESPINOSA, 2008, EI, P30, Dem., p. 53-54) etc.

Em sua outra acepção, as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, isto é, como o efeito da ação de um modo sobre outro ou, dito em outras palavras, como aquilo que resulta da interação entre os modos; nessa medida as afecções são imagens, marcas corporais. Para confirmar essa interpretação, podemos tomar como referência algumas passagens da *Ética* tais como: “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores [...]” (ESPINOSA, 2008, EII, P17, Esc., p. 111), “as imagens das coisas são afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como presentes a nós, isto é cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior” (ESPINOSA, 2008, EIII, P27, Dem., p. 195) etc. Nesse segundo sentido as afecções são entendidas como algo estritamente corporal e, a partir de agora, é nessa perspectiva que as entenderemos em nosso texto.

Se o termo “afecção” aparece na *Ética* logo em suas primeiras

linhas, com o “afeto” é um pouco diferente, aparece bem depois. Se não estivermos enganados, somente na proposição 17 da parte II e, posteriormente com mais frequência, só a partir do prefácio da parte III. Quando nos propomos tratar da concepção de afeto apresentada por Espinosa, a definição mais conhecida é, sem sombras de dúvida, a definição 3 apresentada no início da parte III, mas prosseguindo com a leitura dessa parte, percebemos claramente que ela não é a única definição. Espinosa apresenta ainda uma outra, a qual denomina “definição geral dos afetos”, esta por sua vez se encontra no fim do *de Affectibus*. A maneira pela qual as duas definições são apresentadas e, a possível contrariedade que parece haver entre elas é motivo de várias discussões, de maneira que, tendo a pouco apresentado a definição 3, apresentaremos agora a definição geral, para que, comparando uma com a outra, possamos entendê-las, mostrando em que se distinguem e o porquê das discussões em torno delas. Espinosa afirma:

O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra (ESPINOSA, 2008, EIII, Def. geral dos afetos, p. 257).

Comparando uma definição com a outra estabelecemos algumas diferenças claras entre elas, tais como: 1) a primeira definição apresenta tanto o aspecto corporal quanto mental, “por afeto compreendo as afecções [...]”, enquanto na definição geral o único aspecto referido é o mental “o afeto que se diz paixão do ânimo”; 2) na explicação que se segue à definição 3, Espinosa faz referência tanto aos afetos de ação quanto de paixão, “quando podemos ser a causa adequada [...] por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”, ao

passo que na definição geral faz referência apenas ao afeto que se diz paixão. Temos, por fim, o terceiro ponto, que diferentemente dos dois anteriores não se mostra tanto como uma distinção entre as duas definições, mas como uma complementação, e nesse sentido a definição geral é que complementaria a definição 3. De fato, a definição geral contempla em si os três afetos primários, enquanto que, pela redação da definição 3 notamos, com a noção de aumento ou diminuição de potência, a presença de apenas dois deles, a alegria e a tristeza, a natureza do desejo, primeiro de todos os afetos primários tendo sido excluída de tal definição. Espinosa faz referência a essa questão. Na explicação da definição geral ele diz: “[...] acrescentei, enfim, *pela qual, se presente, a mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra*, a fim de exprimir também, além da natureza da alegria e da tristeza, que é explicada na primeira parte da definição, a natureza do desejo” (ESPINOSA, 2008, EIII, Def. geral dos afetos, Explicação, p. 259. Grifos do autor). Diante dessas questões podemos perguntar: por que Espinosa apresenta definições tão distintas para uma mesma coisa? Por que o nome “definição geral” se dela exclui tanto a ação, quanto o corpo? Será que a proposta inicial de Espinosa, de tratar dos afetos tanto do ponto de vista da ação quando da paixão foi por água a baixo?

Para respondermos essas questões recorreremos a duas passagens da Ética, primeiro EIII, P56, Esc., e, depois, ao fim de EIII, Def. dos afetos 48. Essas passagens nos permitem mostrar que uma definição não está em desacordo com a outra, e que Espinosa não contradisse sua proposta inicial. Nelas, ele declara:

Não posso, de resto, explicar aqui as outras espécies de afetos e, ainda que pudesse, não seria necessário. De fato, para *o que nos propomos*, que é *determinar a força dos afetos e a potência da mente*

*sobre eles*, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta-nos, afirmo, compreender as propriedades comuns dos afetos e da mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos [...] (ESPINOSA, 2008, EIII, P56, Esc., p. 231. Grifo nosso).

E na definição 48 dos afetos diz: “[...] se, agora, quisermos tomar em consideração esses três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, *podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente*, tal como se segue”. (ESPINOSA, 2008, EIII, Def., dos afetos 48, p. 257. Grifos nossos). Logo após essa definição, Espinosa expõe a definição geral dos afetos.

Apresentadas essas duas passagens concluímos que parece não haver motivo para tantos questionamentos em torno das duas definições de afeto (a definição 3 e a geral). A definição geral é introduzida num momento em que Espinosa apresenta uma proposta clara e objetiva: tratar apenas dos afetos da mente, ou enquanto relacionados a ela e, mais especificamente, como vimos pelo escólio da P56, dos afetos que são paixões, pois a mente não se esforçaria por regular e refrear afetos que exprimem sua ação e que aumentam sua potência. Reafirmamos com isso que o objetivo de Espinosa nesse momento é a formulação de uma definição que diga respeito apenas aos afetos passivos da mente, o que implica que não há nenhuma contradição ou estranheza no fato de apresentar duas definições. Podemos ainda dizer que, com a definição geral, Espinosa apenas dá ênfase àquilo que será objeto da próxima parte da Ética, pois, como sabemos, o *de Servitute* aborda detalhadamente as questões referentes os afetos passivos e a força que eles têm, mostrando com isso as causas da servidão. Neste sentido, parece não ser estranho entender o que caracteriza os afetos passivos antes de passar a sua investigação propriamente dita.

A respeito dessas confusões em torno das duas definições de afeto, seguimos o que diz Chantal Jaquet. Segundo a comentadora, tais confusões se devem ao uso do termo *generalis*. De acordo com Jaquet, a maneira como esse termo é empregado na definição geral dá margens para que seja interpretado como sinônimo de “universal”, o que, no entanto não deve ser feito justamente para evitar tais desentendimentos interpretativos. A definição geral não é uma definição universal, devemos entender *generalis* por referência a noção de genérico ou gênero. Como escreve Jaquet:

Nessas condições, a definição é chamada de geral porque é genérica; ela remete a um gênero de afetos – a saber, as paixões ou ideias confusas pelas quais a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes. Ela não exclui a existência de outro gênero de afetos, as ações [...]. O adjetivo “*generalis*” deve, portanto, ser entendido por referência ao gênero. (JAQUET, 2011, p. 114).

Outro ponto destacado pela comentadora francesa é o caráter pedagógico e propedêutico tanto da definição geral quanto da definição 3. Segundo ela, as duas definições, de maneira conjunta, apresentam os principais elementos que preparam, introduzem e permitem o desenvolvimento dos temas das partes posteriores da Ética. Dessa maneira, elas preparam o terreno para que possamos na parte IV determinar as causas da servidão humana e, na parte V, a liberdade e a potência do entendimento para refrear a força dos afetos que são paixão.

Ainda que tenhamos apresentado essa polêmica em torno das duas definições, o fizemos apenas sumariamente, uma vez que se trata de uma discussão importante. No entanto, nos ateremos à primeira definição, isto é, a definição 3. Quando Espinosa afirma: “*per affectum intelligo*

*corporis affectiones*” e, em seguida introduz, “*et simul harum affectionum ideas*”, apresenta em uma mesma definição, tanto a dimensão física quanto o aspecto mental do afeto; física porque usa o termo afecção, e mental quando se refere às ideias das afecções. O que nos permite dizer, reservadas as devidas diferenças que, assim como em Descartes, as paixões têm caráter psicofisiológico, assim também o afeto em Espinosa. Não é apenas isso, no entanto, que se segue de tal definição. Quando Espinosa utiliza “*et simul*” entre um enunciado e outro, está reafirmando sua posição de pensamento segundo a qual corpo e mente são ativos ou passivos na mesma proporção e simultaneamente. E neste sentido pensa o oposto de Descartes, pois para este pensador, a paixão é entendida do ponto de vista psicofisiológico porque é fruto da união substancial e, efeito da ação do corpo sobre a alma.

Para Espinosa, em contrapartida, o afeto tem caráter psicofisiológico porque a mente é ideia do corpo.<sup>11</sup> O que implica que o que acontece em um, também acontece no outro, ou seja, se uma afecção aumenta a potência de agir do corpo, a ideia dessa afecção aumenta a potência de pensar da mente e, da mesma maneira, o que diminui a potência de um, diminui, por conseguinte a potência do outro.<sup>12</sup> Disso concluímos que, o que permite distinguir o afeto de uma afecção, estabelecendo o que é um e outro, é a variação de potência. Antes de desenvolvermos essa questão, faremos uma pequena digressão em nosso texto, retornaremos à parte II da *Ética* a fim de apresentar alguns pressupostos da pequena física, isto porque é nela que um dos principais conceitos da

11 Pelas proposições 11, 12 e 13 da parte III da *Ética*.

12 “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar da nossa mente” (ESPINOSA, 2008, EIII, P11, p. 177).

teoria afetiva espinosana tem sua primeira formulação.

O que denominamos como “a pequena física” se encontra exposto logo após a proposição 13 da parte II da *Ética*, numa sequência de axiomas, lemas e postulados que têm como um dos principais propósitos, expor “la nature des corps en général, et celle du corps humain en particulier, expliquées à partir des déterminations propres de l’étendue” (MACHEREY, 1997, p. 412), isto é, a partir das leis de movimento e repouso, as quais todos os modos da extensão estão submetidos.<sup>13</sup> Embora os corpos, de maneira geral, estejam submetidos às mesmas leis, Espinosa propõe uma divisão da pequena física em três partes e, em cada uma delas, mostra como as leis de movimento e repouso se aplicam aos diferentes tipos de corpos. Dessa maneira, a primeira parte explica como essas leis se aplicam aos corpos simples, a segunda aos corpos compostos e, a terceira, ao corpo humano de maneira específica. Apresentaremos os aspectos que mais nos interessam nessa discussão.

Do segundo axioma que diz que: “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente” (ESPINOSA, 2008, EII, P13, AX.2, p. 99), extraímos algumas considerações. Um dos primeiros aspectos a serem destacados é que, a partir dessa afirmação, Espinosa se distancia da tradicional concepção aristotélica de movimento. A distância tomada por Espinosa se deve basicamente a ideia segundo a qual os corpos não se diferem uns aos outros devido à diferença de substância. O que significa dizer, por exemplo, que não é a cavalidade do cavalo que o distingue do homem.<sup>14</sup> Os corpos não são substâncias, são modos finitos da subs-

13 O axioma 1 da pequena física enuncia que: “todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso” (ESPINOSA, 2008, EII, P13 AX.1, p.99).

14 Nas proposições 1 e 2 da parte II Espinosa afirma que pensamento e extensão são

tância infinita, e neste sentido não se diferem em função dela, mas, diz Espinosa, da proporção de movimento e repouso que constitui cada um.

O segundo ponto a ser destacado diz respeito ao princípio de inércia, o qual Espinosa expõe no que se segue ao lema 3. Por tal princípio se concebe que: “um corpo em movimento continuará a se mover até que seja determinado ao repouso por um outro corpo; e que igualmente, um corpo em repouso continuará em repouso até que seja determinado ao movimento por um outro” (ESPINOSA, 2008, EII, PI3, Lem.3, Cor., p. 101). Ao pensar o movimento a partir do princípio de inércia, Espinosa, como Descartes e Hobbes, mostra que o movimento é um estado do corpo e não um processo teleológico à maneira de Aristóteles. O princípio de inércia tem como pressuposto que um corpo se conserva sempre no mesmo estado, caso nenhum outro aja sobre ele modificando-o, o que quer dizer que “aucun corps n’ayant en lui-même la capacité de transformer le mouvement en repos ou le repos en mouvement, ni de modifier la vitesse du mouvement dont il est animé” (MACHEREY, 1997, p. 136-137), admite-se, portanto, a partir disso, que um corpo em movimento ou em repouso foi determinado a um desses estados por outro corpo, em movimento ou em repouso, que foi determinado por outro corpo, que foi determinado por outro e assim *ad infinitum*.

Mesmo que os três filósofos tenham o princípio de inércia como fundamento comum para pensar o movimento, notamos que os desdobramentos de tal princípio apresentam diferenças de um para o outro.

atributos e Deus e, por isso, podemos dizer que Deus é uma coisa pensante e uma coisa extensa. Na proposição 7 também da parte II ele dá sequência a essa ideia dizendo que “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (ESPINOSA, 2008, EII, P7 Esc., p. 87).

Assim, por exemplo, ao dizer o que é que determina o movimento ou repouso de um corpo, Espinosa pensa o oposto de Hobbes. Para o pensador inglês, quer o corpo esteja em movimento, quer em repouso, ele deve ter sido determinado a um desses estados por outro corpo necessariamente em movimento, pois o repouso não é causa de mudança alguma. Espinosa, em contrapartida, ao apresentar as causas que determinam a mudança de estado de um corpo, afirma que “cada corpo deve ter sido necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é por um outro corpo”, afirmação que estaria totalmente de acordo com Hobbes, não fosse o fato de, logo na sequência, afirmar que os corpos devem ser determinados ao movimento ou ao repouso por outro corpo “o qual também está *ou* em movimento *ou* em repouso” (ESPINOSA, 2008, EII, PI3, Lem.3, Dem., p. 99. Grifos nossos). Dessa afirmação destacamos o uso que Espinosa faz da conjunção *vel* “ou”, pois é justamente por ela que assinalamos a diferença para com Hobbes. Assim, contrariamente a proposta hobbesiana, o movimento não é pensado como a única causa de mudança.

Como mostra Macherey, a física de Espinosa é estabelecida a partir da combinação de movimento e repouso, o que significa dizer que nenhum corpo se move porque tem apenas movimento, ou repousa porque tem apenas repouso. Todos os corpos, simples ou compostos têm tanto um, quanto o outro, porém em proporções distintas, de maneira que o que determina a mudança de estado de um corpo é a relação da sua proporção de movimento e repouso com a proporção de movimento e repouso de outro corpo. Pensar essa combinação de movimento e repouso é o que permite explicar tanto a natureza dos corpos quanto a maneira pelo qual o movimento de um corpo se transmite ao outro.

Para concluirmos as discussões referentes aos corpos simples, Es-

pinosa apresenta um ponto de extrema importância, pois nele temos a primeira referência à maneira pela qual um corpo afeta e é afetado. Assim mostra no axioma I, após o lema 3 da pequena física que:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo. (ESPINOSA, 2008, EII, P13, AX. I, p. 101).

Nesse momento Espinosa não trata de nenhum corpo específico, ele estabelece a relação entre afetar/ser afetado, mover/ser movido, como algo que diz respeito aos corpos de maneira geral. Somente a partir da exposição dos corpos compostos e dos postulados apresentados no fim da pequena física, unidos a esse axioma, é que teremos a base completa para explicar como essas relações (afetar/ser afetado, mover/ser movido) se dão em um corpo específico: o corpo humano. Por ora, o que podemos dizer é que tal axioma vem reforçar o que já havia sido apresentado anteriormente no lema 3, isto é, que a mudança de estado de um corpo nunca é uma mudança da qual ele é causa total, pelo contrário, ela sempre e necessariamente envolve a natureza de outro corpo, o que é retomado em EII, P16, Dem.<sup>15</sup> Além desse aspecto, o axioma acima citado apresenta outro ponto: ele diz respeito à identidade entre as afecções corporais e o movimento e repouso dos corpos. O axioma parece não deixar dúvidas de que afetar/ser afetado e mover/ser movido

15 “Todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (ESPINOSA, 2008, EII, P16, Dem., p. 107).

dizem respeito a um mesmo ato. Pensamento do qual Macherey compartilha quando afirma que “les affections des corps concernent en dernière instance leur état mécanique, c’est-à-dire la proportion de mouvement et de repos dont ils sont animés” (MACHEREY, 1997, p. 138, nota 2). Tanto é assim, que podemos substituir os termos uns pelos outros, sem encontrar qualquer dificuldade de entendimento. Substituindo-os, eis como podemos ler a segunda parte do axioma I de EII, P13: “assim um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o *afetam*, é *afetado* de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são *afetados* de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo”. Mais adiante, em EII, P17, ao tratar a respeito da maneira como um corpo – e nesse momento a referência já é ao corpo humano –, afeta e é afetado por outro, Espinosa parte desse mesmo pressuposto, utilizando, inclusive praticamente as mesmas palavras que havia utilizado na segunda parte do axioma I, para fazer referência a maneira pela qual se diz que o corpo humano move e é movido por outro corpo. A título de esclarecimento comparamos as duas passagens, e com isso finalizamos a parte da exposição que diz respeito às determinações de movimento e repouso nos corpos simples. Como vimos, na segunda metade do axioma I Espinosa afirma:

[...] Um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo. (ESPINOSA, 2008, EII, P13, AX.I, p. 101).

E no escólio da proposição 17 diz:

O corpo humano [...] pode, portanto, ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma

vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. (ESPINOSA, 2008, EIII, P17, Esc., p. 185).

Os corpos compostos, diferentemente dos simples, não se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão de seus movimentos, mas também por sua forma e composição. O conceito que perpassa toda a abordagem referente aos corpos compostos é o de indivíduo, *individuum*, com a peculiaridade de ser a primeira e única definição de toda a pequena física. Por tal definição entendemos que um indivíduo nada é senão, uma união de corpos – simples ou compostos – que se relacionam entre si compondo um único corpo. Destacamos que, o fato de esses corpos comporem um único indivíduo não implica que eles sejam necessariamente iguais, ao contrário, podem ser indivíduos diversos –como geralmente o são –, diversidade que pode ser tanto de natureza, quanto de grandeza, e mesmo de proporção de movimento e repouso. Sendo assim, o que caracteriza um indivíduo não é precisamente a semelhança ou distinção dos corpos que o compõem, mas a comunicação e interação que há entre eles, e se é dessa maneira, podemos afirmar que “esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (ESPINOSA, 2008, EIII, P13, Def., p.101). Essa noção de indivíduo é pensada primeiramente na física, mas a maneira pela qual esse conceito é definido permite que a partir daí seja aplicado e pensado também em outros domínios como, por exemplo, na política, em que os múltiplos indivíduos unidos formam um só corpo: o corpo político. Nessa perspectiva, mesmo a natureza pode ser entendida como “um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (ESPINOSA, 2008, EII, P13, Esc.2, p. 105).

É importante entender esse conceito, porque é ele que nos permite compreender tanto a noção de aptidão para o múltiplo simultâneo quanto o porquê de o corpo, nesse caso o humano, poder agir e padecer das mais diversas maneiras. Um dos elementos que permite entender essa questão foi apresentado no axioma 1 após o lema 3, do qual seguia que a maneira pelo qual um corpo é afetado envolve tanto sua natureza quanto a do corpo que o afeta. Se a esse fator somarmos o fato de um indivíduo ser um corpo composto de corpos que também podem ser compostos, chegamos à conclusão de que o que torna possível a um corpo afetar e ser afetado de diversas maneiras por outro corpo é sua composição. Quanto maior a composição de um corpo, isto é, quando mais indivíduos compõem esse corpo, tornando-o um corpo complexo, maiores são essas possibilidades. Ante tais fundamentos adentramos, por fim, no que Macherey denomina “*physiologie du corps humain*”.

Os postulados finais da pequena física, apresentam a dinâmica de funcionamento do corpo humano sobre as bases erigidas pela “*cinématique des corps simples et à la physique et à la chimie des corps composés*” (MACHEREY, 1997, p. 154). No início do *de Mente*, Espinosa havia estabelecido como um axioma o fato de que “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras” (ESPINOSA, 2008, EII, AX.4, p. 81), mas mesmo sendo esta uma verdade por si mesma, é somente a partir de agora e de tudo quanto foi dito, que entendemos que esse corpo o qual sentimos é o humano, um indivíduo que pelo postulado 1 “compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente, *fluidos, moles, duros*<sup>16</sup>), cada um dos quais é também altamente composto” (ESPINOSA, 2008, EIII, Post.1, p. 105). Justamente por ser composto pode, nas suas relações com

16 Tal como Espinosa afirma no postulado 2 dessa parte. Grifo nosso.

os demais corpos, afetar e ser afetado das mais diversas maneiras possíveis, o que no entanto, não diz respeito apenas ao homem enquanto todo, mas a cada uma de suas partes consideradas em particular.<sup>17</sup> Se uma coisa ou se outra acontecem – isto é, se ele afeta ou se é afetado –, de maneira tal que haja variação de sua potência, teremos portanto um afeto, que é de alegria se houve aumento da potência e de tristeza se houve diminuição de potência. Esses afetos diferem tanto de homem para homem quanto em um mesmo homem, isso porque a constituição e disposição do seu corpo é tal que impede que ele seja sempre afetado da mesma maneira. Parafraseando o axioma 1 posterior ao lema 3 dizemos que um só e mesmo corpo pode afetar diferentemente vários corpos, bem como vários corpos podem afetar diferentemente um só e mesmo corpo. A constante mudança que há em nosso corpo e nos outros corpos com os quais ele se relaciona, faz com que os afetos não sejam fixos e imutáveis. Dessa maneira o que hoje é bom e útil, causando aumento de potência e alegria, pode muito bem ser motivo de tristeza e diminuição de potência amanhã, é sobre essa questão que Espinosa discorre em EIII, P51.<sup>18</sup> Todo o esforço será sempre por aquelas coisas ou relações que causem alegria e aumento de potência.

Pensar essa relação do corpo humano com os demais corpos é pensa-la tanto do ponto de vista da necessidade, como assinala o postulado 4, como da utilidade como será longamente abordado pelo *de*

17 “Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (ESPINOSA, 2008, EII, Post. 3, p. 105).

18 “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem, pode em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (ESPINOSA, 2008, EIII, P51, p. 221).

*Servitude*.<sup>19</sup> Tanto numa perspectiva quanto na outra, se é que é possível separá-las, notamos que o que está em questão é principalmente a conservação do ser, a permanência na existência. Assim, EII, P13, Post.4 diz que “o corpo humano tem necessidade para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (ESPINOSA, 2008, EII, P13, Post.4, p. 104), e EIV, P18, Esc., servindo de complementação a este postulado, afirma que “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estejam fora de nós” (ESPINOSA, EIV, P18, Esc. p.287). Precisar do exterior implica consequentemente ser afetado por ele na mesma medida em que se tem a capacidade de afetá-lo. Reconhecendo a impossibilidade de que tal não ocorra, deve-se procurar o máximo de relações com aquelas coisas que são úteis e que compõem com o homem, nas palavras de Espinosa, com tudo aquilo que esteja inteiramente de acordo com sua natureza. E não há nada mais de acordo e útil o homem do que o próprio homem.

19 Nesse momento utilizamos o adverbio “longamente” porque, de fato, em um livro de 73 proposições, 41 delas, da proposição 18 a 58, sob diferentes perspectivas de abordagem, são dedicadas a questão da utilidade. Macherey sugere que essa abordagem começa a ser feita na proposição 19, mas se conferirmos o escólio da proposição 18 notaremos que já nele Espinosa trata sobre a questão do útil, sendo que é por ele inclusive que conhecemos a célebre máxima de que nada é mais útil ao homem que o próprio homem.

## CONSIDERATIONS ON THE NOTION OF AFFECT IN SPINOZA

**ABSTRACT:** This article aims to present some thoughts about one of the key Spinoza's ethical notions, namely the notion of affection. With these considerations, we highlight two moments: in the first, we point out that, by using the notion of affection, Spinoza can think human affectivity differently from the tradition, that is, he can think it not only from the point of view of the passion but also of the action, which implies, in other words, that to be affectionate does not necessarily correspond to be passive. In another moment we discuss the two definitions of affection present in the *Ethics*, seeking to clarify both and to show the reason why Spinoza presents two different definitions for the same thing.

**KEYWORDS:** Affects; action; passion; affection; Spinoza.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DESCARTES, R. (2005). *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

ESPINOZA, B. (2008). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

HOBBS, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Trotta.

JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Étique de Spinoza. La deuxième partie*,

*la réalité mental*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. (1995) *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France.

SÉVÉRAC, P. (2009). Conhecimento e afetividade em Espinosa. In. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Enviado em 08/10/2015. Aceito em 13/11/2015.

NECESSIDADE, DETERMINAÇÃO E LIBERDADE  
NA CRIAÇÃO DO MUNDO DE ACORDO  
COM A FILOSOFIA DE LEIBNIZ

Simone Bernadete Fernandes

Graduanda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

simone.fernandes@usp.br

RESUMO: Neste artigo, pretende-se fazer uma breve exposição dos conceitos de necessidade física e metafísica em relação à criação do mundo, conforme presentes na filosofia leibniziana. Esta exposição discorrerá sobre seu vínculo com o princípio de razão suficiente e com as perfeições física (ou metafísica) e moral do mundo criado. Para tal, será explicitado por que a necessidade física do mundo deve derivar da necessidade metafísica e quais as decorrências disto. A questão da liberdade divina também será problematizada, na medida em que tal questão surge da própria apresentação de uma certa determinação presente na vontade divina.

PALAVRAS-CHAVE: necessidade, determinação, contingência, liberdade, princípio de razão suficiente.

Tendo em vista a caracterização do criador e de suas perfeições por Leibniz, sobretudo em *Da origem primeira das coisas* e *Discurso de metafísica*, neste artigo procuraremos expor os conceitos de necessidade física e metafísica do mundo e o modo como se articulam com o princípio de razão suficiente e com as perfeições física (ou metafísica) e moral do mundo criado – considerando-se o vínculo entre as características do criador e da criação.

Num primeiro momento, buscaremos esclarecer por que a necessidade física do mundo deve derivar da metafísica, ou seja, *por que motivo* se afirma a indispensabilidade do recurso à noção de Deus, enquanto ser extramundano e necessidade metafísica, para encontrar a razão pela qual o mundo existe e é tal qual é. Com isso, passaremos pela exposição do princípio de razão suficiente que, como veremos, é relevante também para a compreensão da etapa seguinte deste artigo. A seguir, procuraremos elucidar *em que sentido* a necessidade física do mundo deriva da necessidade metafísica e as consequências disto. Nesse momento da exposição, apresentaremos as características do criador e as consequências para o mundo provenientes de sua criação por Deus, ser cuja suprema perfeição serve como “fundamento da excelência de sua obra” (LACERDA, 2004, p.XI) e cujo ato criador equilibra a simplicidade das vias e a riqueza dos efeitos (cf. LEIBNIZ 2004a, §5, p.10-11), criando um mundo perfeitíssimo fisicamente ou metafisicamente (no sentido de ter o máximo de realidade possível) e moralmente. (cf. LEIBNIZ, 1974, p.396) Também abordaremos a questão da liberdade divina, que se impõe no decorrer da exposição, uma vez que tratamos de seu ato criador e de sua determinação.

## I. POR QUE A NECESSIDADE FÍSICA DERIVA DA METAFÍSICA?

Em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz coloca o problema da busca da razão última das coisas, que só pode ser solucionado com recurso a um ser extramundano, a Deus, uma vez que “não se pode encontrar a *razão suficiente* de existir, nem em cada um dos indivíduos, nem tampouco em todo o agregado e série das coisas” (LEIBNIZ, 1974, p.393, grifo nosso). Para entender por que, para Leibniz, a necessidade física deriva da metafísica, elucidaremos os conceitos de princípio de razão suficiente, necessidade física e metafísica.

O sentido do PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE pode ser mais bem elucidado com o auxílio do §7 de *Princípios da natureza e da graça*. Neste texto, ele é caracterizado como o princípio que afirma que “nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo” (LEIBNIZ, 2004b, §7, p.158).<sup>1</sup> Com Leibniz, esse princípio é associado não só à investigação do porquê de o mundo “existir assim e não de outro modo” (id., ibid.) , como à questão mais ampla de “por que existe alguma coisa e não o nada?” (id., ibid.).

Ao proceder a tal investigação, em *Da origem primeira das coisas*, o autor afirma que o mundo não é em si “metafisicamente necessário”. Para entender tal conceito, podemos nos voltar ao texto *Verdades necessárias e contingentes*, em que Leibniz apresenta sua definição de verdade,

1 Também elaborado em “A monadologia”, logo após enunciar o princípio de contradição. Nesta passagem, ressalta-se seu caráter lógico e o fato de que nem sempre podemos conhecer as razões de ser assim e não de outro modo. Cf. LEIBNIZ, 2004c, §32, p.137 (“A monadologia”).

e diferencia verdades necessárias de outras contingentes. É importante iniciar compreendendo que, para Leibniz, em toda proposição verdadeira o predicado está incluído no sujeito (podendo, por análise, ser demonstrado) (cf. LEIBNIZ, 2005a, p.379). Mas esta inclusão pode se dar de duas formas. Nas *verdades necessárias* (também denominadas metafísicas ou geométricas), o oposto implica contradição lógica - e estas verdades são eternas. Referem-se a proposições matemáticas, geométricas. Como exemplo, podemos citar: “o triângulo tem três lados”, “ $2+2=4$ ”, proposições em que, por uma análise finita, podemos encontrar o predicado no sujeito. Por outro lado, nas *verdades contingentes* (em *Da origem primeira das coisas* também chamadas de temporais ou físicas (LEIBNIZ, 1974, p.394)), o oposto não é contraditório logicamente (cf. LEIBNIZ, 2005a, p.380). Há uma determinação, mas esta não é lógica, e sim moral, conforme veremos. São estas as verdades referentes ao mundo criado: à história, às existências, e válidas apenas num tempo determinado (exemplo: “o sol brilha hoje”, “eu existo”) (cf. LEIBNIZ, 2005a, p.381-2). Ainda que aqui também o predicado esteja contido no sujeito, nós humanos não conseguimos demonstrá-lo, por sermos limitados.<sup>2</sup>

No que tange à explicação da origem do mundo e de seu modo de ser, a indispensabilidade de recurso à noção de Deus, enquanto necessidade metafísica, deve-se à insuficiência da *necessidade física* de prover

2 Os homens nunca chegam a ser capazes de demonstrar a identidade nas verdades contingentes, “[...] só Deus, que de uma vez abarca o infinito, pode ver claramente de que maneira está incluído um no outro e compreender *a priori* a razão perfeita da contingência, suprida nas criaturas pela experiência *a posteriori*” (LEIBNIZ, 2005a, p.380 – “Verdades necessárias e contingentes”). Ademais, mesmo que fossem capazes de conhecer a série toda do universo, os homens ainda não poderiam compreender sua razão de ser, pois teriam também de conhecer todos os outros mundos possíveis para tal (cf. idem, p.382). A noção de mundos possíveis será explicitada a seguir.

explicações para tal. A necessidade física, também denominada hipotética, é a aquela que “determina as coisas posteriores do mundo pelas anteriores” (LEIBNIZ, 1974, p.394), como afirma o autor em “Da origem primeira das coisas”. Ora, ao observar a necessidade física, Leibniz não encontra, *dentro do mundo*, razão suficiente para sua existência e seu modo de ser; tal causa não pode ser encontrada na série de coisas contingentes. Por isso é preciso recorrer a Deus, ser extramundano, transcendente<sup>3</sup>, uma substância com “necessidade absoluta, ou metafísica, da qual não se possa dar a razão” (id., *ibid.*) e existente.<sup>4</sup> Só desse modo seria possível cessar a série sem fim de questionamentos em que o filósofo se vê enredado ao perguntar pela causa última das coisas.<sup>5</sup>

Por isso, quando Leibniz diz que “ainda que o mundo não seja metafisicamente necessário, de modo que o contrário implique contra-

3 Deus é considerado o “ser dominante”, situado num plano mais elevado, superior e anterior ao mundo, sendo “a razão última das coisas” (cf. LEIBNIZ, 1974, p.393 – “Da origem primeira das coisas”). Em relação a si mesmo, é sua própria causa e tem em si “a Razão de sua existência” (LEIBNIZ, 2004b, §8, p.158 – “Princípios da natureza e da graça”).

4 Essa causa precisa ser fundamentada em algo existente e metafisicamente necessário, do contrário tudo que dela decorre seria imaginário. Cf. LEIBNIZ, 1974, pp. 395-6 (“Da origem primeira das coisas”). Além disso, em “A monadologia”, Leibniz coloca que só Deus tem o privilégio de “ter de existir necessariamente, se é possível” (LEIBNIZ, 2004c, §45, p.139).

5 Sobre este caráter fundacional da explicação metafísica e a tarefa da busca pela origem de todas as coisas, afirma Lacerda: “a explicação metafísica *funda e justifica* a explicação física do mundo, mas se diferencia profundamente dela. A tarefa do filósofo, que não queira falar como simples físico, consiste em definir, em todos os domínios, a ação de uma causa final a que se subordinam as causas eficientes secundárias, mostrando a insuficiência da consideração da causalidade física” (LACERDA, 2004, p.XVIII). Pois, de acordo com o autor, “por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal” (LEIBNIZ, 1974, p.393). Cf. também LEIBNIZ, 2004c, §§37-39, p.138 (“A monadologia”).

dição ou absurdo lógico, é necessário fisicamente, ou determinado, de modo que o contrário implica imperfeição ou absurdo moral” (LEIBNIZ, 1974, p.395), parte desta ausência de necessidade metafísica *dentro do mundo*. Mas, mesmo assim, o autor considera haver certa determinação atuante, de ordem física, sendo que um mundo constituído de forma distinta implicaria “imperfeição ou absurdo moral” (id., *ibid.*). É esta necessidade física atuante no mundo que analisaremos a seguir.

## II. A NECESSIDADE FÍSICA DO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A DETERMINAÇÃO DA ESCOLHA DIVINA

Considerando elucidada a ausência de necessidade metafísica interna ao mundo e o motivo pelo qual a explicação de sua origem e de seu modo de ser carece de recurso à noção de Deus, passemos agora à exposição de *em que sentido é necessário que o mundo seja tal como é*. Para tanto, comentemos inicialmente as características do criador e, a seguir, as consequências para o mundo de sua criação por esse ser.

Com relação ao criador, em “Discurso de metafísica” este é caracterizado como “absolutamente perfeito”, possuidor de todas as perfeições no grau máximo (cf. LEIBNIZ, 2004a, §I, p.3)<sup>6</sup>, ou seja, sem limites. Essa característica será essencial para a qualidade de sua obra. Distintamente, nós humanos somos caracterizados pela limitação, por sermos finitos – como negação em relação à ausência de limites divina<sup>7</sup>. Mas

6 Burgelin ressalta que a explicação do que é perfeição passa pela sua marca negativa, ou seja, “*não é perfeição o que não é suscetível de grau último*” (BURGELIN, 1959, p.77) – grau este que é alcançado apenas por Deus.

7 Em “Monadologia”, escreve Leibniz: “as perfeições das criaturas procedem da in-

é importante explicitar que, mesmo tendo uma perspectiva limitada, e sendo por isso incapazes de compreender completamente a noção de Deus, podemos conhecer algo acerca dele, da “conduta da Providência no governo das coisas” (LEIBNIZ, 2004a, §5, p.10 – DM). Como afirma Lacerda, “estamos em condição de precisar o princípio universal de sua atividade” (LACERDA, 2004, p.XVIII). Caso não pudéssemos conhecer nem isto, qualquer investigação seria vã.

Quanto à sua ação, Deus “age da maneira mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente” (LEIBNIZ, 2004a, §I, p.3 – DM). Suas obras trazem em si o caráter de seu criador, enquanto efeitos; analogamente a como é pelas obras que se conhece o operário.<sup>8</sup> Ademais, as obras não são boas *apenas* por sua vontade, mas também devido às regras de sua bondade, regras estas vinculadas a seu entendimento<sup>9</sup>. Ou seja, como observa Lacerda, o mundo “não é o efeito *necessário* de Deus, é escolhido por sua bondade; mas, por outro lado, a vontade não age independente das razões concebidas pelo entendimento” (LACERDA, 2004, p.83, grifo nosso). O ato criador equilibra simplicidade das vias e riqueza dos efeitos, “maior variedade possível associada à maior

fluência de Deus; mas suas imperfeições, de sua própria natureza, incapaz de ser ilimitada” (LEIBNIZ, 2004c, §42, p.138).

8 Cf. LEIBNIZ, 2004a, §2, p.4 – DM. Esta relação de causa e efeito é comentada por Lacerda: “Ele [Deus] é onipotente, onisciente e essencialmente bom; isto é, encerra eminentemente, enquanto substância primitiva e *causa* de tudo o que existe, todas as perfeições que estão contidas nas substâncias derivativas, que são seus *efeitos*” (LACERDA, 2005, p.65)

9 Leibniz faz uma analogia com a tirania para explicitar quão absurdo seria considerar que o mundo é bom pela vontade de Deus: “onde, pois, sua justiça e sabedoria, se afinal apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte fosse por isso mesmo justo?” (LEIBNIZ, 2004a, §2, p.5 – DM);

ordem possível” (LEIBNIZ, 2004b, §10, p.159 – “Princípios...”). Contra objeções de que, sendo Deus onipotente, poderia optar por agir de forma distinta, responde-se que a razão o incita a agir perfeitamente. Cf. LEIBNIZ, 2004a, §5, p.11 – DM.)

Para entender as perfeições metafísica e moral do mundo, e como provêm de Deus, vale mencionar a importância do conceito de expressão e da afirmação de que vivemos no melhor dos mundos possíveis. Como nota Lacerda, o mundo é obra “de uma única vontade geral e eficaz que se exprime na ordem criada” (LACERDA, 2004, p.XII)<sup>10</sup>. “O mundo exprime Deus” (LACERDA, 2006, p.92) e “Deus se exprime no mundo” (id.,ibid.). O conceito de expressão interessa a esta investigação pois serve de mediador entre as características do criador e do mundo criado<sup>11</sup>. Com o conceito de expressão, podemos avançar na compreensão da razão de ser das características do mundo criado, em sua perfeição metafísica e moral. Afinal, o mundo criado pode ser considerado “*uma* expressão de Deus, a melhor, o melhor dos mundos possíveis” (LACERDA, 2006, p.110), moralmente determinado – pois, tendo Deus todas as per-

10 Note-se que, por sua vez, o universo pode ser expresso por cada substância individual. Em “Verdades primeiras”, numa elaboração que remete à noção de expressão das substâncias individuais, Leibniz afirma que as substâncias singulares contêm seus predicados todos, passados, presentes e futuros (cf. LEIBNIZ, 2005b, p.394), que tais substâncias são “expressões diversas do mesmo universo” (id.,p.395). O autor também considera que Deus vê, em cada substância singular, “a verdade de todos seus acidentes sem acudir a nada extrínseco, porque cada uma envolve a seu modo todas as outras e o universo inteiro” (LEIBNIZ, 2005a, p.382 – “Verdades necessárias e contingentes”).

11 Deve-se notar que dizer que o mundo criado *expressa* Deus não significa afirmar que as coisas criadas recebam parte da perfeição de Deus, ou façam parte dessa perfeição, pois isso implicaria uma diferença apenas de grau entre as coisas criadas e Deus, que seria sua soma. A noção de expressão coloca a questão em termos de causa e efeito. Cf. LACERDA, 2005, p.67.

feições no grau máximo, não faria diferente a não ser criar um mundo com o “máximo de ser (...) dentro dos limites do finito” (id., ibid.).

Sobre a afirmação de que este é o melhor dos mundos possíveis, esta se baseia no fato de que “agir com menos perfeição do que se teria podido” (LEIBNIZ, 2004a, §3, p.6 – DM) é “agir imperfeitamente” (id., ibid.) – e seria contrário à própria noção de Deus, enquanto ser perfeito, agir imperfeitamente. Na criação, entre as diferentes possibilidades para a escolha divina (diversas combinações, ou mundos possíveis, conjuntos compossíveis, qualitativa e quantitativamente distintos), todas as coisas possíveis têm “uma pretensão a existir” (LEIBNIZ, 1974, p.394 – “Da origem...”), ou seja, a essência tende à existência. No entanto, varia o seu grau de realidade (ou quantidade de essência, grau de perfeição) e, das realidades possíveis (tomadas enquanto conjunto) que competem entre si, Deus, por comparação, escolhe conforme “o máximo efeito com o mínimo de gasto” (id., ibid.). Aqui também se faz presente o *princípio de razão suficiente*<sup>12</sup>, pois é preciso haver uma razão na escolha deste mundo e não de outro, dada a infinidade de universos possíveis – e esta razão reside no maior grau de perfeição em relação aos demais, em sentido metafísico (considerando a maior “riqueza de efeitos” e a “simplicidade de vias”), e também na maior perfeição em sentido *moral*, a maior bondade possível. O motivo pelo qual o melhor mundo possível é selecionado para vir à existência é que “a sabedoria revelou a Deus, que sua bondade o levou a escolher e sua potência o levou a produzir” (LEIBNIZ, 2004c,

12 A relação do princípio de razão suficiente com a teoria dos possíveis em Leibniz é da determinação dessa última por esse princípio: “do fato de que alguma coisa existe em lugar de nada, devemos entender que na mera possibilidade ou na essência das coisas há uma tendência à existência que varia de acordo com o grau de perfeição de cada coisa” (LACERDA, 2005, p.56).

§55, p.141 – “A monadologia”).

Com esse quadro teórico, abordemos os conceitos de perfeição metafísica e moral, tal como apresentados em “Da origem primeira das coisas”. A perfeição metafísica da obra divina pode ser identificada com a riqueza de efeitos (Cf. LEIBNIZ, 2004a, §1, p.3; §5, pp.10-1 – DM.), o atingimento do maior grau de realidade possível – no que se refere às leis da natureza. O autor usa a metáfora de uma “máquina sumamente admirável” (LEIBNIZ, 1974, p.396) para referir-se a esta perfeição. Já a perfeição moral, ou bondade máxima do mundo criado, é apresentada em analogia a uma “ótima república, pela qual se dá às mentes o máximo de felicidade ou alegria, em que consiste a perfeição física dessas mentes” (id., ibid.). Ela reside, como observa Burgelin, no fato de que Deus “se ocupa particularmente da felicidade das criaturas (...) o mundo compreende o máximo de bem, de amor, de beatitude” (BURGELIN, 1959, p.82). As duas perfeições são resumidas por Leibniz da seguinte forma: “nele [em Deus] está tanto a razão da grandeza e potência da máquina do universo já constituída, como da bondade e da sabedoria ao constituí-la” (LEIBNIZ, 1974, p.396).

Assim, a perfeição metafísica ou física (no sentido de máximo grau de ser possível) e a perfeição moral (como máxima bondade possível) do mundo procedem da noção de Deus, criador perfeito, que segue a razão e se exprime no mundo. Sobretudo, há uma ordem estabelecida pela vontade divina, vontade esta que atua guiada pelo entendimento. Nada pode ocorrer no mundo fora desta ordem: “Deus tudo faz segundo a sua vontade mais geral, conforme à mais perfeita ordem que escolheu” (LEIBNIZ, 2004a, §7, p.14 – DM), o que significa que nada ocorre de absolutamente irregular no mundo, “nem sequer tal se poderia forjar” (id., §6, p.12). Ao “regular o todo, [Deus] considerou cada parte” (LEIBNIZ,

2004c, §60, p.142 – “A monadologia”). Deste modo, ainda que por um lado o mundo seja contingente, pois não é logicamente contraditório que Deus pudesse ter criado um outro mundo, há uma certa determinação na sua criação pois, sendo Deus perfeito, cria o melhor dos mundos possíveis, com base em seu entendimento e em sua vontade, que o conduzem à escolha do mundo mais perfeito metafísica e moralmente.

Mas podem ser feitas algumas objeções a isso, e vale expor as respostas de Leibniz. Em primeiro lugar, se poderia objetar que milagres têm sido observados, e isso violaria a ideia de uma ordem pré-estabelecida. Porém, nota o autor, ainda que possa parecer a nós haver milagres, isso ocorre apenas porque alguns fenômenos parecem contrariar máximas subalternas, que, em nossa finitude, denominamos “natureza das coisas”. Estes supostos milagres não são exceções na lei de Deus que regula o universo, pois “esta natureza é só um costume de Deus, do qual pode dispensar-se, por causa de uma razão mais forte do que a que o moveu a servir-se dessas máximas” (LEIBNIZ, 2004a, §7, p.14 – DM). Como nota Lacerda, “todos os acontecimentos do mundo estão no interior da ordem universal criada pela ação de um Deus que não poderia agir sem seguir regras. Assim, o extraordinário é aquilo que ultrapassa a compreensão humana” (LACERDA, 2004, p.86).

Outra objeção diz respeito à perfeição do mundo. Pode-se objetar que, dado que no mundo ocorrem coisas más ou fora de ordem, isso implica que este não é o melhor dos mundos possíveis (LEIBNIZ, 2004a, §3, p.6 – DM.). Uma resposta a isso pode ser encontrada na exposição prévia: os homens, por serem limitados, não conhecem a ordem e os motivos dos desígnios divinos e da escolha deste mundo entre outros possíveis, vêem apenas fragmentos (cf. BURGELIN, 1959, p.85.); ademais, seria contrário à noção de Deus agir com menos perfeição do que lhe

é possível. Mas, além disso, no que tange à bondade divina, Leibniz faz uma observação, para explicitar que Deus só *permite* que algo que nos parece mau ocorra quando isso conduz a “muito mais perfeição em toda a série do que se todo o mal não tivesse sucedido” (LEIBNIZ, 2004a, §7, p.15 – DM), ou seja, “sabe tirar daí um bem maior” (id., ibid.). Note-se que a ordem estabelecida por Deus refere-se à *série de coisas*, à maior harmonia relativa do todo deste mundo possível em relação às outras possibilidades, e não ao particular, aos seres isolados<sup>13</sup>. Por exemplo, em *Verdades necessárias e contingentes*, Leibniz toma o fato de que Judas foi um traidor, e afirma que Deus não *decreta* isso, mas, ainda que veja isso na noção de Judas, permite que ele venha à existência. Deus percebe que, mesmo assim, Judas deve existir, pois o mal causado por ele é compensado por bens maiores<sup>14</sup>. Ou, dito de outra forma, Deus não decide que Judas peque, mas concede que, em vez de outras possibilidades, ele chegue à existência, por ser mais adequado aos “fins supremos e secretos de sua sabedoria” (LEIBNIZ, 2005a, p.394) – e, assim, escolhe que “a noção possível se faça atual” (id., p.395), tendo em vista sempre o máximo de perfeição metafísica e moral para a série do mundo.

Um terceiro problema seria que se considerasse que Deus não é livre (cf. LEIBNIZ, 2004a, §3, p.7 – DM). Quem assim objetasse, diria que se Deus é obrigado a criar este mundo, então não é livre para criar

13 Como ressalta Burgelin, “cada existência deve ser considerada não somente de acordo com o *gradus perfectionis* de sua essência, mas ainda de acordo com o *status universi*, a perfeição do todo” (BURGELIN, 1959, p.78).

14 Cf. LEIBNIZ, 2005, p.389. Tudo de mau que ocorre integra o melhor dos mundos possíveis, sendo dele inseparável: “se o menor mal que acontece no mundo aí não estivesse, não seria mais este mundo que, tudo contado, tudo comparado, foi considerado o melhor pelo criador que o escolheu” (LEIBNIZ, *Teodicéia*, I, §9 *apud* LACERDA, 2005, p.107).

um mundo diferente. Leibniz considera que sim, de fato, Deus faz tudo de modo determinado, mas se o faz assim é por operar “conforme o princípio da sabedoria ou perfeição” (LEIBNIZ, 1974, p.395 – “Da origem...”), pois “quanto mais sábia for a pessoa, mais determinada para o mais perfeito” (id., *ibid.*). Ademais, como afirma em *Teodiceia*, “a verdadeira liberdade e a mais perfeita está em poder usar o melhor possível seu livre-arbítrio (...) Não há nada menos servil que ser sempre levado ao bem e sempre por sua própria inclinação” (LEIBNIZ, *Teodiceia*, *apud* LACERDA, 2005, p.94); é “a suprema liberdade agir com perfeição segundo a razão soberana” (LEIBNIZ, 2004a, §3, p.7 – DM). Assim, Deus não é necessitado: sua liberdade é conservada pela filosofia de Leibniz, pois não é contraditória logicamente a criação de outro mundo (cf. LACERDA, 2004, p.84). Podemos falar apenas de determinação, no sentido de inclinação (cf. BURGELIN, 1959, p.92), dado que “seria um absurdo moral a criação de um mundo menos perfeito” (LACERDA, 2004, p.84), pois as próprias perfeições divinas o incitam a optar pelo melhor mundo possível.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar por que a necessidade física do mundo deriva de uma necessidade metafísica, Deus, e as consequências disto para as características do mundo criado. A necessidade operante no mundo deriva de um ato livre de Deus que, por sua perfeição, escolhe criar o melhor mundo possível, em sentido metafísico e moral.<sup>15</sup> Consideramos,

15 Note-se que a perfeição do mundo é, assim, *relativa* às outras possibilidades, aos outros mundos possíveis, ao passo que a perfeição divina é absoluta, sendo Deus o ser *absolutamente* perfeito.

sobretudo, a centralidade do *princípio de razão suficiente* nesses desenvolvimentos, uma vez que é a ausência de razão intrínseca ao mundo para sua existência que conduz Leibniz a recorrer a Deus, como necessidade metafísica. Também de acordo com esse princípio, é preciso haver razão para o mundo ser tal qual é, e em Deus é encontrado o motivo que determina sua escolha do melhor dos mundos possíveis: a perfeição divina, e sua expressão no ato criador definem as características do mundo criado, enquanto efeito de Deus.

NECESSITY, DETERMINATION AND FREEDOM  
IN THE CREATION OF THE WORLD,  
ACCORDING TO LEIBNIZ' PHILOSOPHY

**ABSTRACT:** In this article we aim to conduct a brief exposition of the concepts of physical and metaphysical necessity with respect to the creation of the world, as presented in Leibniz' philosophy. This exposition will comment their connection with the physical (or metaphysical) and moral perfections of the creation. To achieve that, we will explore why the physical necessity of the world must be derived from the metaphysical necessity - and the consequences of that. The question of God's liberty will also be discussed, since this question arises from the presentation of some determination in God's will.

**KEYWORDS:** necessity, determination, contingency, freedom, principle of sufficient reason.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURGELIN, P. (1959). *Commentaire du Discours de metaphysique de Leibniz*. Paris, PUF.

LACERDA, T. M. (2004). "Apresentação e notas". *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2005). *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Humanitas. (Estudos Seiscentistas)

\_\_\_\_\_. (2006). *A expressão em Leibniz*. Tese (Doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LEIBNIZ, G. (1974). “Da origem primeira das coisas”. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (2004a). “Discurso de metafísica”. Tradução de Marilena Chauí. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2004b). “Princípios da natureza e da graça fundados na razão”. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2004c). “Os princípios de filosofia, ou A monadologia”. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2005a). “Verdades necesarias y contingentes”. *Escritos filosóficos*. Madri: Machado Libros.

\_\_\_\_\_. (2005b) “Verdades primeiras”. *Escritos filosóficos*. Madri: Machado Libros.

Enviado em 03/09/2015. Aceito em 05/10/2015.

# FINALISMO E SUPERSTIÇÃO EM ESPINOSA: A FALSIDADE DA LIBERDADE CAUSAL DA MENTE

Pedro Luiz Stevolo

Graduado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

pedro.stevolo@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho pretende investigar como a noção de superstição apresentada por Espinosa no Apêndice da Ética I tem sua gênese no fato dos homens julgarem livre sua capacidade de imaginar e desejar e, deste modo, ignorarem que estas também possuem causas que independem da vontade de um Deus criador. Para tal, iniciaremos nossa análise apresentando, a partir do Apêndice da Ética I, como os preconceitos que impedem a compreensão de Deus podem ser resumidos a um só, a saber, o preconceito finalista. Em seguida, explanaremos a tese espinosana de como o preconceito finalista se transforma em superstição, que tem como causa o medo que se origina nos amores imoderados dos homens pelos bens da fortuna. Finalmente, a partir de algumas passagens da parte II da Ética evidenciaremos como essas ideias derivam do equívoco dos homens em julgar livre sua capacidade de imaginar, ignorantes das causas que naturalmente os determinam.

PALAVRAS-CHAVE: finalismo, superstição, imaginação, liberdade, desejo, causa.

## I. PRECONCEITO E FINALISMO

A *Ética de Bento de Espinosa* (1632-1677), publicada em 1677, após sua morte, é resultado de sua produção filosófica desenvolvida ao longo da vida. Síntese de seu pensamento ontológico, antropológico e ético é escrita segundo a ordem geométrica <sup>1</sup>, não para glorificar um Deus transcendente, mas, pelo contrário, para expressar a unidade do mundo e os poderes do homem na construção de sua própria liberdade e alegria. De tal modo que inicia a *Ética* tratando de Deus e a finaliza ao tratar da potência do intelecto ou a liberdade humana.

Entretanto, supondo as dificuldades de compreensão de suas teses acerca de Deus, Espinosa acrescenta ao final da *Ética I* um Apêndice com o objetivo de afastar os preconceitos que dificultariam o entendimento de suas ideias.

Espinosa inicia o apêndice apresentando uma síntese das teses acerca de Deus, sobre o qual diz

“(...) que existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; que, enfim, todas as coisas foram determinadas por Deus, não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência.” (ESPINOSA, 2009, p. 41)

1 Ou seja, escrita a partir de definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios e corolários, de modo que, seus conceitos sejam demonstrados e deduzidos da maneira mais clara possível.

O Deus espinosano é único, existe necessariamente, sem ele nada pode existir nem ser concebido, é causa livre e necessária de todas as coisas que existem no mundo. Ao contrário da tradição, Deus é causa imanente, o que significa dizer que tem modos que existem na dimensão concreta e material da realidade, de modo que o chamará de Substância ou Natureza. Feito isso, Espinosa passa a tratar do preconceito.

Em suma, um preconceito é uma noção prévia, uma operação injustificada, sofre de uma parcialidade e é uma consequência sem premissa. Deste modo, segundo Espinosa, todos os preconceitos são redutíveis a um único, a saber:

“(…) que os homens *pressupõem*, em geral, que *todas as coisas* naturais agem, tal como eles próprios, *em função de um fim*, chegando até mesmo a dar como assentado que o *próprio Deus* dirige todas as coisas tendo em *vista algum fim preciso*, pois dizem que Deus fez todas as *coisas em função do homem*, e fez o homem, por sua vez, para que este *lhe prestasse culto*.” (ESPINOZA, 2009, p. 41) (*grifos nossos*)

Os preconceitos podem ser resumidos ao preconceito finalista, pois os homens pressupõem que as coisas, como eles, *agem em vista de fins*, e *pressupõem* também que Deus, criador e transcendente, fez as coisas do mundo para o homem para que este lhe prestasse culto. Deste modo, como os homens desconhecem todas as relações causais do mundo, devido a sua ignorância, atribuem a ele uma vontade que visa fins, como causa insondável para completar essa relação. Assim, Espinosa estabelece um fundamento do qual seja deduzido o finalismo, conhecido e comum a todos os homens: “(…) que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos tendem (*appetitum*) a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso” (SPINOZA, 2009, EI, Ap.).

O fundamento do qual Espinosa deduz o finalismo estabelece que é natural os homens nascerem ignorantes das causas e apeterem (*appetitum*) o que lhes é útil. Tomando a segunda assertiva apresentada, é-lhes útil completar a relação causal atribuindo fins a Deus de modo a responder o porquê, a finalidade, das coisas existirem e serem como são. Entretanto, essa é uma questão mais complexa, que Espinosa desenvolverá na parte III da *Ética*, quando tratará do *conatus*. Para nossos propósitos, recorreremos ao texto de Homero Santiago para elucidar a questão:

“(...) o que subjaz a afirmação do apetite pelo útil com consciência presente em todo homem é a idéia de um esforço de perseverança no seu ser comum a todas as coisas, o *conatus* que é dito a ‘essência atual’ da própria coisa, e sua forma particularmente humana que é o desejo, isto é, o esforço referido à totalidade do homem, seu corpo e sua mente, acrescido da consciência desse mesmo esforço, o qual nos faz tender para as coisas e, por isso, considerá-las úteis.” (SANTIAGO, 2009, p. 178) <sup>2</sup>

O *conatus* é o esforço humano em preservar sua existência e o apetite (*appetitum*) pelo útil, os quais são comuns a todos os homens. Este esforço, acrescido da consciência dele, é para Espinosa o desejo, a união de corpo e mente mais a consciência do mesmo esforço (*conatus*) que faz os homens considerarem certas coisas úteis e boas para sua existência. Entretanto, o problema está no fato de que, na maior parte das vezes, os homens ignoram as causas de seus desejos e disso decorrem duas consequências:

“(...) os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque

2 Espinosa desenvolve o conceito de *conatus* em E III proposições 6 e 7, estabelecendo as noções de *apetite* e *desejo* no escólio da proposição 9.

*as ignoram.* Segue-se, em segundo lugar, que os *homens agem*, em tudo, *em função de um fim*, quer dizer, em função da coisa útil que apetecem. (...) buscam, sempre, saber apenas as causas finais, *satisfazendo-se, (...)*” (ESPINOSA, 2009, EI, Ap., *grifos nossos*)

Contra a ideia de livre-arbítrio Espinosa destaca o fato dos homens ignorarem as causas de suas vontades, seus apetites e, disso se segue, agirem em vista de um fim, satisfazendo-se em buscar o que lhes é útil como se fossem livres, não sujeitos a causas externas à sua. Mas, quando não encontram respostas na cadeia de causas,

“(...) só lhes resta o recurso de se *voltarem para si mesmos* e refletirem sobre os fins que habitualmente nos determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria.” (ESPINOSA, 2009, p. 42)

Voltando-se para si, passam a julgar a natureza e Deus a partir de suas próprias volições, como se Deus, tal como os homens, agisse em vista de fins. Deste modo, antropomorfizando o mundo, atribuem à natureza, água, árvores, frutos, terra e animais o estatuto de coisas criadas por Deus para o usufruto os homens, que em troca devem prestar-lhe culto e obediência. Deus, dotado de vontades humanas, age em vista de fins como um governante deseja obediência e cultos, beneficiando os pios e castigando os hereges. Neste ponto, o apêndice da parte I da *Ética* nos anuncia a transformação do preconceito finalista em superstição.

“(...) Esse preconceito transformou-se, assim, em *superstição* e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para *compreender e explicar as causas finais de todas as coisas.*” (ESPINOSA, 2009, EI, Ap., *grifos nossos*)

O preconceito finalista transformado em superstição tem consequências ainda maiores para a mente humana, assunto esse que trataremos a seguir.

## II. MEDO E SUPERSTIÇÃO

Assumindo uma condição particular, a superstição é um preconceito transformado, que não deixa de ser preconceito. Se, como dissemos inicialmente, o preconceito é uma noção prévia, uma consequência sem premissas, o preconceito finalista se torna superstição na medida em que os homens, não encontrando no mundo respostas para a cadeia de causas, atribuem ao Deus antropomorfizado e sua vontade a causa final.

Nessa linha, a superstição possui uma gênese psicológica, tendo o indivíduo supersticioso duas propriedades: a inconstância e a credulidade. Quando trata da inconstância, Espinosa foca os aspectos passivos do ânimo dos homens, ficando sujeitos aos mais variados afetos e, assim, bloqueada sua potência de pensar, tornam-se insanos. A credulidade, por sua vez, faz com que o indivíduo supersticioso se foque na produção de imagens, confundindo imaginação e razão, ideias inadequadas e adequadas, portanto torna-se delirante (ROCHA, 2008, p. 82.).

A inconstância e a credulidade do supersticioso segundo Espinosa têm uma causa: “O Medo é a causa que origina, conserva e sustenta a superstição.” (ESPINOSA, 2003, p. 6) Entretanto, trata-se de um medo particular, “(...) cuja origem remonta a outras paixões, quais sejam, os amores imoderados da fortuna” (ROCHA, 2008, p. 82).

Os bens da fortuna que ocorrem na vida são tidos pelos homens como supremo bem e são resumidos em três: as riquezas, as honras e concupiscência. (ESPINOSA, 1983, p. 43) Se nos referimos ao TTP (1670) para falar do medo e agora ao TIE (concluído em 1662) para falar dos bens da fortuna, isto demonstra como os assuntos tratados na *Ética* são resultados de um longo processo de construção do pensamento de Espinosa. Dito isso, voltemos a nosso assunto. Sabe-se que, desde os greco-romanos, os bens da fortuna são considerados bens supremos, porém são objeto de paixões inconstantes, pois são variáveis e cíclicos, ora se passa por um ciclo de prosperidade ora por um de decadência.

Ora, se a fortuna é inconstante e a experiência cotidiana demonstra “(...) com infinitos exemplos que as coisas cômodas e as incômodas ocorrem igualmente, sem nenhuma distinção” (ESPINOSA, 2009, p. 43), logo, o indivíduo supersticioso, por ser inconstante e crédulo, oscila constantemente, tornando-se insano e delirante, sempre em busca de riquezas, honras e concupiscência, as quais oscilam e bloqueiam sua capacidade de pensar, produzindo imagens que fazem com que ele confunda imaginação e razão.

Os homens, segundo Espinosa, só se deixam dominar pela superstição quando têm medo, pois, ou desejam os bens incertos da fortuna ou desejam não perdê-la e, desse modo, oscilam, “(...) entre esperança e medo (...)” (ESPINOSA, 2003, p.5). Se esta é a causa da superstição, conclui Espinosa:

“(...) primeiro, que todos os homens lhe *estão naturalmente sujeitos* (...); em segundo lugar, que ela deve ser extremamente *variável e inconstante*, como todas as *ilusões da mente* e os acessos de furor; e, por último, que *só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude* podem fazer com que subsista, pois *não provém da razão*, mas unicamente

*da paixão, e da paixão mais eficiente.” (ESPINOSA, 2003, p. 7, grifos nossos)*

Do mesmo modo que, conforme dissemos anteriormente, todos os homens nascem ignorantes das causas, aqui Espinosa afirma que todos os homens são naturalmente sujeitos à superstição e, por isso, se tornam indivíduos variáveis e inconstantes, produzindo imagens e confundindo razão e imaginação, de modo que só lhes reste apegar-se à esperança ou ao ódio, apeteendo (*appetitum*) o que lhes é mais útil. Essa busca, que também é inconstante, da causa final das coisas é uma concatenação em vista das causas das causas, “E assim por diante, não parando de perguntar pelas causas das causas até que, finalmente, recorras ao argumento da vontade de Deus, esse refúgio da ignorância” (ESPINOSA, 2009, p.45).

Os temas e questões levantados, no nosso propósito e entendimento, se esclarecem no momento em que Espinosa se dedica a tratar *Sobre a natureza e a origem da mente* na parte II da *Ética* e é isso que faremos a seguir.

### III. SUPERSTIÇÃO – FALSIDADE DA LIBERDADE DA MENTE (CONCLUSÃO)

Segundo Homero Santiago,

“A superstição não é só crenças em fins, em livre-arbítrio, em prêmios e castigos; a sua grande originalidade é a sistematização desses elementos todos, e tudo o mais que daí vai derivar, numa estrutura (*fabrica*) do real. (...) ela ordena o real, segundo os cânones finalistas, em meios e fins; (...)” (SANTIAGO, 2009, pp. 185-186)

Sistematizando a crença em um Deus criador e governante, como causa insondável e originária de todas as coisas em vista do homem, para que este lhe preste cultos, a superstição, enquanto estrutura (*fabrica*) do real, faz com que os homens vivam com medo de perder os bens da fortuna e, por outro lado, na esperança de consegui-los. O sistema supersticioso ao ordenar o real faz do argumento da vontade de Deus o asilo da ignorância, pois confundindo os homens na distinção entre razão e imaginação, torna-os delirantes e insanos, tomando o verdadeiro pelo falso.

Segundo EII, P35, a falsidade, “(...) consiste em privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem.” Os seres supersticiosos, delirantes e insanos, não distinguem a razão da imaginação, pois, privados de conhecimentos, tomam por verdadeiro o falso através de ideias inadequadas, confusas e mutiladas. Ignorar e errar são coisas diferentes, nos alerta Espinosa na demonstração desta mesma proposição. A falsidade, fruto da privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem, faz parte do conhecimento de primeiro gênero, a “única causa da falsidade”, segundo EII, P41.

Segundo EII, P40, escólio 2, o conhecimento de primeiro gênero é chamado de opinião ou imaginação, pois,

“(...) é por meio de imagens e de ideias imaginativas que estabelecemos nossa primeira experiência com as coisas e conosco mesmos. Por isso, somos levados a organizar o mundo que nos rodeia e nossa vida articulando ideias imaginativas que parecem explicar o quê, como e por que as coisas são como são e acontecem.” (CHAUI, 2011, p. 153)

Embora a gênese das imagens esteja nas afecções corpóreas, pois uma imagem exprime o estado de nosso corpo e varia com ele, a partir do modo como outros corpos o afetam e ele os afeta e, de acordo com EII, P13, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo (...)” que existe tal como o sentimos, quando se refere apenas à mente, as ideias imaginativas desenvolvidas pelas imagens corporais desconhecem sua gênese e fabricam outra, como que nascida sem relação com a primeira, e essa separação entre imagens corporais e ideias imaginativas produz relações confusas, mutiladas e invertidas entre causa e efeito. (CHAUI, 2011, p. 153-154).

Nem toda imaginação é causa de falsidade, porém, quando uma imagem exprime o estado de nosso corpo, sua ideia na mente não pode ter o conhecimento verdadeiro das coisas exteriores, do próprio corpo e da mente, portanto, tem um conhecimento inadequado ou falso. Assim, relacionando imagens por semelhança, a imaginação, operando por analogias para explicar o que não compreende e na verdade ignora, “(...) inventa uma causalidade nova e inexistente, a causalidade segundo fins, ou causa final.” (CHAUI, 2011, p. 154)

Deste modo, segundo o escólio da proposição 17 da parte II:

“Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhes estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que as coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a *uma virtude*, sobretudo *se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza*, isto é (pela def. 7 da P. 1), *se ela fosse livre*.” (ESPINOSA, 2009, p. 69, *grifos nossos*)

A falsidade, no fundo, não consiste exclusivamente na privação de conhecimento, em ter ideias confusas e mutiladas, mas em achar que

a capacidade da mente em imaginar depende exclusivamente de sua liberdade. Ora, já indicamos que Espinosa deriva a crença no livre-arbítrio dos homens como uma das consequências do preconceito finalista, pois não se preocupam em questionar a causa de suas vontades ou, no caso, a causa de sua imaginação <sup>3</sup>.

Agora, o exemplo dado por Espinosa no escólio da P35 da parte II pela qual começamos fica mais claro:

“Os homens enganam-se ao se *judgarem livres*, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É por ignorarem as causas de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade.” (ESPINOSA, 2009, p. 77)

A privação de conhecimento dá ao homem um conhecimento parcial das coisas e, deste modo, ele ignora suas causas. A imaginação é uma ideia incompleta e a falsidade deriva do fato dos homens não se preocuparem ou ignorarem o fato da necessidade de completar a carência da imaginação, julgando-se livres por serem conscientes de suas ações.

Se, inicialmente, o preconceito finalista derivou de que, ignorantes das causas, os homens tendem a buscar aquilo que lhes é útil, estando conscientes disso, crentes que são livres nesse desejo em preservar seu ser, aqui vemos o porquê dos homens chegarem a essas conclusões, pois, ao não se preocuparem em conhecer as causas de seus desejos, de

3 De acordo com o corolário 2 da proposição 17 da parte I: “Segue-se, em segundo lugar, que só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. 11 e pelo corol. 1 da prop. 14) e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. prec.). Logo (pela def. 7), só ele é causa livre.”

suas ideias, ou mesmo de sua imaginação, têm apenas ideias parciais das coisas, ideias privadas de conhecimentos, mutiladas e confusas e, deste modo, eles imaginam e julgam-se livres nessa imaginação, sem se preocupar que estas também derivam de causas.

Dissemos também que, privado do conhecimento das coisas, os homens voltam-se para si, a fim de explicar o mundo e mesmo Deus e, assim, lhe atribuem vontades e desejos humanos. Ora, o escólio da proposição 47 da parte II é elucidativo:

Se os homens, entretanto, não têm, de Deus, um conhecimento tão claro quanto o que têm das noções comuns, é porque eles não podem imaginar Deus da mesma maneira que imaginam os corpos, e porque ligam o nome de Deus às imagens das coisas que eles estão acostumados a ver, o que dificilmente podem evitar, por serem continuamente afetados pelos corpos exteriores. E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. (ESPINOSA, 2009, p. 87)

A associação de imagens atribuídas a Deus induz ao erro, pois por não poderem imaginar Deus do mesmo modo que imaginam os corpos, atribuem-lhe uma imagem mais familiar, ou seja, a sua própria imagem, ou seja, Deus se torna um ente governante do mundo, tendo feito as coisas do mundo para o homem, para que este em troca lhe prestasse honras. O erro não está só na privação de conhecimento que têm, mas principalmente por se julgarem livres em suas ações, desejos e imaginação, de modo que se tornam seres supersticiosos, inconstantes e delirantes, na esperança de adquirir os bens da fortuna e no medo de um Deus benevolente e punitivo como os homens.

Entretanto, vale acrescentar uma breve nota final. Embora, como

buscamos demonstrar, o erro esteja no fato dos homens se julgarem livres, para Espinosa é possível adquirir ou chegar à verdadeira liberdade humana seguindo a ordem geométrica e o bom uso da razão, pois não é à toa que a parte V da *Ética* se intitula *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Isto, porém, escapa aos limites deste trabalho.

## FINALISM AND SUPERSTITION IN SPINOZA: THE FALSITY OF MIND'S CAUSAL FREEDOM

ABSTRACT: This work aims to investigate how the notion of superstition, presented by Spinoza in the appendix to *Ethics* I, has its genesis in the fact that men judge that their capacity to imagine and to desire is free, and, thereby, they ignore that these capacities have also causes that are independent from the will of a creator God. For this purpose, we will begin our analysis by showing, based on the appendix to *Ethics* I, how the prejudices that hinder the comprehension of God can be reduced to a single one, namely, the finalist prejudice. Afterwards, we will explain Spinoza's thesis of how the finalist prejudice turns into superstition, which has as cause the fear that originates from men's immoderate love of the goods of fortune. Finally, based on some passages of the second part of the *Ethics*, we will evince how these ideas derive from men's mistake in judging that their capacity to imagine is free, being ignorant of the causes that naturally determine them.

KEYWORDS: finalism, superstition, imagination, freedom, desire, cause.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

ESPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Correção do Intelecto*. Os Pensadores, Trad. Carlos Lopes de Mattos, São Paulo, Nova Cultural, 1989.

ROCHA, A (2008). Espinosa e o conceito de superstição. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 12, p. 81-99.

SANTIAGO, H. (2007). O filósofo espinosista precisa criar valores? In: *Tras/Form/Ação*, São Paulo, 30 (1): 127-149.

\_\_\_\_\_. (2009) Spinoza: superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, A. (org.). *O Mais Potente dos Afetos, Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes.

Enviado em 23/08/2015. Aceito em 17/11/2015.



## ENTREVISTA COM LAURENT BOVE

Entrevista, tradução e notas:

Leon Farhi Neto

Professor, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Brasil

leonfarhineto@gmail.com

Tradução:

Monique Farhi

LEON FARHI NETO: Eu gostaria de lhe agradecer por ter aceito, com grande abertura de espírito, conceder-nos esta entrevista, que se propõe tomar como quadro ou ponto de partida a recente publicação do seu livro sobre Camus<sup>1</sup>.

Uma primeira questão. Você é atualmente uma das principais referências mundiais para os estudos spinozistas. Por que escrever um livro sobre Camus? Como se articula o seu interesse por Camus com a sua trajetória de filósofo? Como Camus afeta seu próprio pensamento? A julgar por alguns dos seus trabalhos (o livro sobre Vauvenargues, seus estudos sobre Pascal, Maquiavel, Epicuro), poderíamos crer, não que você lê esses autores através de uma lente ou de uma grade de inteligibilidade spinozista, mas que, pelo contrário, você se vale desses autores para apro-

1 BOVE, Laurent. *Albert Camus, de la transfiguration: Pour une expérimentation vitale de l'immanence*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.

fundar ainda mais radicalmente sua própria compreensão e apropriação do autor que é, para você, aparentemente, o mais fundamental de todos: Spinoza.

LAURENT BOVE: Dos autores que você cita, foram Pascal e Camus os que eu li primeiro. O que me permite responder (com algumas precisões históricas) à primeira interrogação que se encontra no cerne da sua longa pergunta. Com efeito, meu interesse por Camus vem dos meus anos de estudante do ensino médio, digamos, mais precisamente, do último ano de filosofia, quando estudamos *O Mito de Sísifo*. No ano precedente, eu havia entrado em contato com os *Pensamentos* de Pascal. Eu já havia perdido a fé, desde os 15 anos de idade (apesar de ter recebido uma educação cristã muito tolerante, mas de bases sólidas, acompanhadas de uma prática do culto). Eu me lembro que, ao ler certas passagens de Pascal intituladas “A miséria do homem sem Deus”, eu me senti particularmente tocado e convencido pela radicalidade e pela lucidez do autor frente à morte (“joga-se terra sobre a cabeça, e isso é tudo, para sempre”!). Quando, um ano mais tarde (o ano da preparação dos exames finais do ensino médio), nosso professor de filosofia nos fez ler Camus, eu compreendi que se podia ser, logicamente, pascaliano e ateu... Misturado com Schopenhauer, Nietzsche e Sartre, o absurdo de Camus era então a “minha” filosofia! Isso foi “antes” de maio de 1968 e da descoberta entusiasmante que iria acompanhá-la, a descoberta da dimensão política e histórica do mundo. Os encontros com Spinoza e Marx, durante meus estudos universitários, vão se inscrever nessa viravolta revolucionária da vida e do pensamento militante do pós-68.

“Esqueci-me”, então, de Camus, até que eu mesmo, quando me tornei professor de filosofia no ensino médio, precisei ensinar, a cada semana, duas horas de literatura como preparação dos alunos para a prova

oral dos seus exames finais. Entre as três obras do século XX que deviam ser apresentadas no exame, escolhi – ao lado de *As Moscas* de Jean-Paul Sartre e *A condição humana* de André Malraux – ensinar *O estrangeiro*. Assim, eu li Camus e o personagem de Meursault, para os meus alunos, sob a luz crua da imanência, na qual eu mesmo banhava. Uma perspectiva que nunca mais me deixou.

No entanto, como eu explico na introdução do meu novo livro, a minha relação com os livros de Camus se limitou durante muito tempo a uma única parte da obra, a saber: aos primeiros escritos, *O avesso e o direito*, *Núpcias*, até *Calígula* e *O estrangeiro*, os quais eu sempre considerei marcados por uma profunda inspiração imanentista (sendo Camus um grande leitor de Nietzsche). A teorização, feita pelo próprio Camus, da filosofia do absurdo, em *O Mito de Sísifo*, só ocorreu *depois* destes textos (de natureza materialista), e, então, suscitou, por parte dos comentadores, uma interpretação retrospectiva idealizante. Pode-se, legitimamente, contestar esta interpretação retrospectiva do ponto de vista dos primeiros escritos e de uma filosofia da afirmação materialista do corpo e da sua eternidade no presente (essa verdade “que deve apodrecer”, como escreve tão bem Camus).

É por este veio materialista que eu retomei, bem mais tarde, a leitura de *O estrangeiro* (foi em 1994-1995), na ocasião em que eu escrevia um pequeno livro, que publicamos em conjunto com André Comte-Sponville e Patrick Renou (*Albert Camus. Do absurdo ao amor*). Mas foi só bem mais tarde (em 2008), durante a organização de um *dossier*, com Filippo Del Lucchese, sobre “a monstruosidade política”, para um número da revista *Multitudes*, que eu li sistematicamente, e estudei seriamente, os escritos políticos de Camus – entre eles, o *Homem revoltado*, de 1951, tão depreciado, na época, por Sartre, pelos existencialistas e

pelos marxistas. Até então, eu mesmo, próximo do marxismo spinozista althusseriano, havia completamente deixado de lado a parte política da obra de Camus, pensando – como o conjunto da esquerda de tendência marxista (desde a severa crítica de Sartre) – que esses textos, dominados por questões morais de pouca importância, não tinham nenhum interesse filosófico. Porém, uma leitura exigente, atenta e contínua, dos escritos políticos de Camus ia me convencer do contrário, e me livrar definitivamente de um preconceito ainda amplamente compartilhado!

Dessa potência de imanência, de afirmação, de diferença e de resistência que eu sempre lera em *O estrangeiro* e no personagem de Meursault, eu redescobri o veio intacto (mas profundamente escondido) nos escritos do pós-guerra, que eu havia negligenciado anteriormente; um veio que se tornou ainda mais sólido pela extensão do seu campo de experimentação ao terreno da política e da história.

Ora, por que escrever hoje um livro sobre Camus, quando se é spinozista? Porque Camus é sem dúvida o primeiro a querer renovar o sentido da ideia de revolução, tentando “pensar” – a partir de Nietzsche – uma “saída” materialista do pensamento dialético, do ponto de vista de uma resistência ativa comum, em um plano estrito de imanência. Uma saída da dialética que Camus compreende, também, como uma ruptura histórica com a “modernidade” enquanto figura acabada do niilismo.

Pode-se dizer que, a partir da releitura de Spinoza, desde o final dos anos 60, alguns de nós – a meu ver – nos engajamos numa empreitada filosófica e política semelhante (uma empreitada que se tornou hoje historicamente *vital*, com a desqualificação do comunismo real – aquele da União Soviética – e o triunfo da hegemonia mortífera da ideologia liberal do capitalismo). Além disso, para mim, enquanto historiador da

filosofia, o estudo do pensamento de Camus se inscreve num campo de pesquisas sobre o que eu chamo “os pascalianos da imanência”. Seja Vauvenargues, Camus ou André Comte-Sponville (de quem eu examino a lógica e/ou a gênese da obra em um artigo recente<sup>2</sup>), estes três autores são grandes leitores apaixonados de Pascal. Mas leitores bastante particulares, na medida em que eles leem Pascal do ponto de vista disso que o solitário de Port-Royal chamava de “segunda natureza”, quer dizer, o mundo humano da “queda” (depois do pecado): mundo da concupiscência e/ou do desejo, mundo da dominação do corpo sobre o espírito, da imaginação sobre a razão; um mundo realmente “maquiaveliano”, aquele das relações de forças...

Ao mesmo tempo que Pascal nos oferecia uma análise, das mais lúcidas e úteis, sobre a segunda natureza, ele a deplorava. Vauvenargues, Camus ou Comte-Sponville, que não acreditam nem no pecado nem na queda, pelo contrário, esforçam-se para se alegrar com ela. Com a leitura explícita de Spinoza (em André Comte-Sponville) ou sem Spinoza (em Vauvenargues e Camus, para quem o autor da *Ética* – enquanto tal – está quase ausente), estes três pensadores leem, com efeito, o mundo da segunda natureza *positivamente*, como aquele do plano de imanência da positividade afirmativa do finito. Eles reencontram, assim, uma forma original de spinozismo, que é aquele, trágico, dos pascalianos ateus: um mundo sem fundamento, nem finalidade, nem modelo, um mundo que não repousa sobre nada senão um vazio de ser, que os homens devem indefinidamente e para sempre preencher por meio de sua atividade constituinte comum.

2 “Le temps de l’insistantialisme. L’énergie et l’histoire”, in numéro 4/2011 de la *Revue Internationale de Philosophie*, consacrée à André Comte-Sponville. Avec ses réponses.

Isso me conduz ao último aspecto da sua questão: em que os autores que eu estudo me ajudariam – em última análise – ao aprofundamento do meu próprio conhecimento de Spinoza? Eu diria de Epicuro e de Maquiavel (você mesmo traduziu para o português meu artigo sobre eles, fato do qual eu lhe sou muito grato<sup>3</sup>), atendo-me ao essencial, que, do primeiro, Spinoza retém a alegria subversiva do riso e a sua potência material de afirmação e de resistência confrontadas com as filosofias idealistas de uma essencial falta-a-ser (*manque-à-être*). E cabe a Spinoza colocar metafisicamente e politicamente em movimento sem fim um epicurismo, que, para ele, ainda estava fixo num individualismo teleológico, cujo princípio ético era o prazer, e cujo modelo físico era o átomo. Se for verdade, com efeito, que o epicurismo continua sendo uma alternativa materialista viável de retiro, na sabedoria e na amizade, contra a miséria da história, o spinozismo abre, por sua vez, para todos os oprimidos, uma alternativa histórica ético-política contra a história da miséria.

No que se refere a Maquiavel, o estudo dos seus textos, em relação a Spinoza, deve nos convencer do quanto o filósofo de Amsterdã é maquiaveliano, não apenas em política, como na sua própria metafísica. Com efeito, é como se Spinoza, ao escrever a sua *Ética*, conduzisse o pensamento de Maquiavel do plano da política e da história ao plano de imanência da sua ontologia dinâmica. Disso decorre o uso que eu faço da noção de estratégia do *conatus*, segundo uma formulação que é quase um pleonasma, porque, para mim, o *conatus* spinozista (e/ou o esforço

3 “Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel”, in *Fractal, Revista de Psicologia*, v. 24, n° 3, 2012. P. 443-472. Artigo publicado em francês e português (tradução de Leon Farhi Neto).

que cada ser faz para perseverar em seu ser) é *essencialmente* (ou por natureza) *estratégico*. Uma estratégia paradoxal, sem finalidade nem modelo, senão que, ontologicamente falando, cada ser é sempre tão perfeito quanto pode ser; isso significa que, no seu esforço indefinido de perseverança em seu ser, cada ser adota, a cada instante, a estratégia perfeita em função das necessidades que ele afirma e com as quais se afronta. A potência spinozista é, assim, em si mesma e por ela mesma, estratégica, isto é, maquiaveliana.

Eu terminarei de responder ao seu instigante questionamento, voltando-me à contribuição de Vauvenargues e Camus (que você mesmo sugere) para o meu aprofundamento (digamos, mais pessoal, para reforçar a sua questão) de Spinoza. Aqui também só posso me ater, para ser breve, a um único caso exemplar para cada um destes autores.

Vauvenargues escreve, por exemplo, que a inquietude é um “desejo sem objeto”. Disso eu deduzi, no meu livro<sup>4</sup>, com base na sua filosofia da atividade, uma ontologia dinâmica da inquietude. Ora, o fato de que essa dinâmica seja “sem objeto” esclarece, para mim, de volta a Spinoza, a lógica do desejo (ou da potência em ato) que precede toda relação objetal (e toda relação sujeito-objeto), assim como ela esclarece a distinção decisiva, no terceiro gênero de conhecimento, entre o *amor erga deum*, que ainda supõe a forma objetal de Deus, e o *amor intellectualis dei*, no qual e pelo qual desvanecem-se as estruturas imaginativas

4 *Vauvenargues ou le séditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*, éditions Honoré Champion; Essais, Champion Classiques, Paris 2015. Permitto-me assinalar o artigo em português, “Filosofias para a segunda natureza. Estratégias do finito”, consagrada a esta obra por Bernardo Bianchi, na revista on-line, *Revista Estudos Políticos*, nº 7/2013/02.

do sujeito, do objeto e da sua relação (mas isso requer, obviamente, para ser compreendido, longas demonstrações; eu remeto, então, a um artigo que escrevi sobre a parte III da Ética, onde essa questão é parcialmente abordada<sup>5</sup>).

Enfim, em Camus, atendo-me a um estudo preciso, em *O homem revoltado*, de sua lógica da revolta – que permite ver ali claramente a construção ontológico-histórica do ser-ético, aquele da medida de igualdade entre os homens. Esse estudo me conduziu a extrair do texto de Spinoza um novo aspecto, a meu ver decisivo, a questão da justiça e/ou da necessidade de uma *medida comum*, na e pela construção do corpo político. Fazendo abstração de todo outro parâmetro, para Spinoza, com a recusa, *por um lado*, de ser dirigido por um igual-semelhante e, correlativamente, com a impossibilidade, *por outro lado*, de se tornar senhor do seu semelhante (dada a resistência de cada um à dominação pelo igual), é mediante uma medida consensual e comum, *aquela da igualdade dos direitos*, que são resolvidas, nas e pelas instituições, as contradições afetivas e efetivas que atravessam necessariamente a multidão. Em Spinoza, a democracia é antes de tudo essa resolução: ela é o resultado de uma prudência comum e/ou uma estratégia do *conatus* da *multitudinis potentia*. Foi assim que Spinoza pôde pensar, em seu *Tratado político*, que as primeiras formas do viver junto teriam sido, logicamente, sociedades democráticas. Eu lhe assinalo que essas reflexões – desenvolvidas numa comunicação recente nos encontros internacionais do Rio de Janeiro, *Spinoza e as Américas*, de novembro de 2013 – podem ser lidas, em um texto já traduzido para o português, na publicação dos Atos deste coló-

5 “Éthique III”, in *Lectures de Spinoza*, direção de Pierre-François Moreau e Charles Ramond, éditions Ellipses, Paris 2006.

quio<sup>6</sup>.

LFN: Ao que me parece, é a questão ética da pesquisa e da formação, ou seja, da *identificação excessiva*, que se manifesta nas balizas do seu trabalho indicadas na sua resposta. Sua resposta explícita de que maneira os bons encontros teóricos e literários que fazemos estão ligados, por um lado, à *identificação* (há algo aí que tem a ver comigo, que eu reconheço também como meu!) e, por outro lado, a uma exigência de correção do nosso modo de ser e de pensar; uma exigência que se deve *ao excesso* da coisa encontrada em relação àquilo que de início identificamos como nosso (há aí uma outra coisa, algo a mais ... que chama a minha atenção e requer a minha aplicação!)

Eu gostaria de orientar a minha segunda questão para o tipo de pensamento de Camus. Camus afirmava não ser filósofo. Para ele, a filosofia seria um estudo sistemático e exaustivo de um tema, mesmo se ele permanece incompleto e retificável. Coisa que ele não fez. No entanto, no seu livro, você fala da filosofia de Camus, da sua insistência com a verdade, dos conceitos que ele constrói, da sua concepção filosófica etc.; em suma, de uma filosofia da imanência radical que se expressaria por uma imagem da literatura, na atitude de Meursault. Algo semelhante aconteceria na sua relação com certos pintores. Você assinala em algumas imagens da pintura uma filosofia envolvida, uma filosofia

6 “Sobre a confiança política. Construir a *Hilaritas* democrática”, tradução para o português de Bernardo Bianchi, no volume 2 de *Spinoza e as Américas*, X Colóquio Internacional Spinoza, sob a organização de Baptiste N. A. Grasset, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka M. Itokazu, Francisco de Guimaraens, Mauricio Rocha, Fortaleza, EdUECE, 2014. (O mesmo artigo, em português, com uma apresentação de Toni Negri: “A medida comum do devir-democracia”, encontra-se no site *UniNômade*, publicado em 2 de fevereiro de 2014).

pintada; por exemplo, na relação muito interessante que você coloca em evidência, no segundo capítulo do seu livro, entre “a primeira filosofia de Camus” e a arte de Piero della Francesca; ou, ainda, nos estudos que você dedicou, em outro lugar, à obra de Bruegel. A minha questão é a seguinte: para você, como esses pensadores por imagens (poetas, pintores) se tornam filósofos sem filosofar, sem um pensamento teoricamente estruturado? Como se estabelece a relação entre imagens e um sistema de ideias verdadeiras (uma relação que a tradição filosófica conservadora me parece condenar)?

LB: Gosto da sua ideia de uma identificação excessiva no contexto de um encontro exigente que, por “superabundância”, como diria Camus, perturba e obriga a retificar nossa própria (pequena) ladainha (ou nossa própria medida). Através das coisas singulares, por exemplo, o encontro amoroso do Deus de Plotino, de uma obra de arte sublime ou de um grande livro de filosofia! Porém, a questão é, para mim, menos como o escritor ou o pintor (como indivíduo-sujeito) se torna “filósofo” (sem filosofar no sentido universitário e/ou disciplinar do termo) que como as produções artísticas (romances ou pinturas, por exemplo) podem ser, elas mesmas, filosóficas. Ou como a escrita ou a pintura *pensam* e nos dão a pensar. No que se refere a meus trabalhos, o caso de Piero della Francesca, tal como eu o utilizei em função do que Camus escreveu (a respeito dos quadros do pintor toscano), é um pouco diferente daqueles de Camus ou de Bruegel, tais como os estudos diretamente. Mesmo se, com efeito, pode-se dizer que eu procedo, finalmente, no meu livro sobre Camus, na minha leitura dos quadros de Bruegel, da maneira como Camus procede, ele mesmo, em relação à Piero. E que, assim, a relação Camus-Piero, que eu estudo, é, para os meus próprios trabalhos, significativa e até paradigmática. É Camus, com efeito, que lê primeiro

e diretamente em Piero uma filosofia envolvida... Ou seja, uma filosofia materialista da potência do corpo e da sua afirmação, que o autor de *Núpcias* opõe radicalmente ao idealismo metafísico da expressão. Isso implica, também, nesse caso preciso, que sejam representados rostos sem sorriso; e nisso que o representado encontre igualmente, em nossos afetos, em nossas memórias e/ou em nossos pensamentos, uma história comum e sobredeterminada (aquela do Cristo e do cristianismo, que faz da ressurreição *do corpo* o princípio da sua crença). Camus evoca até mesmo o período grego da escultura dórica (antes do aparecimento do sorriso e/ou das ilusões do espírito e da espiritualização da arte)...

Primeiro, eu, por mim mesmo, não faço nada senão explicitar essa leitura que Camus faz da pintura de Piero, sugerindo (e eu procuro demonstrá-lo) que Camus se dá como projeto *escrever* como Piero *pinta*... Camus afirma: “se você quer ser filósofo, escreva romances”... E eu prolongo, então, explicitando-o à luz de Erwin Panofsky e André Malraux, o que Camus escreve... Assim, isso que eu mostro de realmente novo (eu não acredito que isso tenha sido dito antes), é que Camus vai construir seu romance *O estrangeiro* como Piero della Francesca pintou, no seu tempo, *A Flagelação* ou *A Ressurreição*... explicando porque Camus procede assim, à maneira de Piero. O que está em jogo nessa história é que Camus quer obter, no leitor do seu romance, *O Estrangeiro*, os mesmos *efeitos* afetivos e cognitivos que os efeitos que ele, Camus, experimenta contemplando as pinturas de Piero: efeitos *filosóficos*, eticamente emancipadores, isto é, “efeitos” de “desteologização” (de decapagem de nossa visão teológica e teleológica do mundo) e de “desprendimento” (em relação aos sentimentos “humanos demasiadamente humanos”, quer dizer, os “afetos passivos”, os nossos como aqueles dos outros homens).

Ora, esse resultado de emancipação ética supunha colocar em ação um *método*, ou, no caso de Piero, uma maneira singular de pintar (que resultara essencialmente dos seus estudos teóricos sobre a perspectiva). Então, antes de mais nada, é uma certa *maneira* de operar, uma certa maneira de pintar que implica e explica (envolve e desenvolve) uma certa maneira de pensar *da própria pintura*. Uma maneira de operar que determina (como efeito) uma certa maneira de sentir no espectador (naquele que faz a experiência afetiva *de tal* prática de escrita, ou que experimenta *tal* pintura), e que pode prolongar, completar, amplificar o que a pintura lhe oferece no e pelo que ela faz, e dá a ver e a sentir. A potência filosófica da obra está, então, inteiramente, na singularidade e na unidade complexa das suas práticas, e nos efeitos que um corpo-que-pensa *experimenta*, nos e pelos seus afetos, na ocasião do seu encontro com o corpo da obra (*le corps de l'œuvre*) (romance, pintura...), um corpo em-obra (*un corps à-l'œuvre*) no leitor e/ou espectador.

Como essa *maneira* – um dispositivo ficcional, uma composição de palavras (segundo o método chamado de escrita “americana”, no caso do romance de Camus, *O estrangeiro*) ou de imagens visuais dispostas de uma certa maneira (no caso da pintura de Piero, quando se enfatiza apenas os seus estudos sobre a perspectiva e suas realizações, o que é certamente insuficiente) – como essa *maneira* pode ser, propriamente falando, *filosófica*? É que o corpo da-obra é necessariamente também um corpo em-obra em e por um *encontro* com um outro corpo. O corpo da-obra, na sua singularidade (e/ou sua disposição), só tem, verdadeiramente, existência efetiva (isto é, está em-obra) nos seus efeitos, ou seja, nas maneiras singulares pelas quais ele afeta outros corpos e particularmente os corpos de que nós somos feitos, nós, “os homens”, como diz Spinoza.

E é efetivamente Spinoza que, apesar de ele não haver escrito quase nada sobre arte, pode nos conduzir a pensar, mais adequadamente, a experimentação que fazemos de uma obra que é, em nós e por nós, em-obra, quando ela *pode*, ao nos comunicar a sua potência, modificar o nosso corpo, multiplicando as suas maneiras de afetar e de ser afetado, de tal modo que, nesse processo de experimentação indefinido, a nossa alma se torne, ela mesma, tendencialmente mais autônoma, quer dizer, mais apta a pensar adequadamente; ou seja, torne-se capaz de se pensar adequadamente, singularmente, capaz de pensar adequadamente os seus semelhantes segundo as suas singularidades, capaz de pensar as coisas do mundo, o próprio mundo que produz todas as coisas numa infinidade de maneiras... É isso que significa pensar *filosoficamente*.

Spinoza diria que esse encontro com a obra afetou nosso corpo de tal maneira que ele se tornou apto a encadear as suas afecções em uma ordem inteligível, análoga àquela das ideias adequadas do nosso entendimento, quer dizer, segundo uma ordem que se concebe exclusivamente a partir da natureza da própria alma. Spinoza estuda esse processo apenas na ordem das ideias. O encontro com a obra de arte deve nos levar a estudar o processo ético *a partir dos corpos* e somente dos corpos (corpo-da-obra/corpo-em-obra/corpo afetado...); a partir das afecções singulares dos corpos e das suas ligações (os encadeamentos de afecções e/ou de imagens)... até a produção de ideias adequadas.

Ao ler *O estrangeiro*, eu imagino, (logicamente eu penso), que a aventura que Meursault atravessa (e que atravessa Meursault) o leva finalmente a experimentar, em sua prisão, uma forma suprema de sabedoria spinozista (uma *acquiescentia in se ipso* trágica), e, em seguida, a se tornar artista para dar testemunho, na escrita – o próprio romance *O estrangeiro* –, dessa verdade eterna que nós somos, uma verdade eterna

que vai apodrecer. Verdade potente, alegre, trágica. É por aí, talvez, pela história singular de Meursault, que seria preciso retomar tudo de novo, passo a passo, para começar a responder *singularmente* (pela vida desse personagem “sem imaginação” e que se decapa de toda imaginação...) a sua questão inicial: como isso acontece, tornar-se filósofo sem filosofar, somente pela via das imagens?

LFN: Apreciei o deslocamento que você aplicou à minha segunda questão, que a fez bascular do ser do sujeito ao ser da obra. Para você, então, é possível que uma obra de arte implique uma ideia filosófica, na medida em que a obra é o resultado da maneira singular de operar que ela envolve. Assim, a obra de arte pode explicar um conceito (uma maneira singular de pensar) pelo seu desenvolvimento no e pelo corpo que a encontra, e que acolhe esse conceito enquanto afeto e o desdobra como princípio ativo de uma reordenação e de uma reconexão éticas da sua própria disposição. É uma maneira muito interessante de conceber a ligação entre a filosofia e a experiência estética pelo intermediário de uma operação ética. Essa ética exclusivamente a partir do corpo, essa ética ativada ou motivada pelos efeitos do corpo da obra em um corpo em-obra, certamente, mereceria ser mais explicitada...

Minha terceira pergunta diz respeito mais uma vez à relação entre a ética de Camus e aquela de Spinoza. Apesar de sua equivalência em certos aspectos, que você expôs no seu livro de maneira criativa e perspicaz, você não acredita que a relação com a morte (de si mesmo ou de outrem) possui um papel muito diferente nas maneiras de pensar dos dois autores? Não se poder entrever em Camus uma certa atitude – digamos com Bataille, um certo erotismo, uma certa aprovação da vida a partir da própria morte que a limita – que parece estrangeira ao pensamento spinozista da potência do modo de ser em e por si mesma

indefinida? Pode-se desconsiderar a diferença entre o tema camusiano de uma vida “em proximidade absoluta com o nada” e o tema spinozista de uma vida que é a afirmação singular de uma pura positividade, ou seja, do ser? Não temos diante de nós duas concepções distintas da vida humana – em Camus, uma essência-existência que se define pela morte, pelo limite que a nega; em Spinoza, uma maneira de ser cujos efeitos não são essencialmente limitados, mas somente existencialmente, isto é, limitados pela sua relação com as outras maneiras de ser?

LB: Para responder à sua terceira questão, talvez seja preciso continuar respondendo à segunda... Com efeito, em Camus, a ideia de uma vida em proximidade absoluta com a morte (e consciente dessa situação) é inseparável do caminho da criação e da felicidade: “Quê?! Por vias tão estreitas?”, exclama, espantado, o interlocutor fictício da lição do mito de Sísifo... E, com efeito, a consciência aguda da presença da morte é correlativa ao seu (aparente) contrário: a proximidade absoluta da vida (e/ou de sua afirmação), uma proximidade que só pode ser aquela da presença de uma vida liberada de todas as suas ilusões. Uma vida, portanto, no grau zero de imaginação. Trata-se, em Camus, de um momento de emoção pura, que é também aquele da experiência de nossa eternidade ou do sentimento do “tempo do desejo sem objeto”. É, também, uma experiência do amor que é amor do mundo, não o amor “do” mundo no sentido de que o mundo seria o objeto desse amor, mas o amor que é o afeto do próprio mundo, que é amor, propriamente falando, de nada (*de rien*) – pois ele é “sem objeto”, um amor que tampouco é aquele de um sujeito, mas um amor que se identifica com a produtividade da vida, sua geração, sua fecundidade ou sua generosidade... Porque esse desejo (e/ou esse amor) não é o desejo do nada (*du néant*) (isso é o niilismo),

mas desejo de nada (*de rien*), o exato contrário do niilismo (o desejo de nada nos libera do desejo do nada), ou seja, a afirmação de uma vida que “superabunda”, uma vida “criadora” em seu próprio movimento, à beira do vazio, à beira de nada (*de rien*)... Uma vida que cria *ser* ao perseverar.

Compreende-se que Meursault possa declarar não ter imaginação... É uma indicação muito importante para o leitor e para o intérprete. Essa ausência radical de imaginação (ausência de projeções subjetivas “sobre” o mundo, projeção dos seus próprios desejos, das suas próprias imagens, das suas próprias ilusões, que nos separam da verdade do mundo) é, com efeito, a própria condição da criação. E eu penso, efetivamente, que Meursault se tornará um “filósofo artista”, o autor do romance, porque ele tem não tem imaginação, mas uma potente *presença ao mundo*, a partir da qual ele poderá testemunhar *em verdade*. Isso não é apenas a condição do verdadeiro, mas também a condição ontológica de um corpo afetado por outros corpos, e que só é corpo “afetante” tornando-se corpo criador, verdadeiramente criador de *ser*...

O contrário da criação, para Camus, é, portanto, a expressão psicologizante que nos afasta do verdadeiro. Pela decapagem da psicologia (e até da psicologia da criação!), Camus reencontra a dinâmica do plano de imanência do movimento real do real ou o plano da ontologia spinozista, e, também por aí, uma re-definição não representativa (não expressiva, diria Camus) da imagem. Em Spinoza, com efeito, esse corpo afetado e afetante é, ele próprio, uma “imagem”, mas uma imagem muito paradoxal, pois ela está livre de toda representação: essa imagem não representa nada. De certo modo, é uma imagem sem imagens, que não é nada senão a potência material do real afetado/afetante na e pela sua produtividade indefinida... É assim que a criação do artista, como a do filósofo, supõe a pobreza das coisas, que, correlativamente, nos ofe-

rece toda a riqueza do mundo; ela supõe, também, uma certa forma de silêncio na comunicação, uma certa forma de nudez por dissipação dos mitos que ocupavam e empobreciam o mundo. E isso, para um contato direto com o mundo, com a sua riqueza e/ou com a sua diversidade.

É nessas condições que se pode pensar enquanto artista e sentir enquanto filósofo, nessa e por essa comunicação material infinita com o mundo, aquém de suas imaginações... Tanto o artista como o filósofo, assim, são ascetas. Uma ascese que é o contrário do ascetismo, no sentido de que se trata aqui de reencontrar, na e pela ascese filosófica, a potência criadora dos corpos na decapagem radical de qualquer “esperança” (daí a proximidade absoluta com a morte... “o corpo ignora a esperança”, diz Camus). A ausência de esperança é o que conduz os homens ao amor de viver e à coragem de viver, na “simpatia” natural do corpo-a-cordo (*corps-accord*)<sup>7</sup> do mundo dos corpos. Uma simpatia “natural” e, é preciso dizer, também “histórica”, no sentido de que é também nessa base (ontológica e dinâmica) que se compreende a “revolta” camusiana, que cria *ser* ao mesmo tempo ético e histórico (o misto do natural e do histórico encontrando-se, assim, no princípio superabundante do processo e também no e pelo seu efeito).

Eu pensei e expus, até aqui, a minha resposta sobre Camus *com* Spinoza. Agora, é preciso sublinhar as diferenças entre os dois autores. Essas diferenças (ao menos no que me interessa; não farei aqui, portanto, uma análise comparativa) são diferenças entre duas formas de “spinozismo”: primeiro, aquele do próprio Spinoza, e que só pertence a ele, e o “spinozismo” dos pensadores da imanência que construíram a sua filo-

7 N.T.: jogo de palavras intraduzível, *corpo-acordo* soa em francês exatamente como *corpo-a-corpo*.

sofia, como eu lhe dizia, a partir da sua leitura de Pascal. Ora, o mundo da queda é o mundo de uma vida “à sombra da morte”; de uma vida em que, na realidade, é a morte que gera uma vida humana (e que leva uma vida humana)! É um mundo dos corpos, cuja imaginação é a potência constitutiva essencial; constitutiva, com certeza, de ilusões, para Pascal, mas constitutiva deste mundo! Neste mundo é, portanto, o desejo e/ou a imaginação que constituem a própria essência do homem; um mundo abandonado pela transcendência e pelos seus valores; um mundo sem finalidade, onde reinam, assim, a necessidade do acaso, a força e as relações de força... É um mundo da morte e para-a-morte. Neste mundo, o desejo, que essencialmente é um desejo de nada (*de rien*) é realmente um desejo do nada (*de néant*)!

Santo Agostinho dizia que aqueles que não vivem em Deus são *nihili homines*, os homens do nada (*du néant*). Na radicalização jansenista de Pascal, são *todos* os homens que, pela queda, perderam a vida “em” Deus para se tornar (com ou sem fé...) *nihili homines*. Mas a morte, mesmo para Pascal, gera, no entanto, também uma forma de vida: uma vida “humana”, nada mais que humana, que, com as suas misérias, descobre também as suas *potências*. Portanto, o próprio Pascal já havia aberto o caminho para a inversão filosófica da sua própria perspectiva...

Se seguimos, com efeito, o veio da segunda natureza, essa inversão foi historicamente operada, antes de Nietzsche, por Vauvenargues, no século XVIII. Nietzsche – cuja palavra de ordem era “a inversão do platonismo” – é um leitor apaixonado por Vauvenargues, que ele classifica entre os “pensadores de ideias verdadeiras”. Ele retomará a noção de niilismo (criada por Jacobi) para proclamar que o que é verdadeiramente niilista é, muito pelo contrário, a ficção da crença na transcendência e nos valores absolutos, pois essa ficção teológica se volta, de maneira

mortífera, contra a afirmação múltipla e efetiva da vida, da vitalidade e da potência dos corpos... E é no caminho aberto por essa inversão nietzschiana que Camus inscreve o seu pensamento. No entanto, é também a Vauvenargues que Camus deve a maior precisão de sua inversão, a qual se aplica ao sentido, tornado *positivo*, da segunda natureza pascaliana. Isso que é, com efeito, para Pascal, o destino miserável de um ser “deperecente e moribundo”, torna-se, em Vauvenargues e depois em Camus, o movimento positivo real da constituição ou da geração indefinida do ser. E o desejo do nada (*de néant*) (que é falta de Deus) se inverte, então, em desejo de nada (*de rien*). Um desejo ao qual não falta absolutamente nada, mas desejo que, sobre o fundo de vazio e de morte da segunda natureza, só se afirma como essa inquietude indefinida do ser, de um ser eternamente suspenso acima do vazio, em proximidade absoluta tanto com a vida como com a morte. Essa é, já o dissemos, uma forma trágica de spinozismo. Um trágico que não encontramos no spinozismo do próprio Spinoza...

Já indiquei que se pode ler um trágico próprio à filosofia de Spinoza no olhar de Salomão (o “filósofo do Antigo Testamento”, tal como o chama Spinoza), que contempla o mundo do ponto de vista de uma ciência das coisas e dos homens certamente verdadeira, mas não adequada, no sentido de que se trata ainda de uma forma de conhecimento abstrato, que não engaja totalmente o nosso ser no mundo, senão de modo imaginário.

Quando o conhecimento de Deus (ou do mundo) e de nós mesmos é realmente adequado, então, para Spinoza, a morte não é, *absolutamente falando*, mais nada. A morte não concerne, com efeito, nem nosso presente nem mesmo nosso futuro, no sentido de que é a parte mais insignificante de nós mesmos que morrerá. Mas Camus não acre-

dita nessa potência spinozista do pensamento, que nos instalaria eternamente na eternidade da verdade e da vida como beatitude... Ou, antes, se nós pudéssemos acessar uma tal verdade eterna da vida, nós estaríamos, segundo Camus, em presença *também* da eternidade da morte! Para Camus, a eternidade experimentada da vida é uma eternidade fugaz e fugitiva, enquanto há, para ele, uma eternidade eterna da morte.

Para Spinoza, inversamente, há uma eternidade da afirmação absoluta de uma existência e, correlativamente, uma invalidação da morte – já que o nada (*le néant*) não possui realidade alguma. Isso não quer dizer, no entanto, que, para Spinoza, que a morte não é nada (*rien*). Ela tem, com efeito, a sua importância, ao menos de duas maneiras: 1º) Spinoza sabe (os intérpretes não insistem suficientemente nisso) que a própria afirmação de um corpo supõe uma infinidade de destruições! É o que chamamos hoje de fenômenos de apoptose. À sua maneira, Spinoza não o ignorava, pois ele viu no *conatus* do corpo um esforço que, fora de qualquer teleologia, está apto a utilizar a morte de certas partes do corpo na sua continuação indefinida da existência; 2º) há uma realidade material da imaginação, e, quando Spinoza escreve que não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e que sua sabedoria é meditação da vida, não da morte, não é para dizer que, para o homem livre, a morte não é nada, mas, antes, que, frente à livre-necessidade do pensamento verdadeiro, a força da “imagem” da destruição é reduzida ao seu mínimo. Isso faz da ideia da morte inelutável, não uma ideia alegre, mas, ao menos, uma ideia que já não se acompanha mais de afetos de tristeza e de depressão.

Sabe-se que, no domínio dos afetos, a melancolia é o principal adversário de Spinoza e que a ideia da morte se acompanha necessariamente de melancolia. Ora, a melancolia que a verdade da morte en-

gendra (a ideia da necessidade da nossa própria morte, assim como da morte de todos aqueles que amamos) não decorre do “pensamento” do verdadeiro, enquanto tal, mas de sua “imagem” para um “sujeito” cujo olhar contemplativo se exerce desde cima (*de surplomb*). É preciso operar claramente essa distinção entre o verdadeiro que pensamos e o verdadeiro que nos representamos (falando absolutamente, toda ideia verdadeira ou adequada *deveria*, por si mesma, nos alegrar...). A melancolia experimentada frente à verdade do real de uma vida humana (como necessariamente mortal) é, assim, da ordem da *imagem* experimentada por um “sujeito”. Para o “sujeito”, com efeito, a verdade inelutável da morte se tornou uma “imagem” impressionante que nos afeta passivamente de pavor. Uma imagem que nos toma e que fixa o sujeito-espectador na sua passividade... E que, de certa maneira, o impede, então, de “pensar” de verdade! A melancolia engendrada pela consciência de nossa condição “trágica” (diria Camus) é portanto um afeto gerado por uma verdade... que faz obstáculo à verdade!

Com efeito, o real é suficientemente forte, suficientemente contundente, para nos impedir (por meio dos afetos passivos que se impõem a nós) de pensar. Mas trata-se da *força* e da *realidade* de uma imagem, quer dizer, de uma afecção do corpo, que se impõe, e não do verdadeiro enquanto tal. O ponto de vista do verdadeiro é necessariamente aquele de uma “atividade”: não é uma imagem fixa (e que nos fixa na passividade), mas uma produção ativa do real. Vauvenargues tem razão (de um ponto de vista spinozista) ao fazer o elogio da atividade: é a atividade da vida que vale, e não saberíamos julgar a vida por uma regra mais falsa que a morte... A verdade trágica da vida é, então, de alguma maneira, uma verdade “em repouso”, que extrai o individuo do movimento universal da natureza ou da produtividade real do real; quer dizer, a verdade trá-

gica nos abstrai do presente e da presença. É uma verdade que, paradoxalmente, nos engana. Vauvenargues o escreve: “O pensamento da morte nos engana porque nos faz esquecer de viver”. O homem é apenas, como o diz Spinoza, um fragmento minúsculo em uma natureza que o supera em forças por todas as partes. E isso – a sua destruição inelutável – é, tanto para Vauvenargues como para Albert Camus, uma situação trágica. Mas, para Vauvenargues e Camus, essa situação só é trágica (no sentido de uma tristeza insuperável) segundo a importância que nosso desejo lhe atribui (e aqui reencontramos Spinoza)... Se “paramos”, com efeito, na *imagem* da nossa condição trágica, é a verdade da “vida humana” que é totalmente e gravemente afetada pelo pavor experimentado (e é isso que Spinoza chama de melancolia). Na e pela atividade, é preciso, no entanto, escreve Camus, “imaginar Sísifo feliz”!

Será, então, que a atividade do esforço indefinido (elevado à atividade da ideia adequada) envolveria uma esperança (ou até uma simples espera) que nos faria ilusoriamente esquecer/apagar o trágico da nossa condição? Nada disso. É, antes, o fato de que há, na atividade, na produtividade do ser (até mesmo poder-se-ia dizer na criação de ser), nessa e por essa atividade – tanto em Vauvenargues como em Camus –, uma confiança ontológica no presente que, mesmo em proximidade absoluta com a morte (à beira do vazio, onde nos encontramos indefinidamente), não atribui à nossa condição mortal efetividade real, no momento mesmo (no presente) em que a tensão dinâmica do desejo em ato experimenta a sua potência de agir, a sua construtividade. Desenhasse, muito pelo contrário, segundo Camus, uma ética da coragem, que é aquela da “rude ética dos construtores”. Ora, é preciso não confundir de jeito nenhum essa confiança essencial com um otimismo ou com uma teleologia histórica. Como diz Vauvenargues, “é preciso tudo esperar e

tudo temer do tempo e dos homens”! Quer dizer, só podemos contar com as nossas próprias forças num mundo da segunda natureza, aquele das relações de força sem justiça nem fim.

É nesse sentido que eu proponho ler a proposição 67 da Ética IV. Ali, Spinoza afirma que o homem é capaz de não se deixar subjugar pela imagem da morte (e é nesse sentido que ele é “livre”) *quando ele pensa, age e sabe se manter em alegria...* Essa alegria da atividade e da luta é suficiente para preencher um coração de homem, e para colocar o pensamento da morte a boa distância da dinâmica afirmativa da vida. Essa alegria basta, não para não mais pensar na morte, mas para não mais viver sob a sua sombra, sob a sua ameaça (portanto, para deixar de temê-la...)... É uma questão de relação de forças. Nós podemos dizê-lo à maneira da última proposição da Ética: não é porque nos opomos à ideia da morte (e queremos apagá-la...) que nós gozamos da “virtude”, pelo contrário, é porque gozamos da virtude e de sua atividade que nós podemos manter, a distância, a imagem acaparante da morte e os seus afetos tristes (e até uma melancolia definitiva). É nesse sentido, eu acredito, que um spinozista deve “desconfiar” (*caute*) da elaboração de uma filosofia trágica, pois a própria importância concedida filosoficamente à “ideia” do trágico pode fazer *bascular* o verdadeiro da ideia (e sua potência liberadora) na “imagem” fixa da condição trágica e na melancolia que lhe é inerente.

E, se o spinozista aceita a ideia que uma verdadeira tristeza vale mais que uma alegria ilusória (na medida em que essa verdade da tristeza amplifica a lucidez, a liberdade e a vida), ele não pode aceitar, como verdadeira, uma ideia que envolveria uma tristeza total, inconsolável, insuperável, cujos efeitos só podem ser de profunda melancolia... *quer dizer, de suicídio... ou de “salto” na fé!* (e aqui reencontramos Pascal). Isso

não condena todo empreendimento filosófico que leve em consideração o trágico real da nossa condição. É isso, acredito, que Vauvenargues e Camus fazem efetivamente nas suas obras, com prudência e precisão. Enquanto Spinoza ignora essa dimensão trágica essencial, a qual ele remete à inadequação de nossa relação ao mundo, para finalmente apagá-la, definitivamente, da sua empresa ética e da vida do homem livre. Assim, lidamos verdadeiramente, como você diz, com duas abordagens da vida diferentes. Mas essas duas perspectivas permanecem, no entanto, aos meus olhos, duas formas de “spinozismo” que me esforcei em estudar: aquele do próprio Spinoza e aquele dos pascalianos da imanência ou spinozistas da segunda natureza que integram o nada (*néant*) (e/ou a morte) na sua perspectiva filosófica, sem ceder, porém, à dimensão mortífera ou, finalmente, fideísta das filosofias do trágico.

Enviado em 22/10/2015. Aceito em 15/11/2015.

Bernardo Bianchi

Doutorando, Université Paris 1- Panthéon Sorbonne, Paris, França

bernardobianchi@gmail.com

BOVE, Laurent (2014). *Albert Camus, de la transfiguration – pour une expérimentation vitale de l'immanence*

Publicado em 2014, “Albert Camus, de la transfiguration”, constitui, ao lado de “Vauvenargues ou le séditieux”, de 2010, mais um esforço realizado por Laurent Bove no sentido de valorizar o tema pascaliano da “segunda natureza” através de um ponto de vista espinosista. Por aí se vê que Bove é consequente ao se distanciar tanto do tema da “filosofia do absurdo”, reiteradas vezes associada à obra de Camus pela interpretação hegemônica que dele se faz, quanto da imagem de um moralista, associada a Camus através de Sartre. Ainda que Bove percorra grande parte da obra Camus, podemos afirmar sem grandes embaraços que os personagens merecedores de maior consideração são Meursault e o Cristo das pinturas de Piero della Francesca, tal como descrito nas *Noces*<sup>1</sup>. Através da identificação do tema de uma filosofia do corpo, Bove

1 *Noces* (Núpcias) é um conjunto de quatro ensaios escritos por Camus entre 1936 e 1937 com caráter biográfico. A obra de Piero della Francesca é analisada por Camus no ensaio *O deserto*, onde o autor conta suas impressões a respeito da viagem que fez pela Toscana.

sustenta que Camus prepara, nas suas primeiras obras, notadamente em *O estrangeiro* e nas *Noces*, a questão da transfiguração, a qual será posteriormente desdobrada nos seus aspectos políticos e históricos, em *O homem revoltado*, por aí se articulam as duas partes da obra de Bove<sup>2</sup>.

Camus não pode, portanto, segundo a análise de Bove, ser completamente identificado ao tema do absurdo, desenvolvido em *O mito de Sísifo*, nem à saída moralista dele derivada. Em 1960, logo após a morte de Camus, Sartre escreve um artigo a respeito do autor de *O estrangeiro*: “Camus representava neste século, e *contra a História*, o herdeiro atual desta longa linhagem de moralistas cujas obras constituem possivelmente aquilo que de mais original existe nas letras francesas. Seu humanismo empedernido, estreito e puro, austero e sensual, travava um combate duvidoso contra os eventos massivos e disformes deste tempo. Mas, inversamente, pela tenacidade de sua recusa, ele reafirmava, no coração da nossa época, contra os maquiavelianos, contra o bezerro de ouro do realismo, a existência do fato moral” (SARTRE, 1964, p. 127). No lugar de articular o absurdo à revolta, como a interpretação de Sartre sugere, Bove procura mostrar a articulação entre o pensamento da imanência, aquiescente ao mundo, com a revolta. Por essa via, a revolta não aparece como efeito de um fato moral, como se fosse algo de externo à aquiescência ao mundo de que se trata, e o mundo mesmo procede em cada indivíduo pela determinação dos problemas e dos casos necessários de solução<sup>3</sup>. Nesse sentido, a revolta é tanto um fato interno à ordem

2 A primeira parte se intitula “Meursault au cœur du monde: corps puissant/corps christique”, e a segunda parte, «La transfiguration libertaire : le temps de la résistance et l’Histoire».

3 O leitor encontrará em *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, a chave para compreensão desta questão. Remetemos o leitor à seguinte formulação:

do comum, tanto um fato do mundo quanto um fato da comunidade humana – em nenhum caso ela é um fato externo ao comum.

O conceito de transfiguração aparece logo na introdução da obra de Bove, onde ele é imediatamente remetido a certa potência de ruptura vis-à-vis as diversas formas de niilismo impostas pela transcendência da História, potência esta que é indissociável da própria afirmação do plano imanente do agir (p. 15). Mas, uma vez que o conceito de transfiguração é articulado por Bove à imagem de Cristo, notadamente tal como este aparece nos quadros de Piero della Francesca, cabe a referência à ocorrência deste termo no texto bíblico. O termo aparece no Evangelho, onde é relatada a transfiguração de Cristo, no alto de um monte, diante de Pedro, João e Tiago: “e foi transfigurado diante deles; o seu rosto resplandecia como o sol, e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz” (Mt 17:2)<sup>4</sup>. Este episódio deve, todavia, ser compreendido em associação com a ressurreição de Cristo, pois, após a transfiguração, Mateus relata que “descendo eles [Pedro, João e Tiago] do monte, Jesus lhes ordenou, dizendo: a ninguém conteis a visão, até que o Filho do homem

“(…) contrariamente à ilusão da consciência, os problemas não se põem por si mesmos e nem nascem, propriamente falando, do obstáculo com o qual costumemente se confundem. O problema não é um “dado” encontrado na experiência. É um produto da potência mesma de afirmação de um ser qualquer (indivíduo ou sociedade) na sua articulação dinâmica complexa ao real. O corpo é capaz e simultaneamente a ideia desta afecção, pela qual esse corpo é afirmado e o problema, posto. É então na natureza mesma da afirmação – que, compreendida necessariamente num complexo de relações de forças, é também a atividade constitutiva de uma resistência –, de problematizar o real, isto é, de constituí-lo como problema e, num mesmo gesto, de produzir o caso de solução correspondente a esta posição. Tal é o movimento real do real numa afirmação singular, ou a dinâmica estratégica e hermenêutica do *conatus*” (BOVE, 1996, p. 308).

4 Além do Evangelho de Mateus, encontramos a descrição do mesmo episódio em Marcos (Mc 9:2) e Lucas (Lc 9:29).

seja ressuscitado dentre os mortos” (Mt. 17: 9). Se bem que o tema da transfiguração – e o da ressurreição a ele associado – se apresente numa perspectiva transcendente, é possível valorizar, por detrás da questão teológica, a descrição de uma mutação radical que se exprime na sua corporeidade essencial; é precisamente esta corporeidade, o aspecto sensual da filosofia de Camus, que nos permite perceber a centralidade da referência a Piero della Francesca, numa espécie de revalorização da “segunda natureza” pascaliana, não como signo de decaimento, mas como espaço de expressão e desenvolvimento da humanidade.

Lida sob o signo da imanência, a *transfiguração* envolve uma ontologia da potência enquanto “atividade superabundante”; expressão através da qual Bove evoca o estudo das filosofias neoplatônicas realizado por Camus quando da redação da sua monografia na universidade de Argel<sup>5</sup>. Submetido a uma lógica imanentista, o elemento neoplatônico deve ser interpretado à luz de um “excesso de presença”, que fratura o ser a partir da sua própria potência. Nesse sentido, cabe-nos a referência a esta fórmula de Camus, extraída por Bove de *L’homme revolté*: “a revolta [...] fratura o ser e o ajuda a transbordar. Ela libera ondas que, estagnadas, tornam-se furiosas” (p. 117). A transfiguração designa um processo imanente de afirmação do real, o qual não pode ser compreendido sob o signo da identidade, pois a ênfase recai, antes, sobre a produção de uma diferença radical interna à segunda natureza, sem qualquer recurso à transcendência.

Ao mesmo tempo, a passagem da filosofia do corpo, tal como tematizada na primeira parte do livro de Bove, à resistência, tal como

5 Este texto, escrito em 1936, foi publicado sob o título *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* nos dois volumes da Pléiade dedicados a suas obras completas.

analisada na segunda parte, não deve ser compreendida como análoga à transição clássica entre passividade e atividade, ou entre pura aquiescência (“sim”) e puro dissentimento (“não”). Muito embora a abertura de Meursault ao mundo seja indicativa da sua passividade, Bove enfatiza de que modo esta passividade é índice mesmo da potência de Meursault. Em Meursault, a passividade é virtude (p. 46). E é virtude porque ela envolve também *atividade*. A concepção do agir encontrada por Bove em Camus não pode ser compreendida à luz do niilismo do “individualismo possessivo”<sup>6</sup>, mas remete, pelo contrário, à mesma ontologia dinâmica que ele já havia encontrado em Vauvenargues, o qual “identifica o ser com a potência, a potência, com a ação, e sustenta uma necessidade imanente de produtividade da natureza, produtividade que se dá, especialmente em e pelo homem” (BOVE, 2015, p. 2)<sup>7</sup>. Da filosofia do corpo à revolta, o que se vê é o esquadrihamento de uma mesma ontologia dinâmica com fortes acentos vauvenargueanos, a qual, analisada na sua corporeidade essencial na primeira parte da obra, passa a ser investigada em articulação com elementos histórico-políticos na segunda parte do livro de Bove.

Embora Bove não o diga diretamente, podemos deduzir da sua interpretação de Camus, uma estrutura organizada em torno de dois conceitos: forma e figura, de onde resultam duas estratégias ético-políticas (e filosóficas), quais sejam, a transformação e a transfiguração. A figura remete a uma “concepção do agir de singulares inter-dependen-

6 A referência, sem dúvida, é a obra de MacPherson: “A teoria política do individualismo possessivo”.

7 Cabe, aqui, uma referência a Vauvenargues: “o fogo, o ar, o espírito, a luz, tudo vive pela ação; daí a comunicação e a aliança de todos os seres; daí a unidade e a harmonia no universo” (Máxima 198).

tes inscritos sobre um plano de imanência da potência comum da vida” (p. 156), é o corolário mesmo de um pensamento da medida, o qual é “suscitado pelo conhecimento desta inter-dependência ontológica que impõe suas exigências imanentes e a dinâmica afirmativa dos seus equilíbrios, dos seus conflitos e dos seus ritmos profundos” (p. 141). A forma, por sua vez, pode ser conectada a “uma deriva dialética do pensamento da identidade dos contrários e da sua superação (a *Aufhebung* hegeliana) numa síntese totalizadora” (p. 141). É, pois, sob a lógica da forma que os homens são erigidos em “sujeitos”.

Eis que o binômio forma/figura nos conduz, na obra de Bove, a uma das máximas de Vauvenargues: “nada existe em si ou à parte” (Máxima 201), e à filosofia do corpo que dela se deduz. Semelhante filosofia impõe o desafio de criação de uma *vida propriamente humana*, em comunicação com o mundo, bem como com os demais corpos humanos. O mundo humano somente se realiza por meio de uma aquiescência à presença imanente dos corpos, que constitui a base de uma nova socialidade constitutiva do comum. Nesse sentido, a valorização do quadro de Piero della Francesca *A ressurreição*, representa a própria transfiguração do niilismo e da História moderna. Ao mesmo tempo, sob a ideia de figura, percebemos uma rejeição análoga da *ideologia da gênese* com forte acento althusserianos. Com efeito, em sua correspondência com Diatkine, Althusser rechaça os conceitos de *origem* e *gênese*, considerando a ambos como conceitos transcendententes. Althusser sustenta, nesse sentido, que, de acordo com a ideologia da *gênese*, as mudanças são sempre apreendidas à luz de uma substância imutável, na forma de acidentes que se desenvolvem a partir de uma origem, na qual este desenvolvimento já se encontrava, de algum modo, pressuposto, isto é, de algum modo, já existente (ALTHUSSER, 1993, p. 56).

Através de Camus, Bove conecta a figura ao “desejo sem objeto”, que extrai o homem de uma humanidade agitada pela esperança e permanentemente aprisionada por objetos. Trata-se, então, de um abandono, de uma passividade desinteressada, mas é pela via do seu próprio desinteresse que este abandono ultrapassa os limites da passividade ordinária, constituindo, na verdade, o corolário mesmo de uma ontologia dinâmica, tal como mencionamos acima. Nesse sentido, o “desejo sem objeto” constitui o contrário da lógica da eficácia, um processo plenamente afirmativo, irreduzível quer à finalidade quer à falta. À figura pertence o tempo próprio ao desejo sem objeto (nem origem nem fim), o tempo da *res gestae*, no seu antagonismo à História, a *Historia rerum gestarum*, que atribui objetos ao desejo, e, dessa forma, impõe um *telos* ao tempo. A abertura ao tempo do desejo sem objeto é constitui uma subversão radical da História e, ao mesmo tempo, funda a possibilidade de uma história antropológica, isto é, de uma antropogênese. O tempo deixa de ser uma realidade imposta, correlato a uma natureza estagnada sob uma *forma*, mas passa a ser efetivamente vivido, o que permite a concepção de uma natureza humana enquanto algo permanentemente em construção, num processo que se nutre da tensão com o desejo sem objeto.

A revolta, enquanto corolário do paradigma da figura, implica não a realização da lógica niilista de uma indignação concebida segundo a imagem do “individualismo possessivo”, mas, antes, a constituição e, ao mesmo tempo, a pressuposição, da comunidade humana imanente, que destrói todas as *formas*, isto é, todas as ilusões que lhe impõem uma ideologia totalitária. Bove toma o cuidado de mostrar que a revolta não deve ser concebida à luz da negação da negação; pelo contrário, a revolta associada à presença do corpo, constitui o único fundamento verdadeiro

da comunidade humana. A revolta se dirige contra a transformação dos homens em sujeitos, contra a submissão do desejo a objetos, contra a imposição de um *telos* ao tempo. Mas todo dissenso inerente à revolta decorre do fato de que ela exprime uma ontologia dinâmica. Em Camus, Bove enxerga mais um ponto por onde ele emaranha um estranho fio que, passando por Espinosa, enlaçara Vauvenargues, após passar por Pascal. No final das contas, ao valorizar as afinidades de Camus com Vauvenargues, este “moralista” do começo do século XVIII, parece que, então, as palavras de Sartre a respeito de Camus poderiam ser verdadeiras. Mas, após tudo o que vimos, é preciso reconhecer que se trataria de uma estranha moral, de uma moral imanente ao corpo, uma moral que é ela mesma transfigurada em ética. Eis, então, que a referência a Vauvenargues talvez tenha como efeito reverso, lida diante dos ecos de Sartre, tencionar vivamente esta estranha categoria das letras e do espírito franceses, isto é, os moralistas.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1993) “Lettre à D... (n° 2)». In: \_\_\_\_\_. *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC, 1993.
- BOVE, L. (1996) *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- BOVE, L. (2015) *Vauvenargues ou le séditieux – Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*. Paris: Honoré Champion, 2015.
- SARTRE, J.-P. (1964) “Albert Camus”. In: *Situations IV*, Paris: Gallimard, 1964.

Enviado em 17/06/2015. Aprovado em 17/11/2015.

PRIMEIRA *PROVINCIAL* DE BLAISE PASCAL

Introdução, tradução e notas:

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

zorgoborim@hotmail.com

As *Provinciais* de Blaise Pascal são um conjunto de dezoito cartas (acrescido do fragmento de uma décima nona) produzidas entre janeiro de 1656 e março de 1657.

De modo simplificado, pode-se dizer que, ao menos inicialmente, tais cartas foram escritas com vistas a defender Antoine Arnauld – o grande teólogo de Port-Royal, autor das quartas objeções às *Meditações* cartesianas – dos ataques que lhe eram dirigidos pelo padre Annat, então confessor do rei francês.

Esquemáticamente, os fatos que antecederam a produção das *Provinciais* são os seguintes: em 31 de janeiro de 1655, o abade da igreja de Saint-Sulpice se recusa a receber em *confissão* Roger du Plessis, marquês de Liancourt, alegando não poder ministrar o sacramento a um *jansenista* – quer dizer, a alguém cuja espiritualidade era influenciada,

em algum grau, pela obra *Agostinus*, do holandês Cornelius Otto Jansen (1585-1638).

Indignado pela afronta feita a Roger du Plessis – e, por extensão, a todos tidos como “jansenistas” –, Antoine Arnauld escreve duas cartas públicas, onde não só repudia o fato ocorrido na Igreja de Saint-Sulpice, como também a própria condenação do livro de Jansen (ou Jansênio), perpetrada por Inocêncio X em março de 1653.

Será neste momento que Blaise Pascal, temeroso quanto ao que poderia sobrevir a seu amigo Arnauld – que, dentre outros, corria o risco de ser excomungado –, propõe-se a defendê-lo por meio de cartas anônimas, que mais tarde viriam a ser conhecidas como *as Provinciais*. Compostas numa linguagem acessível mesmo aos não familiarizados aos intrincados debates teológicos, tais cartas tinham como objetivo expor ao maior número de leitores possível os estratagemas a que recorriam os jesuítas – liderados por Annat – no processo persecutório aos membros de Port-Royal.

Pascal não foi bem-sucedido: em 31 de janeiro de 1656 – apenas dois dias após a publicação da segunda *Provincial* – a Sorbonne condena Antoine Arnauld, que viria a perder o seu título de doutor em Teologia. Nosso filósofo, no entanto, continuaria ridicularizando os jesuítas e sua moral laxista até março do ano seguinte.

Nossa tradução da primeira *Provincial* – que faz parte de um projeto que abrange, em princípio, a totalidade das cartas – tem por base a edição de Louis Lafuma (PASCAL, 1963).

CARTA ESCRITA A UM PROVINCIAL POR UM DE SEUS AMIGOS, A RESPEITO DO ASSUNTO DAS PRESENTES DISPUTAS DA SORBONNE

Paris, 23 de janeiro de 1656.

Senhor,

Nós estávamos bastante enganados. Somente ontem deixei o engano. Até então eu pensava que o assunto das disputas da Sorbonne era muito importante e de graves consequências para a religião. Tantas assembleias de uma companhia tão célebre quanto a Faculdade de Paris, e onde se passaram tantas coisas tão extraordinárias e tão fora do comum, fazem conceber a respeito uma ideia tão alta que não se pode crer que não tivessem um objeto muito extraordinário.

No entanto, vós ficareis muito surpreso quando souberdes, por esta narrativa, a que se destina um tão grande estardalhaço; e é o que vos direi em poucas palavras, após já ter-me instruído perfeitamente.

Examinam-se duas questões: uma de fato e outra de direito. Aquela de fato consiste em saber se o Sr. Arnauld é temerário por ter dito na sua Segunda Carta: *Que ele leu escrupulosamente o livro de Jansênio, e que não encontrou as proposições condenadas pelo falecido Papa; e no entanto que, como ele condena essas proposições em qualquer lugar em que elas se encontrem, ele as condena em Jansênio, se nele estão.*

A questão é saber se ele pôde, sem temeridade, testemunhar que duvida que estas proposições sejam de Jansênio, depois de os Senhores bispos terem declarado que elas aí estão.

Propõe-se o caso na Sorbonne. Setenta e um doutores empreendem sua defesa e sustentam que ele não pôde responder outra coisa àqueles que, por tantos escritos, perguntavam-lhe se considerava que estas proposições estavam neste livro, senão que ali ele não as viu, e que, todavia, as condena se lá estão.

Alguns mesmo, indo além, declararam que, por mais que procurassem, lá não as encontraram, mas sim outras, que lhes são totalmente contrárias. E pediram com insistência que, se houvesse algum doutor que lá as tivesse visto, ele as quisesse mostrar-lhes; declararam que isto era uma coisa tão fácil que não podia ser recusada, pois era um meio seguro de submeter todos, inclusive o Sr. Arnauld; mas isto lhes foi sempre recusado. Eis o que se passou deste lado.

Do outro lado encontravam-se oitenta doutores seculares e uns quarenta monges mendicantes que condenaram a proposição do Sr. Arnauld sem querer examinar se o que ele tinha dito era verdadeiro ou falso, tendo mesmo declarado que não se tratava da verdade, mas somente da temeridade da sua proposição.

Além disso, houve quinze que não foram a favor da censura, aos quais se chama de indiferentes.

Eis como terminou a questão de fato, que não me deixa muito inquieto; pois, que o Sr. Arnauld seja temerário ou não, é algo no qual minha consciência não está interessada. E se eu fosse tomado pela curiosidade de saber se estas proposições estão em Jansênio, seu livro não é nem tão raro nem tão grosso que eu não possa lê-lo inteiro para me esclarecer a respeito, sem consultar a Sorbonne.

Mas, se eu não receasse também ser temerário, creio que seguiria a opinião da maioria das pessoas que vejo, as quais, tendo acreditado até aqui, de acordo com a fé pública, que essas proposições estão em Jansenio, começam a desconfiar do contrário devido à estranha recusa que se faz de mostrá-las, recusa que é tal que eu ainda não vi ninguém que me tenha dito que ali as tenha encontrado. De sorte que eu temo que esta censura faça mais mal que bem, e que ela dê àqueles que venham a conhecer sua história uma impressão totalmente oposta à sua conclusão. Pois, na verdade, o mundo está se tornando desconfiado e somente crê nas coisas quando as vê. Mas, como eu já disse, este ponto é pouco importante, pois não diz respeito à fé.

Já a questão de direito me parece bem mais considerável, visto que tange à fé. Assim tomei um particular cuidado ao me informar a respeito. Mas ficareis muito satisfeito de ver que é uma coisa tão pouco importante quanto a primeira.

Trata-se de examinar o que o Sr. Arnauld disse na mesma carta: *Que a graça, sem a qual não se pode nada, faltou a São Pedro na sua queda.* Pensávamos, vós e eu, que era aqui questão de examinar os maiores princípios da graça, tais como se ela não é dada a todos os homens, ou bem se ela é eficaz; mas nós estávamos muito enganados. Eu me tornei um grande teólogo em pouco tempo, e vós o comprovareis.

Para saber verdadeiramente a coisa, eu encontrei o Senhor N., Doutor de Navarra, que mora perto de mim, e que é, como sabeis, dos mais zelosos contra os Jansenistas; e como minha curiosidade me deixava quase tão ardoroso quanto ele, perguntei-lhe se eles não decidiriam formalmente que *a graça é dada a todos os homens*, a fim de que não se levantasse mais essa dúvida. Mas ele me repudiou rudemente e disse que

não era disso que se tratava; que havia alguns dos seus que sustentavam que a graça não é dada a todos, que os examinadores até mesmo haviam dito em plena Sorbonne que essa opinião é *problemática*, e que ele próprio tinha tal sentimento; o que me confirmou por esta passagem, que ele diz ser célebre, de Santo Agostinho: *Nós sabemos que a graça não é dada a todos os homens.*

Eu pedi desculpas por ter apreendido mal seu sentimento, e lhe supliquei que me dissesse se eles não condenariam ao menos essa outra opinião dos Jansenistas que faz tanto estardalhaço, *que a graça é eficaz, e que ela determina nossa vontade a fazer o bem.* Mas não fui mais feliz nesta segunda questão.

- Vós não entendeis nada, me disse ele; isto não é uma heresia; é uma opinião ortodoxa; todos os Tomistas a sustentam, e eu mesmo a defendi na minha tese de doutorado<sup>1</sup>.

Não mais ousei propor-lhe minhas dúvidas; e mesmo não sabia mais onde estava a dificuldade, quando, para me esclarecer, supliquei-lhe que me dissesse em que consistia, pois, a heresia da proposição do Sr. Arnauld.

- Consiste, disse-me ele, em que ele não reconhece que os justos têm o poder de cumprir os mandamentos de Deus da maneira como nós o entendemos.

1 Traduzimos, aqui, por “tese de doutorado” o termo *Sorbonique*, presente no texto original. Segundo Michel Le Guern, “a palavra designa tanto a própria tese quanto sua defesa”. O *Dictionnaire de Furetière* - citado por Le Gern - define *Sorbonique* como o “ato solene realizado na sala da Sorbonne para receber o doutorado em teologia”. (In: PASCAL, 1987, p. 325, n.8).

Deixei-o depois desta instrução; e, bem orgulhoso de conhecer o cerne da questão, fui encontrar o Senhor N., que está cada vez melhor, e que teve saúde suficiente para me conduzir à casa de seu cunhado, que é Jansenista, se é que já houve um, e que, no entanto, é muito bom homem. Para ser mais bem recebido, fingi ser um dos seus e disse-lhe:

- Será possível que a Sorbonne tenha introduzido na Igreja este erro, que *todos os justos têm sempre o poder de cumprir os mandamentos*?

- Como falais? – disse-me o meu doutor. Chamais de erro um sentimento tão católico, e que somente os luteranos e os calvinistas combatem?

- O quê? – disse-lhe eu, não é esta vossa opinião?

- Não, disse-me ele; nós a anatematizamos como herética e ímpia.

Surpreso com essa resposta, eu entendi que havia exagerado ao afetar ser Jansenista, assim como já havia exagerado ao afetar ser Molinista; mas, não podendo me assegurar de sua resposta, roguei-lhe que me dissesse confidentemente se sustentava que *os justos tinham sempre um poder verdadeiro de observar os preceitos*. Meu homem se inflamou, mas de um zelo devoto, e disse que jamais dissimularia seus sentimentos por qualquer razão; disse que essa era sua crença e que ele e todos os seus a defenderiam até a morte, como sendo a pura doutrina de São Tomás e de Santo Agostinho, seu mestre.

Ele me falou tão seriamente a respeito que não pude duvidar; e com essa segurança, retornei à casa do meu primeiro doutor, e disse-lhe, muito satisfeito, que estava certo de que a paz voltaria a reinar na

Sorbonne em breve; que os Jansenistas estavam de acordo a respeito do poder que têm os justos para cumprir os preceitos; que eu era seu fiador, e que faria com que eles assinassem com seu sangue.

-Vamos com calma! – disse-me ele; é necessário ser teólogo para ver a finura da questão. A diferença que há entre nós é tão sutil que dificilmente conseguimos demarcá-la nós mesmos; teríeis muita dificuldade para entendê-la. Contentai-vos, pois, em saber que os Jansenistas vos dirão, sem problemas, que todos os justos têm sempre o poder de cumprir os mandamentos; não é sobre isto que disputamos; mas eles não vos dirão que este poder seja *próximo*; este é o ponto.

Esta palavra me era nova e desconhecida. Até então eu tinha entendido as disputas, mas esse termo me lançou na obscuridade, e creio que ele não foi inventado senão para confundir. Pedi-lhe então que mo explicasse; mas ele fez mistério e, sem outra satisfação, disse que eu me reportasse aos Jansenistas, para que estes me dissessem se admitem este poder *próximo*. Encarreguei minha memória com este termo, pois minha inteligência nisso não tomava parte. E, temendo esquecê-lo, fui prontamente reencontrar meu Jansenista, a quem eu disse incontinentemente, após as primeiras civilidades:

- Dizei-me, eu vos rogo, se admitis o *poder próximo*.

Ele se pôs a rir, e me disse friamente:

- Dizei-me vós em que sentido o entendeis, então vos direi o que penso a respeito.

Como meu conhecimento não ia até esse ponto, vi-me sem ter como poder responder; e, no entanto, para não tornar minha visita inú-

til, disse-lhe ao acaso:

- Entendo-o no sentido dos Molinistas.

A que meu homem, sem perturbar-se, disse:

- A quais Molinistas, disse-me ele, vós me reportais?

Eu os ofereci a ele todos em conjunto, como se formassem um só corpo e agissem por um mesmo espírito.

Mas disse-me ele:

- Estais bem pouco instruído. Eles têm tão pouco os mesmos sentimentos que chegam a tê-los totalmente contrários. Porém, estando todos unidos no desejo de condenar o Sr. Arnauld, eles combinaram concordar a respeito do termo *próximo*, que tanto uns quanto outros diriam em conjunto, ainda que o entendessem diversamente, a fim de falar uma mesma linguagem, e que por essa aparente conformidade eles pudessem formar um corpo considerável, e compor um grande número, para oprimi-lo com segurança.

Esta resposta me surpreendeu, mas, sem acolher tais impressões dos maus designios dos Molinistas, nos quais não quero crer com base em sua palavra, e que não me interessam, detive-me somente em conhecer os diversos sentidos que eles dão a esta misteriosa palavra *próximo*. Mas ele me disse:

- Eu vos esclareceria de bom grado; mas vós veríeis aí uma repugnância e uma contradição tão grosseiras, que teríeis dificuldade em crer-me. Eu vos seria suspeito. Ficaríeis mais seguros se o aprendêsseis deles próprios; dar-vos-ei seus endereços. Só tereis que encontrar, sepa-

radamente, o Sr. Le Moyne e o Padre Nicolai.

- Não conheço nem um nem outro, disse-lhe.

- Vede, pois, disse-me ele, se vós não conheceis algum destes que vou nomear, pois eles seguem os sentimentos do Sr. Le Moyne.

Eu conhecia, com efeito, alguns. Em seguida ele me disse:

- Vede se vós não conheceis os Dominicanos, que são chamados de *novos Tomistas*, pois eles são todos como o Padre Nicolai.

Também conhecia alguns dentre os que ele nomeou; e, resolvido a aproveitar este conselho e me desembaraçar da dificuldade, deixei-o, e fui primeiramente à casa de um dos discípulos do Sr. Le Moyne.

Supliquei que me dissesse o que era *ter o poder próximo de fazer alguma coisa*.

- Isto é fácil, disse-me ele: é ter tudo o que é necessário para fazê-la, de tal sorte que não falte nada para agir.

- Assim, disse-lhe, ter o *poder próximo* para atravessar um rio, é ter um barco, barqueiros, remos, e o resto, de sorte que nada falte.

- Exatamente, disse ele.

- E ter o poder próximo *de ver*, disse-lhe, é ter boa vista e estar em pleno dia. Pois quem tivesse vista boa na escuridão não teria o poder próximo de ver, segundo vós, pois lhe faltaria a luz, sem a qual não se pode ver.

- Precisamente, disse-me ele.

- E por consequência, continuei, quando dizeis que todos os justos têm sempre o poder próximo de observar os mandamentos, vós entendeis que eles sempre têm toda a graça necessária para cumpri-los, de sorte que não lhes falta nada da parte de Deus.

- Esperai, disse-me ele; eles têm sempre tudo o que é necessário para observá-los, ou pelo menos para pedi-lo<sup>2</sup> a Deus.

- Entendo bem, disse-lhe; eles têm tudo o que é necessário para pedir a Deus que os auxilie, sem que seja necessário que eles tenham alguma nova graça de Deus para orar/pedir.

- Entendestes, disse-me ele.

- Mas então não é necessário que eles tenham uma graça eficaz para pedir/orar a Deus?

- Não, disse-me ele, segundo o Sr. Le Moyne.

Para não perder tempo, fui aos Jacobinos, e questionei aqueles que eu sabia serem novos Tomistas. Eu lhes pedi que me dissessem o que é *poder próximo*.

- Não é aquele, disse-lhes, ao qual não falta nada para agir?

- Não, disseram-me.

- Mas, quê! Meus Padres, se falta alguma coisa a esse poder, vós o chamais de *próximo*, e diríeis, por exemplo, que um homem tem, à noite

2 O verbo francês *prier*, aqui traduzido como *pedir*, também significa *rogar*, *rezar* e *orar*. Assim, nossa escolha por uma das significações sempre se guiará pelo contexto, de modo a comportar o mínimo possível de aleatoriedade.

e sem nenhuma luz, o *poder próximo de ver*?

- Sim! Ele o teria, de acordo conosco, desde que não fosse cego.

- Bem vejo, disse-lhes; mas o Sr. Le Moyne o entende de uma maneira contrária.

- É verdade, disseram-me; mas nós o compreendemos assim.

- Consinto! - disse-lhes eu, pois não disputo jamais a respeito do nome, contanto que me seja informado o sentido que lhe é dado. Mas vejo por aí que, quando dizeis que os justos têm sempre o *poder próximo* para orar a Deus, vós compreendeis que eles têm necessidade de um outro socorro para pedir/orar, sem o qual eles não orarão jamais.

- Muito bem, responderam-me meus Padres, abraçando-me, muito bem! - pois falta-lhes, além disso, uma graça eficaz que não é dada a todos, e que determina sua vontade a orar; e é uma heresia negar a necessidade dessa graça eficaz para orar.

- Muito bem, disse-lhes eu por minha vez; mas, segundo vós, os Jansenistas são católicos, e o Sr. Le Moyne herético; pois os Jansenistas dizem que os justos têm o poder de orar, mas que é necessária, no entanto, uma graça eficaz, e é o que vós aprovais. E o Sr. Le Moyne diz que os justos oram sem graça eficaz, e é o que vós condenais.

- Sim, disseram eles, mas o Sr. Le Moyne chama esse poder de *poder próximo*.

- O quê! Meus Padres, disse-lhes eu, é jogar com as palavras dizer que vós estais de acordo por causa dos termos comuns que usais, quando sois contrários no sentido.

Meus Padres nada responderam; e então chegou meu discípulo do Sr. Le Moyne, por uma felicidade que eu acreditava extraordinária; mas depois eu soube que seu encontro não é raro, e que eles estão continuamente misturados uns aos outros.

Eu disse, pois, a meu discípulo do Sr. Le Moyne:

- Conheço um homem que diz que todos os justos têm sempre o poder de orar a Deus, mas que, no entanto, eles não orarão jamais sem uma graça eficaz que os determine, e a qual Deus não dá sempre a todos os justos. Ele é herético?

- Esperai, disse-me meu doutor, vós poderíeis surpreender-me. Vamos com calma, *distinguo*; se ele chama esse poder de *poder próximo*, ele será Tomista e, portanto, católico; se não, ele será Jansenista e, portanto, herético.

- Ele não o chama, disse eu, nem de próximo nem de não próximo.

- Então ele é herético, disse-me ele; perguntai-o a estes bons Padres.

Eu não os tomei por juízes, pois já tinham consentido com um movimento de cabeça, mas disse-lhes:

- Ele recusa-se a admitir a palavra *próximo*, pois não se quer explicá-la.

Com isto, um dos Padres quis oferecer sua definição; mas ele foi interrompido pelo discípulo do Sr. Le Moyne, que lhe disse:

- Quereis, pois, recomeçar nossos desentendimentos? Nós não

ficamos de acordo quanto a não explicar a palavra *próximo*, e dizê-la sem dizer o que ela significa?

A que o Jacobino consentiu.

Penetrei, assim, no desígnio deles, e disse-lhes enquanto me levantava para deixá-los:

- Na verdade, meus Padres, eu tenho muito medo de que tudo isto seja uma pura chicana; e o que quer que resulte de vossas assembleias, ousou vos predizer que, ainda que a censura fosse feita, a paz não seria estabelecida. Pois, quando se tiver decidido que é necessário pronunciar as sílabas *pró-xi-mo*, quem não vê que, não tendo sido explicadas, cada um de vós quererá gozar da vitória? Os Jacobinos dirão que essa palavra se entende no sentido deles. O Sr. Le Moyne dirá que é no seu; e assim haverá muito mais disputas para explicá-la do que para introduzi-la; pois, após tudo isso, não haveria muito perigo em acolhê-la sem nenhum sentido, posto que ela não pode tornar-se uma ameaça senão pelo seu sentido. Mas seria uma coisa indigna da Sorbonne e da teologia usar palavras equívocas e capciosas sem explicá-las.

Enfim, meus Padres, digei-me, rogo-vos, pela última vez, o que é necessário crer para ser católico?

- É necessário, me disseram todos juntos, dizer que todos os justos têm o *poder próximo*, fazendo abstração de todo sentido: *abstrahendo a sensu Thomistarum, et a sensu aliorum theologorum*.

- Quer dizer, disse-lhes eu indo embora, que é necessário pronunciar esta palavra da boca para fora, por medo de ser herético de nome. Pois, enfim, esta palavra é da Escritura?

- Não, disseram-me.

- Ela é, então, dos Padres, ou dos concílios, ou dos Papas?

- Não.

- Ela é, então, de São Tomás?

- Não.

- Que necessidade há, pois, de dizê-la, uma vez que ela não possui nem autoridade nem nenhum sentido em si mesma?

-Vós sois obstinado, me disseram: vós a direis ou sereis herético, e o Sr. Arnauld também, pois nós somos o maior número; e, se necessário, nós faremos vir tantos *Cordeliers*<sup>3</sup> que nós prevaleceremos.

Deixei-os, após esta última razão, para vos escrever esta narrativa, pela qual vedes que não se trata de nenhum dos pontos seguintes, e que eles não são condenados nem por uns nem por outros: 1. *Que a graça não é dada a todos os homens.* 2. *Que todos os justos têm o poder de cumprir os mandamentos de Deus.* 3. *Que eles precisam, no entanto, para cumprir os mandamentos e mesmo para orar, de uma graça eficaz que determine invencivelmente sua vontade.* 4. *Que essa graça eficaz não é sempre dada a todos os justos, e que ela depende da pura misericórdia de Deus.* De modo que não há nada além da palavra *próximo*, sem qualquer sentido, que corra risco.

Felizes os povos que a ignoram! Felizes os que precederam seu

3 Jean Nicot, em *Le Thresor de la langue francoyse* (1606), identifica *Cordelier* a *Franciscano*. Com efeito, os monges franciscanos eram assim chamados por utilizarem uma corda atada como cinto (é precisamente este o significado da expressão francesa *corde lié* – corda atada).

nascimento! Pois eu não vejo mais remédio para isso senão os Senhores da Academia banirem da Sorbonne, por um ato de autoridade, essa palavra bárbara, que causa tantas divisões. Sem isto, a censura parece certa; mas eu vejo que ela não causará outro mal senão tornar a Sorbonne desprezível por esse procedimento, que lhe retirará a autoridade que lhe é necessária em outras ocasiões.

Eu vos deixo, no entanto, a liberdade de manter a palavra *próximo* ou não; pois amo demais meu próximo para persegui-lo sob este pretexto. Se esta narrativa não vos desagrade, continuarei a vos advertir a respeito de tudo que se passar.

Eu sou, etc.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

NICOT, J. (1606). *Le Thresor de la langue francoyse*, disponível em [http://www.lexilogos.com/francais\\_classique.htm](http://www.lexilogos.com/francais_classique.htm), consultado em 09/08/2015.

PASCAL, B. (1963). *Oeuvres completes*, apresentação e notas de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_. (1987) *Les Provinciales*, edição de Michel Le Guern, Paris, Gallimard.

Enviado em 26/09/2015. Aceito em 26/11/2015.

DEFESAS DE MESTRADO

*SOBRE A ELABORAÇÃO DE UMA CIÊNCIA DAS PAIXÕES EM DESCARTES, HOBBS  
E ESPINOSA*

Paula Bettani Mendes de Jesus

ORIENTADORA Profª. Dra. Tessa Moura Lacerda

21/07/2015

RESUMO: A presente dissertação tem dois objetivos que se entrecruzam. De um lado pretendemos analisar a maneira pela qual as paixões humanas foram compreendidas por Descartes, Hobbes e Espinosa. Pois em oposição a tradicional concepção segundo a qual a dimensão afetiva do homem, isto é, suas paixões são vícios e distúrbios da natureza, portanto, opostas à razão e à virtude, os três filósofos defendem o seu caráter natural. Em outras palavras, as paixões são intrínsecas ao homem, têm causas necessárias e determinadas, e não podem ser suprimidas de sua natureza, pois fazem parte da sua condição de ser no mundo. No entanto, pela força que exercem sobre o homem e suas ações devem ser conhecidas. A partir desse primeiro objetivo, e de maneira concomitante, pretendemos demarcar a singularidade do pensamento de Espinosa com relação ao de Descartes e Hobbes, pois se é certo que, como eles, Espinosa defende a naturalidade das paixões, é certo, na mesma medida, que assume um pensamento bastante singular, sobretudo ao operar com os conceitos de ação e paixão para explicar a relação que há entre mente e corpo: estes

são ativos ou passivos juntos, o corpo não atua contra a mente, nem a mente contra o corpo. Isso evidencia sua ruptura não apenas com a tradição, mas também com seus contemporâneos.

## DEFESAS DE DOUTORADO

*COERÊNCIA E COMUNIDADE EM ESPINOSA*

Fernando Bonadia de Oliveira

ORIENTADOR Homero Silveira Santiago

18/09/2015

RESUMO: Este trabalho desenvolve uma investigação sobre as noções de coerência e comunidade nas obras de Bento de Espinosa (1632-1677), em especial na Ética demonstrada em ordem geométrica. A noção de coerência, entendida como modo pelo qual as partes da natureza se relacionam para compor o todo do universo, é um problema central em toda a história da filosofia. Espinosa também se posicionou em relação a essa questão, formulando uma teoria que procura explicar a relação entre as partes do universo sem recorrer a nenhuma causa exterior a ele, configurando assim uma filosofia da imanência. Nessa perspectiva, o objetivo da pesquisa consiste em mostrar como o problema da coerência apareceu em diferentes campos da obra espinosana, sendo sempre solucionado através de uma mesma explicação imanente da natureza, que se estabeleceu definitivamente com a introdução da noção de comum na cadeia dedutiva da Ética. Para isso, partimos de uma perspectiva histórica e examinamos inicialmente algumas cartas de Espinosa, verificando

como a pergunta sobre a coerência da natureza foi ali respondida. Posteriormente, ao analisar a Ética, apresentamos como, em cada de uma de suas cinco partes, a ideia de comunidade se faz presente, emergindo tanto no campo especulativo quanto no campo prático.

*O JANUS BIFRONTE: UM ENSAIO SOBRE OS LIMITES DO RACIONALISMO EM DESCARTES*

Wilson Alves Sparvoli

ORIENTADOR Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

12/08/2015

RESUMO: Descartes é considerado tradicionalmente como um racionalista estrito, sendo reconhecido pela clareza e distinção, pela certeza e pelo saber metódico, entretanto, existem conhecimentos que extrapolam tais critérios e mesmo assim ainda ocupam um lugar importante no seu pensamento: a criação das verdades eternas, a união substancial e o homem concreto. Nessa tese, pretendemos mostrar como tais objetos, que extrapolam um saber claro e distinto ou uma compreensão completa, podem ser reabilitados no sistema, como cada um deles mantém uma margem de inteligibilidade e uma margem de “ininteligibilidade”, como eles são bordas do saber, com uma face voltada para a clareza e distinção e outra voltada para a obscuridade. Deus e a criação das verdades podem ser entendidos mas sem ser compreendidos; já a união substancial é uma noção primitiva mas é da alçada da sensibilidade e não do entendimento. Para ressaltar a originalidade e complexidade do pensamento cartesiano frente aos limites do racionalismo, recorreremos ao pensamento de Leib-

niz, mostrando como as saídas leibnizianas são muito mais tradicionais e condizentes com um projeto de racionalismo estrito.

## LANÇAMENTOS

ÉTICA

Baruch de Espinosa

COORDENAÇÃO Marilena de Souza Chaui

TRADUÇÃO Grupo de Estudos Espinosanos

EDUSP

O trabalho de tradução realizado Grupo de Estudos Espinosanos do Departamento de Filosofia da USP, coordenado pela Marilena Chauí, teve início no final dos anos 90 e surgiu como uma forma de aprofundar as pesquisas sobre o filósofo: “nossa proposta era reforçar ao máximo a literalidade e a proximidade com o original, produzindo uma tradução, antes de tudo, acadêmica, mesmo que não perdêssemos de vista a compreensibilidade do texto”, comenta Luís César Guimarães Oliva na Introdução do livro. Nesta edição bilíngue latim / português, esse esforço também se mostra no projeto gráfico que remonta ao da edição publicada em 1677, na qual a exposição da *Ética* de Espinosa é demonstrada em ordem geométrica, isto é, em linguagem matemática, por meio de definições, axiomas, postulados, proposições, demonstrações, corolários, escólios, explicações etc.

Baruch de Espinosa

TRADUÇÃO Homero Silveira Santiago

Ed. Autêntica

Quanto mais se lê e se estuda Espinosa, mais forte é a impressão de que estamos ainda distantes de esgotar as possibilidades de seu pensamento revolucionário. Daí a oportunidade de uma série, no interior da coleção Filô, dedicada à filosofia espinosana e que tem como um de seus principais objetivos oferecer ao público lusófono novas traduções das obras de Espinosa, afinadas com o estado atual das pesquisas sobre o filósofo. Com esta publicação dos *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*, esperamos dar um passo importante nessa direção. No livro, publicado em 1663, Espinosa faz uma exposição, à maneira geométrica, das principais teses da filosofia de Descartes; em apêndice, promove uma discussão detalhada de alguns conceitos fundamentais da escolástica, sempre à luz da renovação trazida pelo cartesianismo. O trabalho de preparação do texto e de tradução foi conduzido com cuidado, a fim de elaborar o que se pode considerar a mais completa tradução já realizada deste livro: o texto latino, oferecido em edição bilíngue, foi cotejado com a edição original e com outras edições, sendo em vários pontos corrigido; incluíram-se os índices da primeira edição e as variantes da tradução holandesa do século XVII, revisada pelo autor (inclusive uma poesia dedicatória em holandês, até onde sabemos, jamais traduzida). Completam ainda o volume um conjunto com traduções de duas cartas de Espinosa e de dois textos de Descartes decisivos para o projeto espinosano de exposição geométrica do cartesianismo.

Baruch de Espinosa

TRADUÇÃO Cristiano Novaes de Rezende

Ed. Unicamp

*Ante omnia*, antes de tudo. Eis a expressão que situa o *Tratado da emenda do intelecto* no interior do sistema espinosano. Não apenas por ser, muito provavelmente, a mais antiga obra escrita por Espinosa. Nem somente porque, tratando do método, o texto narra e explica o caminho que conduz à *Philosophia*. Mas principalmente porque a tarefa preparatória consiste, paradoxalmente, no reconhecimento de que aquilo que esperaríamos encontrar alhures, como uma meta ao fim desse caminho, sempre esteve junto de nós: “temos, pois, uma ideia verdadeira”. O *Tratado da emenda do intelecto* é um texto sobre a descoberta da imanência, pois, sob a forma dessa atividade produtiva das ideias verdadeiras e das propriedades que o intelecto há de possuir para exercê-la, encontramos em nós uma expressão da própria causalidade imanente pela qual Deus, ou seja, a Natureza, produz todas as coisas como seus efeitos internos.



# CONTENTS

## ARTICLES

PRELIMINARY NOTES FOR A COMPARISON BETWEEN MAIMONIDES AND SPINOZA Marilena Chaui	15
COMMON STATE AGAINST DEVASTATION – SPINOZA IN THREE JEWISH REPORTS Diego Tatián	47
HUMAN CORRUPTION AND JUSTICE FOR PASCAL Luís César Oliva	75
EITHER GOD OR NOTHING (KANT’S REQUIREMENT OF AN INTER- SUBJECTIVE FOUNDATION TO GOD AGAINST THE SPINOZIST HORROR) Homero Santiago	95
DETERMINATION AND SKEPTICISM: SOME CONSIDERATIONS, BASED ON THE PROBLEM OF SKEPTICISM, ON HEGEL, HIS CONCEPTIONS OF DETER- MINATION AND HIS INTERPRETATION OF SPINOZA’S PHILOSOPHY Lucas Nascimento Machado	115
CONSIDERATIONS ON THE NOTION OF AFFECT IN SPINOZA Paula Bettani M. de Jesus	161

191 NECESSITY, DETERMINATION AND FREEDOM IN THE CREATION OF  
THE WORLD, ACCORDING TO LEIBNIZ' PHILOSOPHY  
Simone Bernadete Fernandes

207 FINALISM AND SUPERSTITION IN SPINOZA: THE FALSITY OF  
MIND'S CAUSAL FREEDOM  
Pedro Luiz Stevolo

INTERVIEW

223 with Laurent Bove by Leon Farhi Neto

REVIEW

247 ALBERT CAMUS, DE LA TRANSFIGURATION – POUR UNE EXPÉRI-  
MENTATION VITALE DE L'IMMANENCE by Laurent Bove  
Bernardo Bianchi

TRANSLATION

255 FIRST LETTER OF BLAISE PASCAL'S *PROVINCIALS*  
Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

271 NEWS

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651