



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

SPINOZA

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 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 Luiz Sérgio Repa

VICE-CHEFE Oliver Tolle

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

ERRATA Na última edição da revista, publicamos a tradução, acompanhada de notas, de duas Cartas de Leibniz a Sparvenfeld. Na apresentação dos responsáveis pela tradução (p. 343), o leitor deve considerar as seguintes correções: Juliana Cecci Silva é Doutoranda, Unicamp, Campinas, Brasil. William de Siqueira Piauú é Professor, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil.

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, Silvana de Souza Ramos

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

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, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévêde, 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, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN E CAPA Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

- REFLEXIONES ACERCA DEL ESPÍRITU
DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA
Maria Jimena Solé 17
- DEMOCRACIA E CULTURA
POPULAR NA OBRA DE MARILENA CHAUI
Silvana de Souza Ramos 43
- QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA?
Fernando Dias Andrade 63
- MÚLTIPLOS MODOS DE AFIRMAR E NEGAR: UMA REFUTAÇÃO DA
LEITURA ELEATA DE ESPINOSA PELA VIA DOS MODOS DE PERCEBER
Cristiano Novaes de Rezende 135
- RESISTÊNCIA, POTÊNCIA, SOCIALIZAÇÃO DOS AFETOS
E A FORMAÇÃO DO MELHOR ESTADO
Francisco de Guimarães e Mauricio Rocha 167
- PARA LER O ESPINOSA-DE-DELEUZE: UMA INTERPRETAÇÃO
HISTORIOGRÁFICO-FILOSÓFICA (OU A HISTÓRIA DA
FILOSOFIA NOS VOOS DA VASSOURA DA BRUXA)*
Guilherme Almeida Ribeiro 209
- CIÊNCIA INTUITIVA, FILOSOFIA DA PRAXIS
E POIESIS NO *TRATADO POLÍTICO*.
André Menezes Rocha 245
- A TEORIA CARTESIANA DAS VERDADES
ETERNAS NA INTERPRETAÇÃO DE ESPINOSA
Alfredo Gatto 269
- ESPINOSA, MELANCOLIA E O ABSOLUTAMENTE INFINITO NA
GEOMETRIA DOS INDIVISÍVEIS DO SÉCULO XVII
Henrique Piccinato Xavier 295

- 349 A INSTITUIÇÃO DO ESTADO OU AS DUAS FACES DA
MULTIDÃO A PARTIR DE HOBBS E ESPINOSA
Paula Bettani M. de Jesus
- 373 ENTRE A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA:
A CORRESPONDÊNCIA DE ESPINOSA A HUDDE
Juarez Lopes Rodrigues
- 401 O DESEJO NA *ÉTICA* III DE ESPINOSA: CHAVE DE LEITURA
PARA UM ESTUDO NO CAMPO DA SAÚDE MENTAL
Cláudia Pellegrini Braga
- 433 O DIREITO DE RESISTÊNCIA EM ESPINOSA
Albano Pina
- 459 LEIBNIZ: DAS EXISTÊNCIAS CONTINGENTES
À EXISTÊNCIA NECESSÁRIA
Caio Felix dos Santos
- 487 TEORIA DAS IDEIAS, INATISMO E
TEORIA DA PERCEPÇÃO EM DESCARTES
William de Jesus Teixeira
- RESENHA
517 *SPINOZA AND MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY*,
DE STEVEN NADLER
Antônio David
- TRADUÇÃO
523 EPÍSTOLAS: ESPINOSA E BOXEL
Samuel Thimounier
- 573 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

Há vinte anos nasciam os *Cadernos Espinosanos*. Concretização de um dos projetos do Grupo de Estudos Espinosanos, formado pouco mais de um ano antes. O grupo de amigos que, inicialmente, se encontrava para ler a filosofia de Espinosa por causa do curso de História da Filosofia Moderna I, ministrado pela professora Marilena Chaui no segundo semestre de 1994, consolidou-se aos poucos como Grupo de Estudos, passando a incorporar ao longo dos anos pesquisadores de todo pensamento seiscentista e, mais recentemente, pesquisadores de Filosofia Contemporânea.

Os *Cadernos Espinosanos* visavam, em seu nascimento e por sugestão da professora Marilena Chaui, a publicação dos trabalhos de graduação escritos por ocasião daquela disciplina de Filosofia Moderna I, oferecida em 1994. Hoje, muitos desses primeiros autores são professores em diversas universidades brasileiras (USP, Unifesp, Unirio, para mencionar apenas algumas), e os *Cadernos Espinosanos* permanecem fiéis à sua origem sendo uma das únicas revistas acadêmicas que, além de artigos de professores e de pós-graduandos do Brasil e do exterior, publica também, em todos os seus números, textos de alunos de Graduação. Neste número comemorativo, para dar relevo a essa iniciativa e frisar o caráter abrangente da revista, trazemos três artigos escritos por graduandos: um sobre Descartes, um sobre Espinosa e um sobre Leibniz.

Nascida para ser uma revista dedicada à filosofia de Espinosa, e atrelada de certo modo às pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Estudos Espinosanos, logo os *Cadernos Espinosanos* passaram a também acolher textos sobre os filósofos do século XVII, bem como, muitas vezes, sobre a leitura que a Filosofia Contemporânea faz de aspectos da filosofia do século XVII – como, por exemplo, neste número, a leitura que Deleuze faz de Espinosa a partir da noção de expressão.

Os *Cadernos Espinosanos* são uma publicação semestral que contém três seções distintas: uma de artigos inéditos, uma dedicada a resenhas, e, por fim, uma dedicada à tradução de textos clássicos do século XVII. Neste número, destacamos a cuidadosa tradução das cartas trocadas entre Espinosa e Boxel. A revista também publica notícias pertinentes à área de Filosofia Moderna.

É importante frisar que também buscamos trazer ao leitor textos originalmente escritos em espanhol. Neste número, contamos com um artigo sobre a concepção espinosana de filosofia, que marca e expressa as relações afetivas e acadêmicas que o Grupo de Estudos Espinosanos tem com pesquisadores e professores de outros países da América Latina, particularmente, a Argentina. As “relações”, aliás, são o mote de boa parte dos artigos deste número: a relação entre a ontologia espinosana e os princípios lógicos (contra a tese de um eleatismo espinosano), a relação entre a filosofia de Espinosa e o campo da saúde mental, a relação entre Espinosa e o pensamento judaico, que está presente também na resenha sobre do livro de Steven Nadler. Além disso, temos três artigos sobre aspectos da filosofia política de Espinosa: resistência, multidão e *práxis*. Por último, mas não em último, um artigo sobre o absolutamente infinito da filosofia de Espinosa, um artigo sobre a interpretação que Espinosa faz da teoria cartesiana das verdades eternas, um artigo sobre a relação entre essência e existência a

partir da correspondência entre Espinosa e Hudde e, ainda, um artigo que analisa a visão democrática de Marilena Chaui, autora que inspirou e inspira o trabalho dos *Cadernos Espinosanos*.

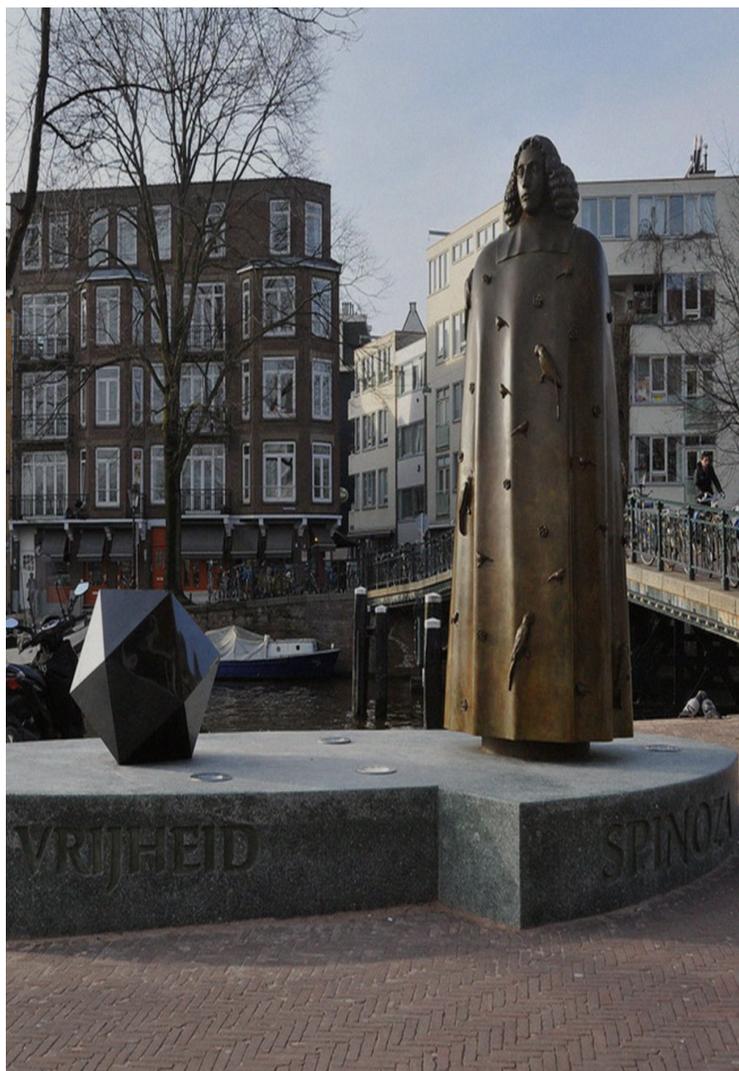
Este número comemorativo é dedicado a todos os autores, pareceristas e designers que colaboraram e ainda colaboram com a revista, e, também, especialmente, a todos aqueles que fizeram ou fazem parte de seu corpo editorial. Sem o trabalho destes, não teríamos chegado até aqui.

É preciso lembrar, por fim, do apoio institucional oferecido pelo Departamento de Filosofia da USP, pelo que agradecemos imensamente.

Gostaríamos de dividir com vocês, leitores, a alegria por este aniversário de vinte anos. Boa leitura!

As Editoras

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

REFLEXIONES ACERCA DEL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Maria Jimena Solé

Professora, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

jimenasole@yahoo.com

RESUMEN: Este artículo se concentra en la concepción spinoziana de la filosofía. A partir de lo afirmado en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado teológico-político*, proponemos que Spinoza no considera la filosofía como un saber ya poseído sino como la búsqueda de la verdad, íntimamente ligada a la búsqueda de la felicidad. La filosofía es, según esto, una práctica que consiste en el proceso mediante el cual los seres humanos se liberan de los prejuicios y errores que impiden aprehender la verdad, que obstaculizan el pensar y el actuar. Este camino de auto-emancipación del error es, según nuestra propuesta, el auténtico *espíritu* de la filosofía spinoziana, que, según mostraremos, se encuentra explícitamente expresado en ciertos pasajes de la *Ética*.

PALABRAS CLAVES: verdad, felicidad, filosofía, práctica, emancipación, libertad

Según el conocido relato del filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi, durante una conversación mantenida con el renombrado Gotthold Ephraim Lessing durante su visita a Wolfenbüttel en 1780, éste le confesó que los conceptos ortodoxos de la divinidad no lo satisfacían y le advirtió que si no deseaba darle la espalda a la filosofía, entonces tenía que convertirse en amigo de Spinoza. En efecto, según Lessing – afirma Jacobi – “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” (JACOBI, 1785, p. 13. Traducción al español: JACOBI, 2013, p. 136).

Ante esta escandalosa afirmación, la reacción de Jacobi, un declarado cristiano y agudo crítico de la Ilustración, fue darle la razón y llevar aún más lejos el asunto. Para él, la doctrina spinoziana era irrefutable, por ser el producto más perfecto de la razón humana. Pero Jacobi no quería *hacerse amigo* de Spinoza. Su intención era la opuesta: según su interpretación, el espíritu de la filosofía spinoziana consiste en el antiguo principio *a nihilo nihil fit*, que le impide aceptar una creación del mundo a partir de la nada y que lo lleva a extender la explicación causal a todos los aspectos de la realidad. La consecuencia necesaria de esta posición es, según Jacobi, la negación de la existencia de un Dios trascendente y del libre arbitrio. Así pues, según su lectura, la doctrina de Spinoza – y toda la filosofía racionalista – es fatalista y atea y, por lo tanto, inaceptable.¹

1 Esta es una de las tesis principales de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* y uno de los pilares de su ataque contra la Ilustración berlinesa, de corte racionalista, liderada por Moses Mendelssohn. Frente a esa posición que le parecía inaceptable, la propuesta de Jacobi consiste en oponer a la filosofía – al spinozismo – una *no-filosofía* que en vez de fundamentarse en la razón y sus demostraciones, se basa en la certeza inmediata aportada por la fe y la revelación. De este modo, se asegura todo aquello que, según él, Spinoza y la razón humana niegan, esto es, la libertad, la existencia de un Dios personal y creador, la inmortalidad del alma y la existencia del mundo. Véase JACOBI, 1785, pp. 14 y ss. Traducción al español: JACOBI, 2013, pp. 137 y ss.

Esta interpretación del spinozismo como ateísmo y fatalismo había sido la clave principal en la que se había desarrollado la recepción de su pensamiento, desde la aparición del *Tratado teológico-político* en 1670. La ferviente reacción de los sectores más ortodoxos contra sus ideas había hecho que sus textos fueran prohibidos, aunque no olvidados. A excepción de algunas figuras marginales que osaron reivindicar alguno de sus puntos de vista, durante el siglo XVIII, Spinoza era mayormente conocido como el filósofo maldito, que demostraba geoméricamente que Dios no existe (y por lo tanto, aniquilaba la religión), que negaba que los seres humanos tuvieran una voluntad libre (y por lo tanto, destruía la moral), que criticaba el despotismo de los reyes y defendía la democracia como la mejor forma de gobierno (y, por lo tanto, ponía en riesgo el orden político establecido en la mayor parte del territorio europeo).²

Declararse spinozista era un escándalo y la estrategia de Jacobi estaba bien diseñada: la confesión de Lessing le permitía afirmar que los principios de la Ilustración, desarrollados con rigor, conducían al spinozismo y la identificación del spinozismo como la única filosofía era la premisa sobre la cual se asentaba su propuesta de abandonar toda filosofía mediante un *salto mortal*, para situarse en el ámbito de la fe. El mérito que le reconoce a Spinoza es, por lo tanto, el de haber tenido la valentía de admitir las consecuencias necesarias a las que conduce la pretensión de demostrarlo todo racionalmente y de no aceptar la posibilidad de que algo surja a partir de la nada. Por eso, luego de que en el transcurso de su conversación, Lessing se queja de que se hable todavía de Spinoza como de un perro muerto, Jacobi le responde que continuarán hablando así de él

2 Acerca de la recepción de Spinoza durante el siglo XVIII, la bibliografía es abundante. Véase, por ejemplo, BELL, 1984; OTTO, 1994; SCHRÖDER, 1987; TIMM, 1974; SOLÉ, 2011.

porque no lo comprenden. Según Jacobi, hay que entender la *Ética* en profundidad, para comprender “de qué modo este gran hombre pudo estar firme e interiormente convencido de su filosofía, tal como lo manifiesta tan a menudo y con tanta insistencia” (JACOBI, 1785, pp. 27–28. Traducción al español: JACOBI, 2013, pp. 145–146).

En efecto, Spinoza había estado convencido de que su filosofía era la única filosofía verdadera. En la epístola a Albert Burgh de 1675, a la que Jacobi hace referencia en su diálogo con Lessing, Spinoza afirma que no pretende haber hallado la mejor filosofía, sino que sabe que comprende la verdadera. Se imagina entonces que su interlocutor le pregunta cómo lo sabe y su respuesta es contundente: “del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueñe con espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso” (Carta 76 de Spinoza a Albert Burgh de 1675 en SPINOZA, 1925, t. IV, p. 320. Traducción al español: SPINOZA, 1988 a, p. 397). Jacobi cita textualmente esta carta y reconoce su admiración ante esa convicción y esa tranquilidad de ánimo y declara que “semejante paraíso en el entendimiento, tal como lo estableció esta mente iluminada y pura, muy pocos lo han disfrutado” (JACOBI, 1785, p. 28. Traducción al español: JACOBI, 2013, p. 146).³

La publicación en 1785 del intercambio epistolar entre Jacobi y Mendelssohn acerca de la escandalosa confesión de Lessing – quien recientemente había fallecido – desató una polémica de amplio alcance entre

3 Lessing asiente. Pero cuando Jacobi lo invita a realizar el salto que le permite abandonar la filosofía, el spinozismo y todas sus consecuencias, el ilustrado se niega a seguirlo y dice que sus piernas son demasiado viejas y su cabeza demasiado pesada.

los contemporáneos, la llamada Polémica del panteísmo o del spinozismo (Cf. SCHOLTZ, 1916). La posibilidad de que este respetado filósofo hubiese adherido a la doctrina maldita, considerada como el compendio de todos los errores y desaciertos humanos, como una construcción monstruosa dictada por el propio diablo, era sumamente inquietante. Los herederos intelectuales de Lessing – los impulsores de la *Aufklärung*– se enfrentaron entonces al problema de intentar desentrañar el sentido de su escandalosa afirmación. ¿Había sido Lessing realmente un spinozista convencido?

Para responder a esta pregunta, primero había que decidir qué significaba ser spinozista. La doctrina del filósofo de Ámsterdam, que hasta ese momento únicamente había sido expuesta para ser criticada, comenzó a ser estudiada y discutida por los principales protagonistas de la escena intelectual, como Kant, Herder y Goethe. Cada uno de los involucrados debió posicionarse frente al sistema de Spinoza y decidir cuál era el auténtico espíritu del spinozismo. Rápidamente se puso de manifiesto el desacuerdo entre ellos (Cf. SOLÉ, 2013).

Pero la polémica no se agotaba tampoco en esa cuestión. Los involucrados pronto reconocieron que lo que estaba en discusión era algo mucho más complejo, íntimamente conectado con las convicciones más fundamentales de la época. La cuestión era decidir si Lessing (y Jacobi) tenían razón. Había que indagar si efectivamente *no había* otra filosofía que la filosofía de Spinoza, si el spinozismo era el producto más riguroso de la razón humana. De modo que tomar posición acerca del supuesto spinozismo de Lessing implicaba preguntarse por el auténtico *espíritu* del spinozismo y conducía, necesariamente también, a plantearse el interro-

gante acerca de *qué es la filosofía*.⁴

Sólo hay una filosofía verdadera, dice Spinoza en su carta a Burgh. No hay lugar, en el universo spinoziano, para genios malignos que se complazcan en engañar a los hombres, haciendo pasar por verdaderas doctrinas o ideas falsas. Un supuesto engaño sistemático de la razón queda totalmente excluido, pues la verdad es, según Spinoza, norma de sí misma y de lo falso. Hay una única filosofía verdadera y Spinoza admite haberla hallado. Ahora bien, ¿en qué consiste esa filosofía? ¿Es la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que expone sistemáticamente todos los aspectos de su pensamiento y le llevó diez años de un arduo trabajo intelectual? ¿Es el conjunto de las definiciones, axiomas y demostraciones que encontramos a lo largo de sus cinco partes? ¿O hay algo más? ¿Qué es, según Spinoza, la

4 Frederic Beiser ha señalado con claridad las distintas dimensiones problemáticas en que se desarrolla la Polémica. Según este autor, la capa exterior consiste en la cuestión biográfica del spinozismo de Lessing, que esconde el problema exegético de la correcta interpretación del spinozismo, que recubre a su vez el núcleo más profundo de la disputa: el problema de la autoridad de la razón (cf. BEISER, 1987, pp. 47 y ss.). Como acabo de proponer, creo que es posible añadir a esta constelación problemática la cuestión de qué es la filosofía. Efectivamente, en los primeros escritos de los representantes del Idealismo alemán, publicados durante los últimos años del siglo XVIII, estas dos cuestiones (cómo hay que entender al spinozismo y qué es la filosofía) parecen entrelazadas, inescindibles. Fichte y Schelling consideraron la doctrina de Spinoza como la forma más coherente que puede asumir el dogmatismo, el cual, junto con el idealismo o criticismo, constituyen los únicos dos sistemas filosóficos posibles. Es en oposición al dogmatismo-spinozismo que ellos construyen sus propios sistemas idealistas. Allí reside, según estos pensadores, tanto su mérito filosófico como la importancia de su figura en la génesis de este movimiento (Véase FICHTE, 1794 y SCHELLING, 1795). Hegel, por su parte, también reserva a esta doctrina un lugar fundamental. Son conocidos los pasajes de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* en los que presenta al spinozismo como el punto de partida esencial de toda filosofía. Hegel incluso afirma que “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna.” (HEGEL, 1995, p. 305).

filosofía? Reflexionar acerca de esta cuestión e intentar dar una respuesta, es el objetivo de las próximas páginas.

I. FILOSOFÍA, VERDAD Y FELICIDAD

Spinoza no habla explícitamente acerca de qué es la filosofía en la *Ética*. Pero sí aborda este tema en otras dos de sus obras: el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado teológico-político*. De modo que nuestra indagación ha de comenzar por esos textos.

Como se sabe, uno de los objetivos principales del *Tratado teológico-político* es defender la libertad de filosofar frente a las amenazas de la teología. Para ello, Spinoza analiza las Sagradas Escrituras y concluye que la filosofía y la teología se distinguen tanto por su objetivo como por sus fundamentos: el objetivo de la teología es la obediencia a la ley divina (el mandamiento del amor al prójimo) y se funda en las historias de la Biblia, mientras que el objetivo de la filosofía es la verdad y se fundamenta en las nociones comunes –ideas verdaderas de las propiedades comunes de todas las cosas– que se extraen sólo de la naturaleza. De allí concluye que “ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia” (SPINOZA, 1925, t. III, p. 184. Traducción al español: SPINOZA, 1986, p. 324).

El *Tratado de la reforma del entendimiento* completa esta concepción de la filosofía como la búsqueda desinteresada de la verdad mediante la sola razón, al ofrecer una perspectiva diferente. Spinoza dedica las primeras páginas de esta obra inconclusa a relatar en primera persona cómo surgió en él la decisión de dedicarse a la indagación filosófica.

Según esta narración, fue la experiencia de la futilidad de la mayoría de los eventos de la vida ordinaria lo que lo movió a investigar “si existía algo que fuese un bien verdadero”, algo que por sí solo lograra afectar al ánimo y que le permitiera “gozar eternamente de una alegría continua y suprema” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 5. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 75). Lo que estos párrafos ponen en evidencia es que la necesidad de la investigación teórica se impone como resultado de una experiencia *vital*. La inconstancia de los afectos y la decepción generada por los objetos del mundo, conducen a plantearse la pregunta acerca de la posibilidad de ser realmente felices, acerca de la existencia de un bien verdadero. Se trata de lo que Marilena Chaui llama la experiencia de la contradicción, que tiene el poder “de suscitar la ruptura que inaugura el pensar y el actuar, o sea, la filosofía” (CHAUI, 2004, p. 16).

Pero la conexión entre el ejercicio del pensamiento y la práctica vital no concluye allí. Spinoza reconoce, a continuación, que si realmente deseaba descubrir ese bien verdadero, lo primero que debía hacer era cambiar su forma habitual de vida. Debía abandonar la persecución de aquello que los hombres en general – y probablemente también él hasta ese instante – consideran como los máximos bienes: las riquezas, el honor y el placer. Una breve meditación acerca de la naturaleza de estos supuestos bienes basta para revelar que, en realidad, se trata de bienes aparentes e inciertos, que distraen a la mente y que dejan a quien los persigue en un estado de permanente insatisfacción, ya que son mudables, perecederos y finitos. Pero además, reconoce Spinoza, al ser buscados como fines en sí mismos, la riqueza, el honor y el placer se transforman en *males* ciertos que no contribuyen a la felicidad sino que incluso suelen poner en riesgo la propia vida (Cf. SPINOZA, 1925, t. II, p. 7. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 78). Por el contrario, escribe, “un amor hacia una cosa eterna e

infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 7. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 78).

La experiencia de la insatisfacción ante aquellos bienes que supuestamente conducen a la felicidad hacen que Spinoza admita la necesidad de la indagación teórica y el primer resultado de esa meditación acerca del bien verdadero y de la auténtica felicidad le revelan la necesidad de modificar su modo de vivir y su modo de relacionarse con el mundo y con los otros. Para ser feliz, para gozar del bien verdadero, es necesario cambiar la propia conducta. Sin embargo, a pesar de reconocer todo esto, a pesar de ver claramente que los bienes que persigue el vulgo suelen traer tristeza y que lo único que asegura una alegría duradera es el amor a algo eterno e infinito, Spinoza admite que no es capaz de lograrlo, reconoce que no deja de ser afectado por la avaricia, la lujuria y la gloria.

¿Cómo se logra, entonces, el cambio en la forma de vida que requiere la filosofía? ¿Cómo dejar atrás el modo de vivir vulgar que deposita la felicidad en la riqueza, el honor y el placer y entregarse plenamente a la reflexión acerca del verdadero bien, a la búsqueda de la auténtica felicidad?

La respuesta de Spinoza es sencilla y consiste en reemplazar ese círculo vicioso que amenaza con volver impracticable la filosofía, por un círculo virtuoso que refuerza su necesidad:

Sólo veía una cosa: que, mientras mi alma se entregaba a esos pensamientos, se mantenía alejada de dichos afectos y pensaba seriamente en la nueva tarea. Esto me proporcionó un gran consuelo, puesto que comprobaba que esos males no eran de tal índole que resistieran a todo remedio (IBIDEM).

El modo de dejar de lado una vida expuesta al vaivén de las pasiones para poder dedicarse a reflexionar acerca del bien verdadero es *reflexionando*. Mientras se piensa, mientras se ejercita el propio intelecto, no se padece y el temor y la tristeza se mantienen alejados. Además, Spinoza vuelve a recurrir a su experiencia personal para afirmar que los momentos dedicados a la reflexión – que al comienzo eran raros y breves, pero que a medida que fue descubriendo el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y más largos – le permitieron descubrir una primera verdad fundamental: que no hay bien ni mal, perfección ni imperfección en la naturaleza porque “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 8. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 79).

Reflexionar mantiene alejadas a las pasiones. El conocimiento verdadero de la naturaleza y sus leyes, resultado de la reflexión racional, permite ordenarlas, moderarlas. La filosofía – la búsqueda de la verdad mediante la razón – que había surgido como una necesidad práctica, como un remedio ante la futilidad de los eventos del mundo, se revela desde el comienzo como sumamente efectiva.

De este modo, Spinoza descubre en qué consiste el “sumo bien” al que hay que enderezar la propia vida si se quiere ser feliz: se trata de la adquisición de una naturaleza humana “más firme” (menos expuesta a los vaivenes de las pasiones), más perfecta (más potente) que consiste en el conocimiento de la naturaleza y la unión del hombre con ella.

La preocupación práctica (ser felices, encontrar un bien que provea un gozo duradero) conduce a la necesidad de asumir una actitud teórica (investigar si ese bien verdadero existe), que implica, a su vez, un cambio en la propia conducta. Esa modificación de la forma de vida se da de un modo doble. El ejercicio de la investigación racional pone en evidencia

que ese bien que se busca es ella misma, pues mientras reflexionamos, conquistamos – aunque sea en brevísimos instantes – ese estado de felicidad. Además, las verdades que descubrimos gracias a esa meditación racional – por ejemplo, que no hay bien ni mal en la naturaleza y que los supuestos bienes que el vulgo persigue suelen tener efectos nocivos – hacen que cambiemos nuestra manera de valorar el mundo y nos alejan de los obstáculos que impiden que conquistemos ese bien buscado. Conocimiento y felicidad se revelan inescindibles. Para encontrar el sumo bien hay que comprender la naturaleza y mientras entendemos, mientras pensamos y conquistamos la verdad, poseemos ese sumo bien.

2. LA FILOSOFÍA, UN CAMINO

Spinoza se pregunta entonces qué debemos hacer para adquirir ese conocimiento verdadero de la naturaleza, esa naturaleza humana más firme que coincide con el sumo bien. ¿Qué hay que hacer, en definitiva, para poder hacer filosofía? “[A]nte todo”, responde, “hay que encontrar el modo de curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 15. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 88).⁵ Spinoza pasa

5 Lo otro que hay que hacer es fundar una sociedad. En efecto, según lo que afirman estos párrafos iniciales del *Tratado de la reforma del entendimiento*, la búsqueda de la felicidad es una empresa colectiva, pues no sólo nos esforzamos por conocer la naturaleza sino también por hacer que muchos otros la comprendan en vistas a conseguir una concordancia en entendimiento y en deseo con ellos. El carácter intersubjetivo del proyecto spinoziano se hace patente en este punto: no solo hay que conocer la naturaleza, sino también procurar que los otros la conozcan. Para ello, hay que formar una sociedad, “a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 9. Traducción al español:

entonces a reflexionar acerca de los modos de conocer, el método y la certeza.

El primer resultado de este desarrollo, que ocupa el resto de las páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*, es que no hay un criterio de certeza diferente de la verdad misma. “Para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera” (Ibidem),⁶ escribe.

Por lo tanto, el verdadero método, afirma Spinoza –discutiendo implícitamente con Descartes– “no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma [...] o las ideas” (SPINOZA, 1925, t. II, p. 15. Traducción al español: SPINOZA, 1988 b, p. 88). El método no es una antesala para la filosofía. No es un procedimiento para examinar las ideas ya adquiridas según un criterio extrínseco de verdad. El auténtico método, afirma Spinoza, es el *camino* a través del cual se buscan las ideas verdaderas. Así pues, la purificación del propio entendimiento, la reforma de las facultades del conocimiento que Spinoza nos insta a realizar en pos de la felicidad no es un requisito previo para hacer filosofía. Al contrario, podemos pensar que ese camino de desenmascaramiento de los propios prejuicios y de los errores que impiden conocer la verdad, ese ejercicio de purificar la propia mente y librarla de la falsedad, *es ya* la filosofía misma.

SPINOZA, 1988 b, p. 80). Si bien es sumamente interesante, no nos detendremos aquí en este aspecto del proyecto ético-filosófico de Spinoza.

6 La misma idea reaparece en la *Ética*: “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera “y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (E II, p. 43. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 148)

Podemos intentar entonces dar una respuesta al interrogante que nos habíamos planteado: ¿Qué es la filosofía para Spinoza? Según el *Tratado teológico-político*, la filosofía es la búsqueda desinteresada de la verdad. Según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la filosofía se impone a los seres humanos en virtud de una necesidad práctica, la necesidad de indagar la existencia de un bien verdadero; y se revela ella misma como ese bien verdadero. La filosofía, como ejercicio de la reflexión racional, de la propia capacidad de pensar, es la verdad misma, es el encadenamiento de las ideas verdaderas, es el camino que conduce de una verdad a otra.

La filosofía es, por lo tanto, el camino de descubrimiento de la verdad, es la reforma del propio entendimiento, que consiste en deshacerse de los errores y prejuicios que obstaculizan el pensamiento, que no permiten el acceso a las ideas verdaderas. La filosofía se revela, pues, como una práctica de auto-liberación de los obstáculos que impiden el pensamiento, que anulan la acción.

La filosofía no es caracterizada por Spinoza como la posesión misma de la verdad, no es doctrina, no es *ya* el saber poseído, sino que es una práctica, una búsqueda, un camino hacia un objetivo (la libertad, la virtud, la felicidad). Por lo tanto, si la *Ética demostrada según el orden geométrico* es la filosofía de Spinoza, *su espíritu* – ese espíritu que Lessing y Jacobi intentaron desentrañar, que se transformó en el centro de un acalorado debate a finales del siglo XVIII en Alemania y que, podemos pensar, continúa siendo buscado por los lectores del filósofo de Ámsterdam – no puede agotarse en ser un compendio bien ordenado, deductivamente conectado, de todas las verdades acerca de la naturaleza y acerca del ser humano a las que su autor logró elevarse. Tiene que ser algo más.

No es difícil encontrar, en ciertos momentos del desarrollo argumental de la *Ética*, señales de que esto es así, de que el espíritu de la filosofía de Spinoza no consiste en ser una doctrina positiva particular, ni tampoco en el principio según el cual todo tiene una causa, sino que es algo más. De hecho – y esta es mi propuesta – toda la *Ética* puede ser leída como la exhortación a llevar a cabo una tarea: eliminar los obstáculos que impiden que los seres humanos puedan ejercer su potencia, guiar a los lectores comprometidos en la remoción de los impedimentos para pensar, para descubrir la verdad, para acceder a la intuición intelectual en la que se revela la totalidad. Spinoza pone esto de manifiesto en determinados pasajes de la obra en los que, eximido del rigor de la demostración geométrica, puede hablarle al lector de manera directa, explicitando sus objetivos. Estos pasajes son el famoso Apéndice a la primera parte, los escolios de las proposiciones 47 y 49 de la segunda parte, los prefacios a las partes tercera, cuarta y quinta, además de unos pasajes incluidos en los últimos dos escolios de la obra. A continuación propongo un rápido recorrido por estos textos.

3. EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA EN LA *ÉTICA*

El Apéndice a la primera parte de la *Ética* es, quizás, donde más explícitamente se ha plasmado este espíritu práctico y emancipatorio de la filosofía spinoziana: “Con lo dicho”, comienza Spinoza ese conocido texto, “he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades (...)” y luego de enumerarlas, añade: “Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien”. Sin embargo, como reconoce que aún quedan muchos prejuicios “que podrían y pueden, en el más alto gra-

do, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas”, dedica el Apéndice a examinarlos. Descubre entonces que existe un prejuicio originario – “el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin” – a partir del cual surgen muchos otros – como la creencia de que poseemos libre albedrío y la noción de un Dios trascendente, personal, providente, que premia y castiga a sus creaturas y que ha creado la naturaleza para que los seres humanos se sirvan de ella y lo alaben. El Apéndice se dedica, primero, a mostrar por qué la mayoría de los seres humanos son tan propensos a estos prejuicios y luego, a refutarlos y a mostrar su conexión con otros errores comunes. Spinoza concluye este desarrollo con la advertencia de que si todavía quedan algunos prejuicios de la misma clase, “cada cual podrá corregirlos a poco que medite” (E I, Ap. Traducción al español: SPINOZA, 1980, pp. 89 y ss).

La importancia que el propio Spinoza otorga a este procedimiento de desenmascaramiento del error y de anulación de los prejuicios se pone, así, claramente en evidencia. Sólo extirpando estos errores de la mente se puede comenzar a comprender la verdad, se puede acceder a la noción de un Dios que existe y obra en virtud de la necesidad de su naturaleza, que produce necesariamente infinitos modos finitos que existen en él. Todas las ideas verdaderas que Spinoza ha expuesto a lo largo de la primera parte de su *Ética* no logran afirmarse en las mentes de aquellos cuyo entendimiento está nublado por estos prejuicios. La filosofía spinoziana se revela, así, como un procedimiento de reconocimiento de la verdad que implica, como su correlato necesario, el proceso de auto-liberación de los errores que nublan la propia mente y que echan sus raíces tanto en los supuestos saberes heredados de la tradición como en la naturaleza finita de la mente humana.

La segunda parte de la *Ética* se concentra en la naturaleza del alma humana y del cuerpo y, entre medio de sus demostraciones, continúa con la exhortación explícita a liberarse del poder nocivo de los prejuicios, particularmente de aquellos que surgen de la confusión entre las ideas, las imágenes y las palabras. El escolio de la proposición 47 – proposición fundamental en la que se afirma que todos los seres humanos poseemos una idea adecuada de la naturaleza de Dios – explica por qué usualmente los hombres no tienen un conocimiento de Dios tan claro como el de ciertas nociones comunes, esto es, ideas verdaderas de las propiedades de las cosas, como por ejemplo la extensión o el movimiento. La razón yace, según Spinoza, en que los hombres “no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y a que han unido al nombre de «Dios» imágenes de las cosas que suelen ver” (E II, P 47, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 155). Se trata, sin embargo, de un error que difícilmente se puede evitar, pues los hombres “son continuamente afectados por cuerpos exteriores” (IBIDEM).

Esta idea de que la mayoría de los errores consisten en que “no aplicamos con corrección los nombres a las cosas” (IBIDEM), la utiliza Spinoza para demostrar, en las proposiciones siguientes, que la voluntad y el entendimiento son, en realidad, una única y misma cosa. Que la certeza es algo positivo y no la ausencia de duda y que la falsedad es sencillamente la ausencia de una idea adecuada que impida que una determinada idea inadecuada se afirme en la mente. Según el escolio a la proposición 49, muchos ignoran la auténtica naturaleza de la voluntad porque confunden las imágenes, las palabras y las ideas. En efecto, quienes no distinguen entre ideas e imágenes consideran que las ideas son como “pinturas mudas en un lienzo” y no reconocen que las ideas, en cuanto que son ideas, implican ya una afirmación o una negación. “Pero de tales prejuicios”, concluye Spinoza, “podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del

conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la extensión, y entenderá así claramente que la idea (supuesto que es un modo del pensar) no consiste ni en palabras, ni en la imagen de alguna cosa” (E II, P 49, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 159).

La confusión acerca de la naturaleza del conocimiento y la incapacidad de distinguir entre concepto, imagen y signo hacen que los seres humanos afirmen la existencia de una facultad de afirmar y negar ideas, una voluntad incondicionada capaz de asentir a lo oscuro y confuso, de rechazar lo claro y distinto, e incluso de permanecer en la duda. Levantar este prejuicio, que Spinoza reconoce como connatural al hombre, es la condición necesaria para lograr aprehender la auténtica naturaleza de la propia mente humana.

El prefacio a la tercera parte de la *Ética* vuelve a explicitar la necesidad de que los lectores abandonen ciertos prejuicios generalmente admitidos, como condición necesaria para generar un cambio radical en la manera de pensar. Spinoza denuncia en las primeras líneas de este prefacio el prejuicio de concebir al hombre “como un imperio dentro de otro imperio” (E III, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 167), esto es, como un ser que perturba el orden de la naturaleza, que vive según leyes y reglas propias que se aplican únicamente a él. A lo que se añade la noción de que la causa de su impotencia y su inconstancia se encuentra en un vicio de la naturaleza humana, “a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan” (IBIDEM).

Aceptar esta visión del ser humano impide reconocer que, al igual que todos los otros seres existentes, los seres humanos son modos finitos que existen en la sustancia y que su esencia actual consiste en el esfuerzo por perseverar en su ser con la máxima potencia posible. En esa búsqueda

del aumento de la propia potencia, los afectos y las pasiones, como el amor, el odio, el temor y la esperanza, juegan un rol fundamental. De modo que la vida afectiva de los seres humanos – que la mayoría considera erróneamente como errática, incomprensible y arbitraria – se despliega, al igual que todos los otros aspectos de sus vidas, según leyes necesarias que permiten explicar, entender y, de este modo, manejar los propios afectos. Lejos de pretender anular ese aspecto de su existencia, Spinoza pone en evidencia la potencia propia de la dinámica de los afectos, y revela su centralidad tanto para un proyecto ético como para la construcción política. Pero para ello, primero apunta sus armas contra el prejuicio tan arraigado entre los filósofos y los hombres comunes, según el cual la vida afectiva no puede ser objeto de estudio científico, ya que no obedece a ninguna ley.

Asimismo, la cuarta parte de la *Ética*, titulada *De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*, dedica su prefacio a combatir, antes de abordar su tema específico, ciertos prejuicios sumamente dañinos. Retomando uno de los temas del Apéndice a la primera parte, Spinoza ofrece aquí una explicación genética del origen de las nociones vulgares de *perfección*, *imperfeción*, *bien* y *mal*, para poner en evidencia que se trata de ideas inadecuadas que resultan del procedimiento de comparar las cosas, tanto las naturales como las hechas por el hombre, con un modelo ideal – una idea universal – que cada uno forja según su experiencia propia. “Vemos, pues,” afirma Spinoza, “que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas” (E IV, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 246). Lo mismo sucede con las nociones de bien y mal, que según Spinoza son nociones que formamos “a partir de la comparación de las cosas entre sí” (Ibid. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 248). No se trata, pues, de propiedades positivas, reales de las cosas, sino

del modo en que las imaginamos. Bueno y malo, perfecto e imperfecto, son maneras en que concebimos las cosas, siempre en relación con nuestro punto de vista particular, condicionado por nuestra experiencia previa y por nuestras otras ideas imaginativas. Como ya ha demostrado Spinoza, en la naturaleza no hay ni bien ni mal, ni perfección ni imperfección.

Atribuir estas nociones a las cosas representa una tergiversación de la realidad, que impide romper con la ética de la trascendencia propia de todas las religiones tradicionales. No hay un bien absoluto y verdadero al que toda la creación deba tender, sino que de lo que se trata es de reconocer de manera autónoma qué es lo auténticamente bueno *para* cada uno. Este camino, que Spinoza recorre a lo largo de esta cuarta parte de la *Ética*, pone en evidencia que lo bueno es lo que aumenta la propia potencia de obrar. En este sentido, Spinoza afirma que “el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios” (E IV, P 28. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 271), y que “no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón” (E IV, P 35, Cor. I. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 277). El esfuerzo por conocer – la decisión de llevar una vida de conocimiento – no puede ser el resultado de una imposición exterior, no puede ser efecto de la obediencia pasiva a una ley heterónoma. Cada uno debe poder reconocer por sí mismo ese fin ético-político al que todo ser humano tiende. La búsqueda del bien verdadero es siempre, indefectiblemente un acto de libertad. Y para ello, es necesario desprenderse del nocivo prejuicio de que en la naturaleza hay un bien y un mal absolutos, que las cosas reales pueden ser perfectas o imperfectas en sí mismas.

Finalmente, los prejuicios que la quinta parte de la *Ética* intenta desterrar son, quizás, los más arraigados. Spinoza dedica el prefacio a combatir contra la idea de que el alma tiene una potestad absoluta sobre los

afectos –opinión que atribuye a los estoicos y también a Descartes. Spinoza expone, entonces, la opinión de Descartes para luego refutarla. Según la teoría cartesiana, el alma está unida al cuerpo en la glándula pineal, que se encuentra en el cerebro. Por medio de esta glándula, el alma percibe todos los movimientos que se dan en el cuerpo propio y también en los objetos exteriores. Además, por medio de ella y de su acción sobre los llamados espíritus animales, el alma puede mover al cuerpo, “con sólo quererlo” (E v, Pref. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 330). Las voliciones del alma están, según Descartes, unidas por naturaleza a cierto movimiento de la glándula, aunque ese vínculo puede ser modificado mediante el hábito. La conclusión de Descartes, según la reproduce Spinoza, es que “ninguna alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones” (Ibid. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 331).

Spinoza se horroriza de que un filósofo como Descartes, que pretende buscar la claridad y distinción, haya adoptado una hipótesis tan oscura que recuerda a las cualidades ocultas de la física escolástica. En vez de recurrir a la causa próxima para explicar la unión del alma y el cuerpo, Descartes ha recurrido, reprocha Spinoza, a la causa del universo entero. Tampoco logra explicar, según él, cuál es la relación entre la voluntad y los movimientos de la glándula. Además, se equivoca respecto de la naturaleza del alma, respecto de la esencia del cuerpo, respecto de la constitución de la glándula, y también acerca de la voluntad y la libertad. Se trata, en definitiva, de una doctrina construida sobre ideas inadecuadas y es, por lo tanto, falsa.

Aceptar esta arraigada creencia acerca del total imperio de la mente sobre el cuerpo impide reconocer la enseñanza fundamental de la ética spinoziana: que el único remedio contra las pasiones es el conocimiento

verdadero y que la virtud consiste precisamente en conocer y comprender a la naturaleza y a nosotros mismos (Cf. E v, Pref. y IV, Esc).

En segundo lugar, esta última parte de la *Ética* se enfrenta a otro de los grandes prejuicios acerca de la felicidad que mantienen a los seres humanos en estado de servidumbre. Se trata de una creencia sumamente extendida, fomentada por las religiones tradicionales, y por lo tanto difícil de combatir: la idea de que el alma individual es inmortal, a la que se añade la noción de que la felicidad consiste en una recompensa que Dios otorga a los piadosos después de la muerte. Este prejuicio es, quizás, el principal obstáculo que impide la puesta en práctica de una ética spinoziana.

Luego de demostrar geoméricamente en qué consiste la auténtica eternidad del alma y el verdadero amor a Dios, Spinoza afirma en la anteúltima proposición de esta quinta parte que la eternidad del alma no tiene ninguna relevancia para la moral. Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, dice, consideraríamos como primordial lo referido a la firmeza del ánimo y la generosidad, esto es, los preceptos de la razón que enseñan cuál es el camino para lograr el aumento de la propia potencia. Sin embargo, en el escolio a esa proposición 4I, reconoce que el vulgo suele pensar de otra manera. Creen que son libres cuando obedecen a su libidine y en cambio creen que ceden en su derecho cuando son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Viven la moralidad como una imposición exterior y únicamente la obedecen por la esperanza de un premio o el temor a un castigo después de la muerte. Si no creyesen esto, continúa, y por el contrario pensarán que las almas mueren con el cuerpo y que no hay otra vida, retornarían a su condición propia y se guiarían por su apetito. Spinoza denuncia esta actitud como absurda y compara a quienes la asumen con alguien que “al no creer que pudiera nutrir eter-

namente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales” o que “al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón” (E V, P 41, Esc. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 365). Todo esto es, según Spinoza, tan absurdo “que apenas merece comentario” (Ibidem).

Sólo si sabemos que no nos aguarda el paraíso celestial ni el castigo infernal después de la muerte sino que nuestra beatitud es algo que se consigue en esta vida terrena, se comprende el sentido profundo de la conocida proposición con la cual Spinoza concluye su *Ética* y que nos permitimos citar aquí: “la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” (E V, P 42. Traducción al español: SPINOZA, 1980, p. 365).

4. REFLEXIONES FINALES

La *Ética*, la obra en la que se plasma la filosofía de Spinoza, es ciertamente la exposición de un sistema, consiste en un despliegue ordenado y exhaustivo de las demostraciones de los conceptos fundamentales de una ontología, una gnoseología, una antropología, una teoría política, una ética. Pero su *espíritu* no se agota en ello. Porque además, y quizás principalmente, la *Ética* es la exhortación a recorrer el camino que conduce al descubrimiento de cada una de esas verdades – y de muchas otras que se siguen de ellas – por nosotros mismos. Este descubrimiento, esta producción de las ideas verdaderas por nosotros mismos – esta acción de conocer y comprender – es el único modo de que realmente las aceptemos y las hagamos propias. La filosofía no es, por lo tanto, según Spinoza, la doctrina

de la sustancia y su despliegue en el universo. No es un cuerpo de teorías que tengamos que aceptar dogmáticamente en virtud de la autoridad de quien las enuncia. La filosofía, que se impone como una necesidad vital, que surge de la experiencia decepcionante ante la futilidad de los objetos mundanos, se revela, ella misma, como una práctica. Es la práctica del descubrimiento de la verdad que implica, como su contrapartida necesaria, la lucha constante contra los prejuicios, contra los errores y la ofuscación. La filosofía spinoziana es la exhortación a llevar a cabo una tarea – tarea que consiste, ella misma, en la realización de la sabiduría, el ejercicio de la libertad y el goce de la felicidad. Este es, en mi opinión, el espíritu de la filosofía de Spinoza, una filosofía que se erige sobre la identidad fundamental entre pensar y actuar, que reconoce y hace propias las limitaciones constitutivas del ser humano – modo finito de la sustancia – y que no promete más recompensas que el hecho mismo de practicarla.

Ciertamente, esta concepción de la filosofía requiere una transformación radical de nuestra manera de pensar que se plasma en una tarea infinita. La exigencia de deshacerse de los prejuicios, atreverse a pensar por sí mismo y rechazar una versión errónea – aunque muchas veces más tolerable, más amable – de la realidad es un desafío que puede parecer demasiado inmenso. Quizás tenga razón, una vez más, Spinoza y sea cierto que su filosofía no es la mejor... pero, ¿hay otra?

REFLECTIONS ON THE SPIRIT OF SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: This article focuses on Spinoza's conception of philosophy. Based on what is stated on *On the Improvement of the Understanding* and the *Theologico-Political Treatise*, we propose that Spinoza does not consider philosophy as an already possessed knowledge, but as the pursuit of truth, closely linked to the pursuit of happiness. Philosophy is, according to this conception, a practice that involves the process by which human beings become free of prejudices and errors that prevent them from apprehending truth, and that hinder their thought and their action. This path of self emancipation of error is, according to our proposal, the authentic spirit of philosophy according to Spinoza, what, as we will show, is explicitly expressed in certain passages of his *Ethics*.

KEYWORDS: truth, happiness, philosophy, practice, emancipation, freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEISER, F. (1987) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge. Massachusetts / London: Harvard University Press.

BELL, D. (1984) Spinoza. In: *Germany From 1670 To The Age Of Goethe*. Londres: University of London.

CHAU, M. (2004) *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.

FICHTE, J. G. (1794/95) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena: Gabler.

HEGEL, G. W. F. (1995) *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

JACOBI, F. H. (1785) *Über die Lehre des Spinoza*. In: *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe.

_____. (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses*

Mendelssohn. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

OTTO, R. (1994) *Studien zur Spinozarezeption*. In: *Deutschland im 18. Jahrhundert*. Peter Lang, Frankfurt a.M.

SCHRÖDER, W. (1987) Spinoza. In: *der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann: Würzburg.

TAVOILLOT, H-P. (1996) *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*. París: CERF.

TIMM, H. (1974) *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. I: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

SCHELLING, F. W. J. (1795) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Bd. 3, Heft 3

SCHOLZ, H. (1916) *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*. Berlín: Verlag von Reuther & Richard.

SOLÉ, M. J. (2011) *Spinoza en Alemania 1670-1789, historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas.

_____. (2013) “Estudio preliminar. La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

SPINOZA, B. (1925) *Opera*, edición de C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter. Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione*. Tomo III: *Tractatus theologicus-politicus*. Tomo IV: *Correspondencia*.

_____. (1986) *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

_____. (1988 a) *Correspondencia*. Estudio preliminar, traducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

_____. (1988b) *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid: Alianza.

Recibido: 14/03/2016

Aceito: 07/10/2016

DEMOCRACIA E CULTURA POPULAR
NA OBRA DE MARILENA CHAUI

Silvana de Souza Ramos

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ramos_si@hotmail.com

RESUMO: O artigo analisa os textos de Marilena Chaui dedicados à noção de cultura popular. Nosso objetivo é, por um lado, esclarecer que tais textos são coerentes com as obras da autora dedicadas à história da filosofia, e, por outro lado, mostrar como Chaui estabelece, desde o fim dos anos de 1970, um diálogo crítico com a esquerda brasileira. Diálogo que tem por foco não apenas a compreensão geral da ideia de cultura, mas, principalmente, a compreensão de que a cultura popular é expressão *ambígua* da dominação sofrida pelas classes populares.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, cultura popular, democracia, direitos.

I

Em uma entrevista publicada em 1982, Marilena Chaui declara que seu interesse pela filosofia surgiu com a descoberta do poder da linguagem.¹ No período em que cursava as séries correspondentes ao atual ensino médio, a jovem estudante ficou espantada com as aulas de filosofia, a tal ponto que estas deixaram marcas definitivas em sua formação. A autora relata que, para explicar aos alunos o pensamento dos filósofos pré-socráticos, o professor responsável pela disciplina de filosofia usava palavras conhecidas, porém, as expressões usuais eram articuladas de maneira que o discurso, ao transfigurar a visão ordinária da realidade, resultava quase incompreensível. Ao fazer tal uso da linguagem, ele mostrava que as palavras poderiam ser estruturadas de maneira inesperada e, por consequência, tais palavras abriam novas dimensões de questionamento e de reflexão. Para a jovem estudante, a descoberta do pensamento foi simultânea à descoberta desse poder do discurso filosófico de abalar certezas imediatas.²

1 A entrevista foi publicada pela primeira vez na Revista *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 5, 1982, pp. 5-34; anos depois, a mesma revista a publicou novamente, em edição especial: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, 2011, p. 179-211.

2 “Esse professor [João Villalobos] entrou na classe do 1.º ano colegial, portanto, numa classe de jovens entre 15 e 16 anos e, sem nenhuma introdução, expôs Heráclito e, em seguida, Parmênides. Fiquei absolutamente fascinada, não tanto porque eu fosse capaz de compreender o significado do que estava sendo exposto, mas por ver, pela primeira vez e em estado puro, o pensamento funcionando. A ideia de que o pensamento trabalha, e trabalha num registro que destrói todas as certezas visíveis, imediatas, foi uma descoberta espantosa. Sobretudo o modo como o professor apresentou os filósofos. Era inconcebível que tudo pudesse ser movimento, pois a sensação da permanência é muito forte e, de repente, alguém, através exclusivamente da operação intelectual, demonstra que tudo é movimento e quando você começa a se convencer dessa mobilidade, você descobre que o pensamento é capaz de trabalhar no sentido inverso e provar que a verdade é a identidade, a imobilidade. Demorou muito tempo para que eu

Todavia, é preciso salientar que revelações como esta – ou o modo como a autora descreve a origem de seu interesse pela filosofia – não nos devem induzir ao engano. Pois, quando confrontada com a inevitável pergunta “o que é filosofia?”, Chaui jamais se limitou a dizer que esta se reduz ao exercício de uma linguagem fechada sobre si mesma porque, a seu modo, a filosofia visa compreender a experiência. Não sendo uma ciência empírica, a filosofia não pode ser enquadrada no rol dos saberes positivos, já que ela não pretende a determinação completa dos objetos, tampouco deseja realizar o domínio instrumental do mundo aberto ao conhecimento humano. Pelo contrário, a filosofia ambiciona a compreensão da totalidade e, por isso mesmo, ela se mistura à ambiguidade vivida por cada um de nós, e vê-se obrigada a lidar constantemente com a opacidade inerente às palavras e às coisas. A busca pela compreensão do todo exige, portanto, um constante trabalho do pensamento: para desvendarmos o sentido próprio de nossa condição de *parte* da totalidade infinita, precisamos desconcertar o arcabouço imaginativo que nos prende a uma visão limitada da experiência e reconhecer que nosso modo de ser pertence à ordem comum e necessária da Natureza. Visar o todo implica experimentar o poder do discurso de ir além do dado imediato e, simultaneamente, descobrir-se enquanto parte *ativa* do todo absolutamente infinito.³

pudesse saber o que isso queria dizer, mas o fascínio, na época, foi descobrir o trabalho do pensamento. Foi decisivo para mim” (CHAUÍ, 2011, p. 179-180).

3 Essa articulação entre a parte e a totalidade é essencial no pensamento de Espinosa porque ela abre campo à descoberta e ao exercício da liberdade: “Quando a Parte II [da *Ética*] se inicia, a ontologia do necessário está constituída. O escopo da segunda parte da *Ética*, como lemos em seu pequeno prefácio, é demonstrar as consequências do *De Deo* para nossa salvação, isto é, para nossa liberdade, felicidade e eternidade. Isso significa que a Parte II deverá deduzir da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito uma realidade determinada, a do modo finito quando este modo é humano.

Por meio de uma paráfrase da autora, podemos afirmar que, ao visar o mundo tal como ele é vivido e pensado pelo homem, a filosofia guarda a potência de conhecer deus – isto é, o filósofo tem como horizonte de seu discurso o infinito que envolve toda e qualquer experiência parcial do mundo. O problema é que da experiência parcial concretamente vivida ao conhecimento da totalidade – e, simultaneamente, ao reconhecimento de nossa necessária inserção no infinito – o caminho é longo e a jornada tão difícil quanto rara. Ainda mais quando a realidade histórica em que nos encontramos apresenta complexidades que parecem esmorecer a potência teórica. De certo modo, os dois extremos – isto é, a visão do todo, ou o trabalho conceitual, e a experiência singular historicamente enraizada – acentuam duas dimensões da obra de Chauí. De um lado, a rigorosa leitura de autores clássicos, tais como Maquiavel, Espinosa, Marx e Merleau-Ponty; trabalho que reconstitui a história dos conceitos que ali se desenham para desvendar a ordem interna a cada discurso e assim trazer à luz a inteligibilidade dos autores

Por isso a ênfase demonstrativa recairá sobre a constituição das coisas singulares humanas na rede causal da ordem necessária da Natureza e na ordem comum da Natureza, preparando a definição da essência singular atual como *conatus*, na Parte III; como causa inadequada e causa adequada, na Parte IV; e como experiência de uma singularidade que se reconhece livre e eterna, na Parte V. Esse percurso demonstrativo desvenda a polissemia do conceito de *pars naturae*: quando, na ordem comum da Natureza, vive imaginativamente separada das outras, rivalizando com elas e com elas disputando os bens incertos da fortuna, a *pars* humana é *partialis*, abstrata, passiva, causa inadequada, serva; quando, na ordem necessária da Natureza, se conhece como parte de um todo por reconhecer que suas propriedades são comuns a ela e a ele, a *pars* humana é *communis*, capaz de atividade e liberdade racionais; enfim, quando por sua causalidade adequada e pela força interna de seu *conatus*, apreende-se como causa formal e eficiente de seu agir corporal e mental, a *pars* humana sabe que não é simplesmente uma parte da Natureza, pois reconhece que *toma parte* na atividade infinita do absoluto e tem a intuição de si mesma como *singularis*” (CHAUI, 1999, p. 931).

estudados. De outro lado, os textos de intervenção, isto é, os exercícios de reflexão voltados para problemas concretos tais como a ideologia vigente, a ordem da sexualidade e seus interditos, ou, ainda, a defesa da universidade enquanto espaço público de debate e de construção democrática do conhecimento. Textos engajados nos quais a autora pretende realizar a tarefa do contradiscurso, isto é, a crítica interna do ideário em vigor, não só para ampliar o universo de interlocutores apresentados à filosofia, como também para interferir nos caminhos da esquerda brasileira, fornecendo-lhe análises inovadoras de problemas que esta enfrentou e continua a enfrentar.

Ora, essas duas dimensões da vida intelectual da filósofa podem parecer dissociadas, e é natural que um olhar apressado assim as contemple. Porém, é preciso salientar que o trabalho da historiadora da filosofia jamais foi alheio aos desafios concretos do presente. Decerto, se Chaui escolheu Espinosa, Maquiavel, Marx e Merleau-Ponty como autores centrais para sua pesquisa acadêmica, isso não aconteceu por acaso. É claro que podemos ler, por exemplo, a *Nervura do Real* apenas como um brilhante estudo da construção da ontologia de Espinosa, isto é, como um trabalho erudito de história da filosofia. Porém, não podemos a rigor apartar, seja a produção da obra de Espinosa no interior de um determinado contexto, seja a interpretação atual realizada por Chaui, da experiência histórica em meio à qual cada uma delas se realizou.⁴ Des-

4 Chaui defende que o pensamento atual tem de lidar com a tradição, com o saber instituído. Quer dizer, o exercício do pensar exige um diálogo com conceitos herdados, de modo que o filósofo, no intuito de produzir uma nova interpretação da realidade, acaba por subverter o sentido das palavras correntes. Por isso, podemos dizer que o pensamento tem uma densidade histórica: fincado no presente, ele se defronta com uma herança, a qual fornece o ponto de partida para a reflexão sobre nossa condição atual. A rigor, não se trata de defender que o pensamento seja determinado pelo

faz-se assim a possibilidade de uma separação estanque entre os desafios impostos pelo presente (aquilo que a experiência concreta nos incita a pensar) e as inovações conceituais engendradas por meio de torções no nível da própria linguagem filosófica. Há aí um complexo cruzamento entre a leitura dos problemas imediatos sedimentados no presente e a construção crítica de conceitos mediada pela tradição e pela linguagem herdada. Ora, esse cruzamento não se encontra apenas nos escritos de Espinosa ou, ainda, os estudos de Chauí sobre Espinosa, pois nos chamados textos de intervenção encontramos o mesmo trabalho crítico em ação, com o diferencial de que nesses textos a escrita de Chauí traz à tona o propósito de dar uma resposta filosófica a problemas imediatos. É o caso do conjunto de seminários e artigos dedicados à noção de cultura popular e sua relação com o autoritarismo inerente à sociedade brasileira.

II

Os textos de intervenção sobre cultura popular se inserem num contexto mais amplo, o qual envolve as discussões de Chauí realiza-

contexto histórico (a filosofia não é, portanto, um efeito de condicionantes sociais, econômicas ou políticas), mas sim de compreender que o novo se institui a partir da subversão do que é dado: “Espinosa inova porque *subverte*, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído” (CHAUI, 1999, p. 37, grifo da autora).

das fora do âmbito estrito da universidade.⁵ Eles sugerem não apenas a preocupação com a tarefa de produzir um discurso de esquerda atento aos problemas brasileiros, como também testemunham a participação efetiva da filósofa na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) e a atuação como Secretária da Cultura da cidade de São Paulo durante o governo da prefeita Luisa Erundina nos anos de 1980. Por isso, esses textos têm como horizonte o enfrentamento do discurso hegemônico a respeito do popular e da própria noção de cultura, assim como a elaboração de políticas públicas no âmbito cultural. Nos dois casos, o trabalho crítico reverbera o modo como a filósofa entende o desafio do diálogo da esquerda com as chamadas classes populares. O último texto de *Conformismo e resistência* é um exemplo interessante e esclarecedor. Ao tratar do fracasso eleitoral de Luis Inácio Lula da Silva em sua primeira candidatura a governador do Estado de São Paulo, Chaui lembra que o discurso marcado pelo jargão que apresentava o candidato como “igualzinho a você” (isto é, Lula devia aparecer ao povo como seu verdadeiro representante), ao invés de aproximá-lo das classes populares, angariando votos para a esquerda, acabava por reforçar a ideologia da competência, isto é, a ideia de que o detentor do saber deveria ser o legítimo detentor do poder, uma das faces do autoritarismo de nossa sociedade.⁶ Esse

5 Nesse artigo, busco compreender especialmente os escritos sobre cultura popular publicados em: *Cultura e Democracia, Cidadania Cultural: o Direito à Cultura, Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil e Simulacro e Poder: uma Análise da Mídia*.

6 Esse discurso foi incapaz, portanto, de criar uma comunicação efetiva e democrática com as classes populares, já que estas não viam no “igual” um legítimo representante, isto é, alguém apto para o exercício do governo. Ao considerarem-se incompetentes para a política, as classes populares se recusavam a representar-se por um igual. Nas palavras de nossa autora: “A ideologia da competência faz crer que a política é uma atividade de especialistas que dominam saberes e técnicas e, com isso, difunde a imagem

evento revelou a força desse autoritarismo e simultaneamente o fracasso do discurso da esquerda para combatê-lo. Ao tentar compreender a naturalização do discurso e da experiência autoritária, por meio de uma análise da cultura popular, Chaui fornece um novo paradigma para a compreensão do modo pelo qual as classes populares experimentam a opressão e desenham formas peculiares de resistência. Quer dizer, o fato de o discurso do Partido dos Trabalhadores não conseguir atingir naquele momento o alvo pretendido não leva a filósofa à conclusão de que não havia qualquer resistência à dominação proveniente do povo; pelo contrário, o problema residia na impotência da esquerda para estabelecer um elo simbólico com os dominados.

Ao refletir sobre esse fracasso inicial do Partido dos Trabalhadores, Chaui defende a necessidade de a esquerda enfrentar o desafio de produzir no Brasil um amplo espaço de debate político, capaz de desvelar as contradições do discurso hegemônico e de desvendar os mecanismos peculiares da luta de classes no país. Trata-se, portanto, de produzir um discurso capaz de abarcar a potência de transformação, isto é, em termos espinosanos, a esperança racional de mudança e de liberdade. Um pensamento libertário e libertador. O obstáculo à produção desse discurso não compreende apenas a fala dos dominantes – os quais se encontram respaldados, é claro, pela ideologia e pelas práticas totalitárias instituídas; *o obstáculo aparece no interior da própria esquerda*. Ao aceitar concepções tradicionais a respeito da cultura, a esquerda se mostra incapaz de vencer o pensamento e as práticas hegemônicas, as quais transformam toda reivindicação de direitos em anomia, crime e violência. É, portanto, a

da incompetência política dos cidadãos, justificando que sejam excluídos das decisões e, portanto, estimula a despolitização” (CHAUÍ, 2006a, p. 139).

esquerda que parece não conseguir se aliar simbolicamente aos dominados, uma vez que ela demonstra dificuldade para instituir o campo da política democrática no Brasil.⁷

Mas não só isso. Incapaz de legitimar a luta por direitos e de combater o mito da não violência, a esquerda não consegue reverter o processo que impede o acúmulo de experiência de classe no Brasil, pois ela permite que prevaleça em nosso espectro simbólico a versão conservadora da memória, isto é, a narrativa dos vencedores e, com ela, a reiteração da barbárie em nosso tecido social.⁸

7 O discurso de direita se vale das ideias e dos valores que formam as representações dominantes da sociedade; ele reitera o senso comum que a permeia e que constitui o código imediato de explicação e interpretação da realidade. O discurso de esquerda, ao contrário, precisa desmontar o senso comum, abalar certezas constituídas, reinterpretar a realidade e, por fim, criar uma nova fala. Ao primeiro basta repetir; do segundo, é exigido o trabalho do pensamento e a criação de novas práticas discursivas.

8 A inversão ideológica que faz a luta por direitos aparecer como violência é constitutiva da sociedade autoritária brasileira. Ancorada no mito da não violência, essa sociedade se vê enquanto originalmente pacífica e unitária; todavia, é inegável o fato de que a maioria da população esteja excluída do universo dos direitos e que apenas alguns possam desfrutar de uma série de privilégios. Há, portanto, uma cisão no interior de nosso tecido social, mas essa fratura jamais é defrontada: “O número de acidentes de trabalho e de desempregados não nos espanta. A ‘indústria da seca’ e o flagelo das migrações não nos espantam. Em contrapartida, odeia-se o analfabeto, o desempregado, o sem-teto, a criança abandonada, a prostituta, o encarcerado, o migrante, considerados culpados por sua condição. A mescla de indiferença, desprezo e ódio – a violência da ‘banalização do mal’ – produz um efeito reforçador do mito: identificamos nossa não violência pelo ‘amor à ordem’, isto é, pelo temor pânico dos conflitos sociais. Greves, passeatas, movimentos sociais, movimentos populares, eleições, longe de fazerem parte de um cotidiano democrático (pois a democracia é o único regime político que considera o conflito legítimo e realiza o trabalho dos conflitos), surgem como ‘crise’, ‘perigo’, ‘subversão da ordem’, violência. Em suma, toda luta por direitos aparece como intolerável e perigosa porque põe em questão privilégios cristalizados. Assim, por uma terrível inversão ideológica, o mito da não violência transforma a luta por direitos em violência” (CHAUI, 2006a, p. 136).

III

Segundo as análises de Chauí, a esquerda concebe a cultura sob três aspectos: como saber de especialistas (saber que alguns possuem e outros recebem passivamente, isto é, segundo uma lógica que adere à forma da ideologia da competência); como campo das belas-artes (o qual reduz a cultura à exibição de obras, ou seja, ao espetáculo dos resultados da criação de alguns, ficando de fora o principal: o trabalho de criação, que não é visto como um direito); ou, ainda, como instrumento de agitação política, o que a instrumentaliza e a aproxima da lógica do puro *marketing*. Contra essa visão empobrecedora da cultura, a filósofa defende que o direito à produção simbólica é decisivo para a instituição de uma sociedade democrática, pois ele é uma das “chaves da prática social e política de esquerda” (CHAUI, 2006b, p. 9). Sendo assim, é preciso vencer o desafio de compreender a cultura popular para além do perigo de transformá-la em arauto do nacional-popular (o qual serve para repor a imagem da integridade nacional, ocultando exatamente a cisão social que a atravessa), e para além de sua indesejável instrumentalização.

É claro que há uma enorme distância entre a cultura popular posta (a representação que o povo tem de si mesmo no interior de uma sociedade autoritária) e o que seria a cultura popular como criação popular, ou, ainda, como autodeterminação do povo. Isso mostra que a verdadeira realização democrática da cultura significaria (e exigiria) uma transformação da própria cultura. Ora, a dificuldade exposta por Chauí reside no fato de que a esquerda – presa à imagem hegemônica de cultura – não consegue ver na cultura dominante assimilada pelo povo brechas que possibilitariam uma transformação democrática. Seria preciso partir dessa brecha presente na cultura popular dada e executar, a partir dela, o trabalho do contradiscurso. Em outras palavras, seria preciso realizar

o contradiscurso no interior da própria cultura popular (ou no interior do modo pelo qual os dominados assimilam e experimentam os valores dominantes) para então instituir uma sociedade democrática em solo brasileiro. Mas, perguntamos, por que essa aposta numa ideia de cultura identificada às práticas democráticas?

IV

Em 2003, em terras francesas, quando recebeu o prêmio de *Doctor Honoris Causa* na Universidade de Paris VIII, Chaui rememorou seu período de formação, sugerindo pistas capazes de revelar o sentido profundo dessa aposta numa ideia inovadora de cultura:

Para uma jovem brasileira, que deixara um país esmagado pela ditadura e no qual a esquerda apenas clandestinamente cochichava, pouco antes de ser dizimada pelo terror de Estado, a experiência de maio de 1968 permaneceria indelével, um marco no pensamento, na imaginação e na memória. Pertença, pois, à geração de que fez seu aprendizado político nos acontecimentos da Primavera de 1968, isto é, quando uma brecha se abriu e parecia possível a reinvenção do político (CHAUI, 2003, p. 7).

A brecha que se abria – visível para toda uma geração – desafiava o pensamento a enraizar-se no solo da realidade para confrontar-se com os valores estabelecidos de modo a criar o mundo *porvir*, o qual, embora invisível, incitava os rebeldes à criação. Mundo em que a opressão não teria mais lugar, ou, pelo menos, onde deveria ser constantemente combatida, pois o pensamento tornar-se-ia capaz de reconhecer-se em sua potência de transformação. Potência que não mais se confundiria com o exercício vazio da erudição ou com o que mais tarde se consagraria

como mera exigência quantitativa de produtividade intelectual. Pelo contrário, em meio a calorosos debates, jovens pensadores descobriam o caráter essencialmente prático do pensamento. Sendo assim, o que surgia nos anos de 1960 não era apenas um novo gênero de reflexão, destacado da experiência concreta ou indiferente às exigências de seu tempo; decerto, o que estava em jogo era uma compreensão revolucionária da própria cultura.

Evidentemente, a geração que viveu intensamente a efervescência de Maio de 1968 buscava desatar os nós paralisantes de antigas práticas para abrir espaço a uma nova maneira de ser no mundo e de experimentar a realidade. Por consequência, o pensamento não poderia mais se desligar da tarefa de reinventar o exercício da vida política. Aos olhos de Chauí, isso significava desvendar o papel transformador do trabalho livre, o qual deveria servir de guia para o exercício da reflexão. Essa descoberta, aliás, seria capaz de aproximar o trabalhador, o intelectual e o artista, na medida em que cada um deles pudesse trazer à tona, através de seu esforço criativo, uma nova teia de valores por meio da exigência de direitos. Em outras palavras, o que surgia então era a possibilidade de um enfoque democrático das produções simbólicas no interior da vida comum.

Portanto, não é por acaso que a ideia de liberdade, entrelaçada à compreensão da cultura e à construção da democracia, ocupa o centro dos escritos de Chauí. Na obra de Espinosa, ela pôde colher um arcabouço teórico destinado a criticar as formas de dominação que se alimentam do recurso à transcendência, para finalmente fincar na terra o sentido da ação humana. Em Espinosa e Merleau-Ponty, ela descobre o corpo humano enquanto potência simbólica enraizada na experiência concreta. Da tradição marxista, ela reivindica o diagnóstico de que a

marca da sociedade capitalista é a divisão, isto é, a luta de classes, e que, portanto, não há como pensar a produção cultural fora do campo dos conflitos sociais. O último aspecto é extremamente importante, já que torna claro o lugar ocupado pelo trabalho livre: ele não é *coisa* a ser vendida, tampouco se destina apenas a produzir riqueza – isto é, mercadorias destinadas ao consumo – uma vez que pode traduzir as aspirações de diversos extratos sociais de modo a dar visibilidade (e aqui ouvimos ecos do discurso de Maquiavel) ao teor de sua luta por liberdade.

É, pois, no terreno conflituoso de uma sociedade democrática que o trabalho livre pode garantir o esclarecimento dos dilemas vividos, a expressão de diferentes demandas, tanto individuais quanto coletivas, e a conquista de novos valores e direitos. Numa sociedade democrática, o trabalhador pode se apropriar de sua força produtiva e reivindicar direitos a partir dela; o artista, por sua vez, se mostra capaz de traduzir em imagens e idéias os sentimentos e desejos de sua época, além de fornecer elementos para demandas futuras; por fim, o intelectual assume a tarefa de organizar na forma de conceitos os dilemas e conflitos dispersos no tecido do real. Deste modo, cada um deles pode corroborar na produção e sustentação da dinâmica democrática.

Ao compreender a cultura enquanto movimento humano de criação de sentido (e ao deixar de confundi-la com uma série de serviços ou com um simples entretenimento), Chaui defende que as obras de cultura constituem um direito do cidadão, não só porque todos devem ter acesso aos bens culturais, mas também porque todos deveriam desfrutar do poder de fazer cultura e de participar das decisões sobre a política cultural vigente em seu país. Em outras palavras, uma sociedade democrática exige, por um lado, o livre fruir do pensamento, da imaginação, dos sentidos e dos movimentos corporais. Por outro lado, é preciso dizer

ainda que o resultado desse trabalho deveria ser exposto para que outros pudessem através dele dar novo sentido a sua própria experiência, ampliando inclusive o sentido das obras em questão.

Não é difícil vislumbrar o alcance de tais formulações quando as colocamos em confronto com o diagnóstico de Sérgio Buarque de Holanda, apresentado de maneira contundente em *Raízes do Brasil*, quando o autor descreve o lugar ocupado pela vida intelectual em solo tupiniquim.

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais – mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação (HOLANDA, 1985, p. 83).

A principal mudança de postura que se faz notar é a impossibilidade, no caso do trabalho livre, de sustentar uma divisão estanque entre pensamento, sensibilidade e ação. Na defesa dessa perspectiva, Chaui instiga em seus escritos sobre a noção de cultura um amplo debate acerca da atividade criadora e das condições em que ela pode se realizar, mostrando que é preciso pôr em questão uma série de valores vigentes, os quais ainda perduram em nosso país, marcado por desigualdades sociais desde sua formação escravocrata. Ora, quando analisamos os problemas referidos à democracia, percebemos que esse tipo de vínculo social só pode ter lugar num ambiente em que as divisões sociais não são mascaradas (ou simplesmente negligenciadas), mas sim no interior do qual,

ao contrário, há garantia de que as lutas possam angariar a produção e a conquista de novos valores e direitos. Quer dizer, uma sociedade democrática não é apenas aquela em que todos os cidadãos podem escolher livremente seus governantes por meio do voto, já que ela pressupõe um modo peculiar de produção simbólica, sustentada pelo trabalho livre em suas diversas dimensões.⁹

V

A análise da cultura popular visa desdobrar as contradições da ideologia para explicitar as brechas no interior das quais as lutas sociais por direitos se expressam. Mas ela coloca um desafio. Não se trata apenas de tomar o povo como objeto de discurso, mas, principalmente, de dar voz ao povo. Trata-se de aprender a ouvir a voz da resistência. Sendo assim, o intelectual não deve falar do povo nem pelo povo, deve dar-lhe voz, isto é, deixá-lo falar. Compreender a cultura do povo significa compreender o seu modo de ser, de se representar e de resistir à opressão no interior de uma sociedade autoritária; significa, em suma, compreender a luta de classes no Brasil dando vazão à expressão do político, de modo a combater simbólica e praticamente o autoritarismo vigente. Enfrentando esse desafio, Chauí elabora o seguinte diagnóstico:

9 Isso significa que essa dinâmica dá voz aos conflitos sociais, ao invés de mascará-los sob o mito da não violência: “o campo democrático é constituído pela criação e pelo reconhecimento de direitos. A cidadania se define à igual distância do privilégio e da carência. A estrutura autoritária e oligárquica da sociedade brasileira bloqueia a instituição do campo democrático e da cidadania e, por isso mesmo, reforça a violência que atravessa o social e o político [...] Onde não há direitos, não há sujeitos. Onde não há reconhecimento de sujeitos, estes são tratados como coisas e, como vimos, é exatamente isso a violência” (CHAUI, 2006a, p. 140).

Em decorrência do verde-amarelismo, dos populismos, do autoritarismo paternalista, frequentemente encontramos no Brasil uma atitude ambivalente e dicotômica diante do popular. Este é encarado ora como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação. Talvez seja mais interessante considerá-lo ambíguo, tecido de ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação, capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se conformar. Ambiguidade que o determina radicalmente como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação (CHAUI, 1989, p. 124).

A expressão do popular não deve ser, portanto, reduzida à pureza de um saber autêntico, anterior à massificação, tampouco deve ser identificada à pura alienação, incapaz de esboçar qualquer resistência. Seria preciso localizá-la numa posição ambígua, constitutivamente fraturada, capaz de resistir sob um contexto de forte dominação. Para caracterizar essa consciência popular – e para mostrar como a cultura que aí se desenha é a expressão de um povo que de algum modo resiste ao autoritarismo –, a filósofa descreve a figura de uma consciência trágica, onde se abre a brecha para um horizonte de liberdade:

A ambiguidade da cultura popular e a dimensão trágica da consciência que nela se exprime poderiam sugerir uma outra lógica, uma racionalidade que navega contra a corrente e cria seu curso, diz não e recusa que a única história possível seja aquela concebida pelos dominantes, românticos ou ilustrados (CHAUI, 1989, p. 179).

Muitos viram nessa leitura certo pessimismo da autora, como se a consciência trágica, adaptada ao autoritarismo e a rigor incapaz de superar a opressão, inviabilizasse qualquer possibilidade de reinvenção do político. Porém, é preciso salientar que a cisão no interior dessa consciência mostra que ela não pode ser apreendida como mera adesão à

lógica da dominação. Por navegar contra a corrente, ela de algum modo consegue dizer *não* e traça no horizonte sua própria história de resistência. Por isso, é importante compreender a cultura popular e seus modos de manifestação, pois esse estudo pode dar acesso às figuras da resistência por ela desenhadas. Mais que isso: um pensamento de esquerda enraizado na sociedade brasileira deve partir dessa experiência, deve recuperar sua história, deve dar vazão e legitimidade às lutas que nela se expressam, deve, em suma, ampliar o espaço público de debate democrático acerca dos direitos por ela arduamente reivindicados.

DEMOCRACY AND POPULAR CULTURE IN THE WORK OF MARILENA CHAUI

ABSTRACT: The article analyzes the texts of Marilena Chaui dedicated to the notion of popular culture. Our aim is, on the one hand, to clarify that these texts are consistent with Chaui's works dedicated to the history of philosophy. On the other hand, our aim is to point out how Chaui establishes, since the end of the 1970s, a critical dialogue with the Brazilian left wing. A dialogue that has as its focus not only the general understanding of the idea of culture but, above all, the understanding that a popular culture is an ambiguous expression of the domination suffered by the popular classes.

KEYWORDS: Marilena Chaui, popular culture, democracy, rights

BIBLIOGRAFIA

- CHAUI, M. (1989) *Conformismo e resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 3^a edição.
- _____. (1999) *A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003) "A filosofia como vocação para a liberdade" in *Estudos Avançados* 49 (17).
- _____. (2006a) *Simulacro e Poder: uma Análise da Mídia*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- _____. (2006b) *Cidadania cultural. O direito à cultura*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

_____. (2011) “Entrevista com M. Chaui”, em *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34.

HOLANDA, S. B. (1995) *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido: 02/11/2016

Aceito: 24/11/2016

QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA?

Fernando Dias Andrade

Professor, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil

grus@uol.com.br

RESUMO: Se é verdade que Espinosa pertence à história da Filosofia judaica, seu conceito de Deus não pode deixar de ser, também ele, “judaico”. Nosso objetivo aqui é (após considerar a condição de Espinosa como judeu, filósofo, “ateu”, filósofo judaico e judeu moderno) questionar se o conceito espinosano de Deus exposto nas definições da *Ética* tem algo de judaico, particularmente diante das concepções deixadas por alguns dos principais filósofos das tradições judaica e árabe medieval: Saadya, Avicena, Ibn Gabirol, Halevi, Maimônides e Crescas. Nossa resposta, ao final, é negativa.

PALAVRAS-CHAVE: Judaicidade, Ateísmo, Espinosa judaico, Deus de Espinosa, Definição de Deus, Espinosa e a tradição judaica

Na natureza não acontece nada que seja contrário às suas leis universais, ou até que não esteja de acordo ou que não seja uma consequência delas. Com efeito, tudo o que existe existe por vontade e eterno decreto de Deus, que o mesmo é dizer, conforme já demonstramos, tudo o que existe segundo leis e regras que implicam eterna verdade e necessidade.

ESPINOSA (2003, *TTP*, cap. 6, pp. 97-98)

I

Espinosa é o primeiro judeu moderno. Se a filosofia judaica instituiu-se como filosofia *posteriormente* tanto à filosofia árabe quanto à cristã (as quais, antes da filosofia judaica, já haviam se apropriado da herança filosófica greco-romana) e, como estas, desenvolveu por todo o medievo um percurso teológico-filosófico riquíssimo e multifacetado até deparar na Renascença com uma intransponível barreira intelectual erguida por uma Filosofia que daí por diante se liberta da teologia, o primeiro filósofo judaico intelectualmente inovador – e, por isto, *moderno* – desde o ocaso da filosofia judaica medieval é o amsterdamês Baruch Espinosa (1632-1677).¹ Nosso objetivo aqui é questionar se o conceito espinosano de Deus tem algo de judaico, mas antes que se pos-

I Cf. ANDRADE, (2006) onde se apresenta breve descrição biográfica do filósofo.

sa tratar do “Deus de Espinosa” e da sua pertinência à própria filosofia judaica é preciso dizer algo a respeito respectivamente de sua condição de judeu, de filósofo, de “ateu”, de filósofo judaico e de judeu moderno.

ESPINOSA, JUDEU

A primeira coisa que costuma ser notada a respeito da pessoa de Espinosa é que ele era judeu, nascido em 1632 na comunidade judaica de Amsterdam, filho de uma família de marranos, ou seja, descendentes de judeus portugueses ou espanhóis emigrados aos Países Baixos porque expulsos de Portugal em 1496 por ordem do rei católico D. Manuel I, o Venturoso, apenas quatro anos após terem sido expulsos da Espanha por ordem dos reis católicos Fernando e Isabel. Espinosa, portanto, é judeu de sangue e de nação. É judeu quanto ao sangue, porque todos os seus antepassados conhecidos são judeus, ainda que de origem espanhola ou principalmente portuguesa: nascido em Amsterdam, Espinosa vive numa casa de judeus portugueses, sendo o português sua língua materna e o espanhol outra língua com a qual está familiarizado. É judeu quanto à nação, porque, a despeito da distribuição dos judeus por todo o velho mundo ocidental e já algumas cidades do novo mundo (entre estas, Recife e Nova Amsterdam, renomeada Nova York em 1664), a partir do final do século xv os judeus ibéricos tornam-se judeus duplamente marcados pela perda da própria terra (à perda descrita no תנ"ך *Tanach*, soma-se esta inscrita na memória) e, refugiados em terras de alegada tolerância religiosa, católicas (como Veneza) ou não (como Amsterdam), reiteram sua nacionalidade fundada numa mesma origem independente da cidade que os acolha, e é com esta condição

de marrano que o próprio Espinosa é inevitavelmente revestido por ter nascido na comunidade judaica – e portuguesa – de Amsterdam.

Como se sabe, não é simples nem unívoca a definição de critérios suficientes para a identificação de alguém como judeu. Quanto ao sangue: Bastará ter nascido numa família judia para ser judeu? É preciso ser filho de judeu ou judia para ser judeu, ou basta ter algum antepassado judeu? Faz sentido calcular a porcentagem de “sangue” ou de “genes” judaicos neste que só tiver antepassados distantes? E assim por diante. Quanto à nação: É preciso viver numa comunidade de judeus? É preciso ser antepassado dos primeiros judeus? Aceitar-se-ia um convertido, sem tais antepassados, como judeu? A expulsão de uma comunidade ou cidade que já havia assumido características culturais dos judeus provoca algum enfraquecimento do caráter judaico deste que foi expulso? Caso não se viva mais numa comunidade judaica, ainda se é judeu? E assim por diante. Uma posição mais heterodoxa aceitará sem dificuldades que é judeu de sangue aquele que é descendente de algum judeu e que é judeu de nação aquele que se reconhece judeu de sangue. Porém, segundo o crivo mais ortodoxo, talvez nem uma nem outra condição sejam suficientes para a definição de alguém como judeu: talvez, segundo este crivo, para além de ser judeu de sangue e judeu de nação seja preciso ser judeu na fé, isto é, seja preciso viver uma vida de judeu dedicado à fé judaica, para além da mera passividade biológica ou social. Num tal crivo, só é judeu aquele que se reconhece completamente como judeu, da identidade nacional à prática vivida da religião judaica. Em suma, não basta aqui ser judeu de nação, é preciso ser judeu de coração, é preciso ser judeu de fé.

Quanto a Espinosa, judeu de sangue e de nação, será ele também um judeu de fé? Dos relatos biográficos vêm informações em contrário:

embora o infante Baruch Espinosa sempre tenha sido levado pela família a viver a típica vida judaica (frequentando desde cedo a escola judaica da comunidade, acompanhando pais e irmãos em serviços religiosos na Sinagoga Portuguesa de Amsterdam, aprendendo o sagrado idioma hebraico, sendo informado dos fundamentos da tradição intelectual e teológica judaica), à primeira hora em que o jovem Baruch manifesta a alguns de seus conhecidos suas ideias a respeito dos conteúdos dessa tradição judaica, temos que já está em formação o filósofo Espinosa, pensando *contra* o judaísmo, isto é, contra a teologia judaica. Nenhum dos relatos a respeito do jovem Espinosa o mostra afirmando ou confirmando um dogma judaico; ao contrário, o primeiro momento em que o jovem Espinosa aparece na história interna da comunidade judaica de Amsterdam é aquele em que é denunciado aos rabinos por ter declarado opiniões contrárias a dogmas importantes da religião judaica (por exemplo: que Deus – que existe, sem dúvida – não criou o mundo do nada, tem corpo, não realiza milagres etc.). Espinosa tem 23 anos por ocasião dessa denúncia e, como é evento bastante conhecido através das biografias, é instado pelas autoridades da comunidade a se retratar. Não o faz, e em consequência sofre a 27 de julho de 1656 um *herem*, ou seja, é excomungado da comunidade judaica e com isto é afastado de tudo o que o ligava em vida tanto à nação hebraica quanto ao sangue familiar, pois não apenas é impedido de continuar vivendo na comunidade como é impedido de manter contato com qualquer pessoa de lá. Noutras palavras, Espinosa foi expulso de seu próprio passado judaico, algo possível somente porque, para aquela comunidade, a judaicidade de sangue ou de origem nada vale diante da judaicidade de fé. Para a comunidade judaica de Amsterdam, desde o *herem* Espinosa é maldito, judeu proscrito, mau judeu, falso judeu ou não judeu.

Sua judaicidade seguirá viva, porém, para tudo o que não disser mais respeito à comunidade de Amsterdam, ainda que inicialmente numa acepção negativa (da parte de seus inimigos teóricos, que o reconhecerão como judeu excomungado, “mau judeu e nem por isso bom cristão”, num esforço de recusar-lhe valor para bons leitores cristãos) e, finalmente numa acepção positiva (a de judeu de sangue e de origem, a despeito de não ter sido judeu na fé), resultante de um lento processo de reconhecimento crítico do pensamento espinosano que se viabiliza apenas em meados do século xx.

Já na Holanda atual, Espinosa não apenas é um dos maiores símbolos do Estado (que põe Espinosa como um dos 50 itens do *Canon van Nederland*)² e da própria Sinagoga Portuguesa de Amsterdam (a despeito de em dezembro de 2015 seu rabino chefe, Pinchas Toledano, ter-se recusado a revogar o *herem* contra Espinosa), como sua *anterioridade* é proclamada pela intelectualidade judaica universal, que reconhece Espinosa como o primeiro judeu moderno e definitivamente um dos mais importantes filósofos de toda a história do pensamento, com o que, no caso do filósofo, ser judeu de origem parece ter passado oficialmente a ser mais relevante do que ter praticado a fé judaica.

ESPINOSA, FILÓSOFO

Desde que Espinosa aparece como pessoa autônoma em suas biografias, aparece já como filósofo. De fato, não é como judeu praticante que Espinosa surge (sendo ridículas as pinturas que imaginaram o

2 Cãnon da história da Holanda. Conjunto de cinquenta temas que são indicados como conteúdos mínimos obrigatórios do currículo escolar de História a ser conhecido por todo estudante ou cidadão holandês. Espinosa é o único filósofo contemplado. Cf. www.entoen.nu (Acessado em 13/11/2016)

menino Baruch estudando para um dia ser rabino...),³ mas como filósofo. O episódio que se consuma no *herem* é marcado de ponta a ponta por uma conduta filosófica. Verdadeiro “Sócrates redivivo”, (FELDMAN, 2003, p. 440) Espinosa já se mostrara como só filósofo desde que se pôs a questionar os dogmas da fé judaica em pleno coração da comunidade judaica. Uma vez saído de lá, sua formação intelectual se aprimora rapidamente num rico ambiente cartesiano e republicano e três ou quatro anos depois ele já tem formada a primeira versão de sua filosofia, exposta textualmente nos impressionantes *Breve tratado* [em neerlandês: *Korte Verhandeling*, sigla KV], e *Tratado da emenda do intelecto* [em latim: *Tractatus de intellectus emendatione*, sigla TIE].⁴ A década de 1660 será a da

3 Um bom exemplo é a pintura de Samuel Hirszenberg intitulada *Uriel Acosta und der Junge Baruch Spinoza* [Uriel da Costa e o pequeno Baruch Espinosa], de 1901, que dá a entender que o pequeno Baruch aprendera alguma coisa (e não boa coisa) com Uriel da Costa, o herege anterior da mesma comunidade portuguesa de Amsterdam (também condenado por um *herem* em 1640, e morto em consequência da violenta execução deste, quando o pequeno Baruch tinha somente oito anos). Não há comprovação de que o pequeno Baruch tenha tido contato com Uriel da Costa (embora certamente tenha assistido a parte da execução pública do *herem* contra Uriel), nem há comprovação de que tenha estudado para ser rabino, embora, como todas as demais crianças da comunidade, frequentasse a escola judaica e a sinagoga. A pintura do polonês Hirszenberg de certa maneira repercute ainda a apropriação romântica da figura de Espinosa pelos alemães, iniciada quase cem anos antes e reacendida no final do século XIX paralelamente ao surgimento da primeira boa edição da obra completa de Espinosa (Van Vloten & Land, 1882-1883), mas é especialmente relevante por ilustrar a figura de Uriel da Costa, lembrado nos meios judaicos mas então ainda por ser melhor conhecido pelos espinosistas não judeus. Ou seja, não se trata de ilustrar uma dependência intelectual de Espinosa com relação a Uriel da Costa, e sim de chamar a atenção para Uriel da Costa como precursor de Espinosa tanto quanto este puder ser tido como herege.

4 Qual foi escrito primeiro? A questão ainda não está de pronto resolvida. Consideremo-los simultâneos, embora esta opção seja parcialmente plausível já que Espinosa parece inclinado a interromper um trabalho em progresso quando se vê instado a escrever outro.

formação da sua metafísica definitiva (esboçada nos *Pensamentos metafísicos* [em latim: *Cogitata metaphysica*, sigla CM], apêndice aos *Princípios de Filosofia de Descartes* [em latim: *Principia philosophiae Cartesianae*, sigla PPC], de 1663, e construída minuciosamente a partir de 1665 no *De Deo* [De Deus], a parte I da *Ética* [em latim: *Ethica*, sigla E, quase nunca usada]). Em 1670, Espinosa escreve e publica o *Tratado teológico-político* [em latim: *Tractatus theologico-politicus*, sigla TTP]; em 1675, conclui a *Ética* (com cinco partes: sobre Deus; sobre a mente e o corpo; sobre os afetos; sobre a servidão; sobre a liberdade); em fevereiro de 1677 morre sem concluir o *Tratado político* [em latim: *Tractatus politicus*, sigla TP].⁵ Em vinte anos, Espinosa produziu uma filosofia que é tida como uma das maiores joias da história do pensamento, uma obra filosófica que levará Borges a alcunhá-lo de “filósofo dos filósofos”. Sobre sua filosofia, Bergson dirá já no início do século XX, aurora dos estudos sérios sobre o espinosismo: “Todo filósofo tem duas filosofias: a sua e a de Espinosa”.

É como filósofo que o homem Espinosa sempre se apresenta, seja em sua vida, seja em seus textos, seja em suas lentes: mesmo sua correspondência (que toma um quarto de todos os seus escritos) é exclusivamente filosófica, nada mencionando a respeito de sua vida pessoal. Mesmo tendo tido assunto para oportunamente ilustrar seu pensamento com referências a seu drama pessoal desdobrado desde sua inquietação, quando ainda muito jovem, diante dos dogmas da religião

5 Melhores traduções em português (até novembro de 2016): *Breve tratado*: ISBN 9788565381437; *Tratado da emenda do intelecto*: ISBN 9788526812338; *Princípios de filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos*: ISBN 9788582176344; *Ética*: ISBN 9788531415524; *Tratado teológico-político*: ISBN 9788533624177; *Correspondência*: ISBN 9788527310017; *Tratado político*: ISBN 9788578271411. Ao leitor, basta procurar tais ISBN na internet para que apareçam todos os dados técnicos de cada edição.

judaica, Espinosa simplesmente deixou para trás, em todos os seus escritos, tudo o que pudesse respeitar ao *herem* que pessoalmente sofreu. Em seus textos filosóficos, ele apaga por completo sua identidade judaica. Não apaga, porém, seu conhecimento do pensamento judaico, seja filosófico, seja teológico; não deixa para trás, de forma alguma, a crítica a ser feita contra o que identificou de contraditório e verdadeiramente perigoso no interior da teologia judaica, à qual teve o acesso privilegiado que não estava disponível aos cristãos à volta. Desde que saiu da comunidade judaica, Espinosa teve uma vida entre cristãos (na Holanda, quase todos são cristãos calvinistas; mas entre os amigos de Espinosa – o “círculo de Espinosa” – há em geral cristãos radicais) e, não por acaso, sua posição diante da teologia será dupla: ou ele não menciona a teologia (caso de todas as suas obras menos o *Tratado teológico-político*), ou ele escreve explicitamente contra a teologia (caso do *Tratado teológico-político* e todos os momentos da correspondência em que o *Teológico-político* é o assunto discutido). Nas obras à margem do *Tratado teológico-político*, Espinosa tem como tarefa construir uma filosofia perfeita, que vá dos fundamentos do conhecimento verdadeiro do real à conclusão do que seja a vida livre e feliz para cada homem. Todas as suas primeiras obras se dedicam em certa medida a essa tarefa, mas a *Ética* é a obra singular que segundo o próprio Espinosa dá conta de expor numa forma final essa sua filosofia, com o que, não por acaso, ela é seu *opus magnum*. Já o *Tratado teológico-político* (tão relevante, na verdade, quanto a *Ética* para dimensionar-se o alcance do espinosismo) é talvez a obra mais repercutida e lida, e em especial é aquela que serviu para estabelecer para esse filósofo a alcunha de ateu, e ao espinosismo o signo do ateísmo.

A história da construção dessa opinião acerca de um ateísmo espinosano é longa e complexa,⁶ já havia sido prenunciada de certa maneira nos *Princípios de filosofia cartesiana* (e pelos *Pensamentos metafísicos*, apêndice daquele), mas é a partir do *Tratado teológico-político*, de 1670, que não restarão dúvidas quanto a Espinosa, o judeu excomungado, ser um ateu ímpio e perigoso para qualquer religião – inclusive a judaica, mesmo o livro sendo escrito voltado para os leitores cristãos que estavam à volta de Espinosa por todos os lados. Espinosa, o filósofo, é visto por todos – até por alguns de seus amigos, que na verdade são seus inimigos – como negador do Deus da religião, prosélito do ateísmo, perigo para a paz pública. Curiosamente, em quase todas as suas obras – e em todas ao menos implicitamente – Deus está presente. Não apenas para Espinosa, mas para praticamente todos os filósofos do século XVII, Deus ainda é um assunto obrigatório, ainda que por diferentes motivos. Quaisquer que sejam tais razões, Deus aparece nos textos filosóficos seiscentistas seja como ente metafísico, seja como ente teológico. Em Espinosa, aparece destas duas maneiras, ambas expressão do mesmo Deus; mas ao Deus de Espinosa voltaremos mais tarde.

ESPINOSA, “ATEU”

Nos *Princípios de filosofia cartesiana*, Espinosa havia elaborado uma desconstrução da filosofia cartesiana na forma camuflada de exposição, em melhor ordem, daquela filosofia tal como disposta nos *Princípios de filosofia*

6 Sobre a construção do espinosismo, ou seja, da imagem formulada acerca da obra e da pessoa de Espinosa (diversa de um conhecimento historiográfico e filosófico adequados dessa mesma obra), cf. CHAUI, 1999, pp. 111-327.

(1644), livro no qual Descartes apresenta seu sistema filosófico talvez em sua forma mais completa. Nos *Princípios de filosofia cartesiana* (1663), Espinosa afirma e demonstra, junto com Descartes e contra o que dizem os teólogos, que Deus não cria o mundo do nada,⁷ uma noção tipicamente filosófica desde a filosofia grega, e mantida até por alguns filósofos racionalistas árabes ou judeus que neste ponto se recusaram a se desligar das fontes filosóficas gregas ou helenísticas, mas inaceitável para qualquer filósofo medieval ou pós-medieval fundado na teologia, caso da maioria absoluta dos filósofos árabes, cristãos e judaicos do medievo e da Renascença, com o que os *Princípios de filosofia cartesiana* já são, para os leitores-teólogos que se incomodaram com tal obra (no caso, ainda só os cristãos), indício de ateísmo em Espinosa tanto quanto em Descartes (cuja filosofia já vinha sendo proibida nas universidades). Quando, porém, é publicado o *Tratado teológico-político* (1670), a despeito de ser ele endereçado a leitores cristãos, o fato de utilizar o método (inventado por Espinosa) de leitura histórico-crítica da Bíblia (que dá a qualquer leitor acesso ao texto hebraico das Escrituras) e o fato de conter uma crítica violenta à teologia judaica, à teologia judaico-cristã e ao poder teológico-político vinculado a uma ou outra teologia, fazem com que esta obra seja impossível de ser ignorada também pelos teólogos judeus, que, como os teólogos cristãos, veem nela uma torrente de evidências do escandaloso ateísmo espinosano, para além de Descartes na Filosofia gentia e de Uriel da Costa na teologia judaica. É no *Tratado teológico-político* que Espinosa afirma (outra vez) que Deus não criou tudo do nada, que não há milagres (estes nada mais são do que fenômenos naturais cuja causa é desconhecida do fiel), que Deus não fala aos profetas, que a Bíblia é voltada para a fé e não para a razão e portanto não pode ser interpretada pela razão nem tem caráter

7 Cf. ESPINOSA, 2015b, PPC, parte II, capítulo 10.

filosófico ou científico, que as cronologias bíblicas são inconsistentes, que a fé religiosa é obediência e não um saber, que Deus não interfere como poder transcendente na vida humana, que o povo hebraico não é o povo escolhido por Deus para a salvação, que o poder político (monárquico) não é uma invenção divina, que a lei divina não é lei positiva e sim o conjunto dos costumes da natureza, além de outras coisas que ofenderão especificamente o leitor-teólogo cristão e não necessariamente o judeu. O TTP, na verdade, contém em todas as suas páginas afirmações que põem em pânico qualquer teólogo do século XVII, bastando-nos estas menções para informar ao leitor a razão pela qual rabinos e estudiosos judaicos tenham desde o primeiro momento se incomodado com Espinosa (que, repita-se, apresentou em pessoa as primeiras dessas ideias enquanto ainda no interior da comunidade judaica). A maior parte das críticas a Espinosa, porém, deveu-se aos leitores cristãos – a quem a obra era mesmo dirigida. Logo após a publicação do TTP, sua leitura e circulação foi proibida tanto pelas autoridades religiosas quanto pelas autoridades civis, mas apesar de tal proibição as décadas seguintes assistiram ao surgimento de inumeráveis refutações à obra. No correr do século XVIII, não apenas o espinosismo tornou-se sinônimo de ateísmo (embora fosse também associado a outras acepções negativas igualmente relevantes em Filosofia: panteísmo, libertinismo, fatalismo etc.), como a formação teológica em parte foi associada à tarefa de refutar o espinosismo, fazendo parte da formação acadêmica de novos teólogos a apresentação de uma dissertação a refutar o *Tratado teológico-político*.

Atacada como filosofia ateia e ateísta desde a década de 1670 e sem nunca ter deixado de ser lida e discutida em público pelos leitores de teologia ou em privado pelos leitores de Filosofia, a filosofia espinosana só receberá certa reabilitação cultural a partir do interesse por ela desabrocha-

do no romantismo alemão, ao início do século XIX, com Goethe à frente do elogio ao gênio de Espinosa (sem, porém, nenhum decaimento entre os teólogos da pecha de ateísmo que sempre lhe fora atribuída). O século XIX, daí por diante, será atravessado por aproximações literárias e estéticas ao pensamento de Espinosa, da parte de autores que veem nele alguma referência a outras formas de pensamento divulgadas como novidade à época. Por exemplo: após o movimento romântico e o Idealismo alemão (que não deixaram nenhuma contribuição efetiva ao conhecimento da filosofia espinosana), a cultura alemã desenvolverá um contato crescente com o pensamento, a religião e a arte orientais, e não apenas haverá filósofos interessados no pensamento e na religião tanto do extremo oriente (a exemplo de Schopenhauer, interessado no budismo) quanto do oriente médio (a exemplo de Nietzsche, impressionado com o zoroastrismo), como surgirá aí uma tendência por parte de alguns leitores perplexos diante de Espinosa em confundi-lo com o que é dito no pensamento oriental (Hegel já confunde o que entende ser o espinosismo com o que ouviu dizer acerca do budismo). Isso perdura até o final do século XIX e no início do século XX, quando aparecem edições cuidadosas das obras completas de Espinosa (VAN VLOTEN & LAND, 1883; GEBHARDT, 1925), que motivam o surgimento da primeira leva de estudiosos sérios a seu respeito na Europa continental nas primeiras décadas do século XX, ainda que estes não tenham meios de já se libertar de uma visão externa à filosofia espinosana (principal exceção: Victor Delbos, anos 1910).⁸ Os primeiros estudos sérios bem-sucedidos da filosofia espinosana como um todo, dependentes de um robusto conhecimento histórico-filológico da obra de Espinosa e da história da Filosofia do século XVII e desligados de influências filosóficas externas a

8 Cf. DELBOS, 2005

Espinosa, surgirão somente a partir da década de 1950, particularmente a partir das obras, na França, de Martial Guérault e Victor Goldschmidt⁹ (para os quais a principal referência são a *Ética*, o *Breve tratado* e o *Tratado da emenda do intelecto*), seguidos no Brasil por Lívio Teixeira¹⁰ e complementados na década de 1960 pelos estudos de Alexandre Matheron, Gilles Deleuze e Louis Althusser (que incluem ou se concentram no Espinosa político).¹¹ Como resultado desse impulso dado finalmente ao espinosismo acadêmico, iniciou-se nos anos 1970 o atual movimento de reedição, tradução e investigação da obra de Espinosa, cujos principais responsáveis foram ou têm sido: no Brasil, Marilena Chaui;¹² nos Estados Unidos, Edwin Curley; na Holanda, H.G. Hubbeling, Cornelis de Deugd e Wim Klever; na Alemanha, Manfred Walther; na Itália, Filippo Mignini, Antonio Negri e Paolo Cristofolini; na França, Etienne Balibar, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau; na Espanha, Atilano Domínguez; em Portugal, Diogo Pires Aurélio. Um dos maiores efeitos do trabalho desenvolvido nas últimas décadas de investigação da filosofia espinosana é, naturalmente, a superação dessa pecha do ateísmo espinosano, cujo charme já se perdeu há tempos desde que os textos de Espinosa passaram a ser lidos publicamente pelos leitores de Filosofia e inteligidos adequadamente até pelos estudiosos não espinosistas. É simplesmente impossível a Espinosa ser ateu, dado que sua filosofia parte da afirmação da existência necessária de Deus.

Espinosa é, na verdade, um antiteólogo. O espinosismo não é um ateísmo, ele é uma antiteologia. Por antiteologia, quero significar uma atitude filosófica contrária à teologia entendida como qualquer instrumento

9 Cf. GUEROUT, 1997; GOLDSCHMIDT, 1984

10 Cf. TEIXEIRA, 2002.

11 Cf. MATHERON, 1969; DELEUZE, 1968; ALTHUSSER, 1993.

12 Cf. CHAUI, M. 1999. 2003, 2011, 2016.

ideológico que substitua a prática religiosa por uma prática de submissão a um poder político. A teologia judaica denunciada por Espinosa não é a religião judaica, elogiada por ele. A religião, para Espinosa, nada mais é do que um conjunto de verdades simples acessíveis a qualquer mente, de modo que a religião judaica é a versão judaica dessas verdades exposta no *Tanach* e a religião cristã é a versão cristã dessas verdades exposta no *Evangelium* (no mesmo sentido, a religião islâmica só pode ser a versão dessas verdades exposta n' *أرقلنا al-Qur'ān*). Já a teologia judaica e a teologia cristã (na verdade, uma teologia judaico-cristã, porque dependente da sua inarredável fonte judaica) são práticas de usurpação da religião, pois são a transformação da religião – que independente da intermediação por sacerdotes ou especialistas – em um poder terreno que interfere na relação entre cada homem e a palavra de Deus (seja lá o que esta for). É assim a teologia à volta de Espinosa, contra a qual ele se volta e que continuaria sua prática usurpatória pelo século seguinte ao opor-se a toda filosofia que se recusasse a submeter-se a ela. Não por acaso, todas as formas de Filosofia medieval eram compreendidas por essa noção de teologia contra a qual o *Tratado teológico-político* – e toda a filosofia de Espinosa – se ergue, pois há algo de ideológico na estrutura interna daquelas que as impede de serem filosofia sem erros.

Curiosamente, desde o início do século XIX, e em particular na Alemanha, a teologia passará por uma transformação gigantesca (que a levará daí por diante a assumir feições científicas), desdobramento da explosão de novas formas de conhecimento acerca do homem, as quais forçam uma mudança tal de paradigmas no campo de todas as ciências: desde então, não apenas se abre uma profunda cisão entre ciências exatas, ciências da natureza e ciências humanas, como se renova a conexão entre as redefinidas ciências humanas. A Filosofia, no início do século XIX, deixa de

abarcam várias disciplinas, que daí por diante passam a se desenvolver como ciências autônomas, e a Teologia, embora ainda se mantenha em contato com o que restou da Filosofia, tende a amalgamar-se com as ciências humanas. Como resultado, a Teologia se reinventa no correr do século XIX como o inverso do que fora até o século anterior: torna-se um campo interdisciplinar e multicientífico no qual, todavia, o alicerce principal de todos os seus estudos é a investigação histórico-filológica dos textos sagrados – exatamente o método inventado por Espinosa no seu *Tratado teológico-político*. Nada mau para a filosofia de alguém que também deve ter sido chamado, sabe-se lá por que tipo de teólogo, de “o ateu dos ateus”.

ESPINOSA, FILÓSOFO JUDAICO

Não há como perder de vista que Espinosa seja judeu (independente de seu desejo) ainda que excomungado e que seja filósofo (por desejo próprio)¹³ ainda que sem erros. A conjunção de ambos os dados permite que seja considerado um judeu filósofo; todavia, permitirá também que possa ser considerado um filósofo judaico? Afinal, trata-se não apenas de identificá-lo como um dos autores judeus relevantes no interior do pensamento judaico, e sim de confirmar sua relevância retrospectiva e prospectiva no interior da própria Filosofia judaica. Noutras palavras, trata-se de reconhecer em Espinosa um judeu filósofo que conhece internamente a tradição rabínica, a doutrina jurídica e a filosofia judaicas e que tratou explicitamente de importantes filósofos dessa

13 Desejo, e não vontade. Para Espinosa a vontade não existe, ou, no máximo, deve ser identificada ao intelecto (ESPINOSA, 2015c, E II, P 49, corolário), o que dá no mesmo: é falso, segundo Espinosa, que escolhamos entre possíveis.

corrente, em especial o grande filósofo e exegeta espanhol Abraham ibn Ezra (c. 1090-1167) e o mais importante filósofo judaico medieval, o espanhol radicado no Egito Moshe Maimônides (1135-1204). Espinosa, porém, só passou a ser tido como filósofo judaico – ou seja, legitimamente pertencente à história específica da Filosofia judaica – após arrefecer-se a ideia de que ele era nada mais do que um ateu. Noutras palavras: seu reconhecimento como filósofo judaico por uma pluralidade de intérpretes é decorrente de seu reconhecimento como filósofo, e pode-se dizer que ainda é mais recente do que os principais trabalhos de exegese realizados desde os anos 1950 e 1960.¹⁴ Para além de

14 Refiro-me aqui, a um reconhecimento de uma sua judaicidade filosófica por parte de uma pluralidade significativa de autores, e não apenas por parte de um ou outro pesquisador isolado. Entre os primeiros comentadores que isoladamente manifestaram-se em favor de a filosofia espinosana ser também filosofia judaica por – segundo cada um deles – derivar em parte de certos filósofos judaicos, estão MOSES MENDELSSOHN (1729-1786) no século XVIII (*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783), MANUEL JOËL (1826-1890; *Don Chasdai Creskas' Religionsphilosophische lehren in ihrem geschichtlichen Einflüsse*, 1866) e SALOMON MUNK (1805-1867; comentador do *Guiados perplexos* de Maimônides e seu tradutor do árabe para o francês: *Le guide des égarés*, 3 tomos, 1856-1866) no século XIX; e, principalmente, HARRY AUSTRYN WOLFSON (1887-1974) e LEO STRAUSS (1899-1973) na primeira metade do século XX. Todos estes estudiosos – eles mesmos judeus, historiadores da Filosofia judaica e filósofos acadêmicos – viam em Espinosa um seguidor de Maimônides, sendo que Joël foi pioneiro em indicar as semelhanças entre Espinosa e Crescas. Wolfson, pesquisador estrênuo, aproveitou ao máximo todas as fontes judaicas de que dispunha a partir de Harvard e apresentou uma exposição ambiciosa da presença do pensamento judaico – filosófico ou não – em Espinosa. Cf. WOLFSON, 1983. Seu contemporâneo Leo Strauss fará um trabalho complementar nesse mesmo sentido – concentrado porém na crítica à teologia e na filosofia política –, ainda que suas fontes sejam bem menos numerosas do que as de Wolfson. Cf. tanto STRAUSS, 1997, quanto uma versão madura (de 1952) e bastante revista de sua leitura do espinosismo, STRAUSS, 1988. Estabelecidas as grandes obras fundadoras de Wolfson e de Strauss nos anos 1930, ainda não se verá, de imediato a partir delas, o estabelecimento de uma corrente ampla de identificação de Espinosa enquanto filósofo judaico, preferindo os comentadores dos anos em torno da II Guerra

seu reconhecimento como filósofo judaico em sentido amplo, Espinosa veio enfim a ser também reconhecido, por seu próprio mérito, como o filósofo que dá à filosofia judaica seu primeiro passo além dos limites do pensamento medieval tardio¹⁵ e, portanto, inicia a modernidade filosófica do pensamento judaico, uma modernidade que hoje segue viva.¹⁶

Um tanto por efeito dos estudos filosóficos e multidisciplinares sobre Espinosa realizados a partir dos anos 1970, surgiram estudos coletivos ou individuais sobre o caráter judaico da filosofia espinosana ou sobre a presença de temas da filosofia judaica em sua filosofia (seja esta considerada judaica ou não). Em nenhuma abordagem, é certo, Espinosa aparece como autor exclusivamente judaico, ou seja, filósofo que, mesmo tendo sido excomungado, teria produzido fora dos limites do bairro judaico uma filosofia que tratasse exclusivamente dos temas tradicionais do pensamento judaico estrito ou até do pensamento judaico que repercute o pensamento não judaico. Dado, a propósito, que o pensamento judaico só surgiu como pensamento filosófico desde que passou a responder à tradição filosófica antiga (não-judaica), não há, a rigor, filosofia judaica completamente alheia à filosofia não-judaica. Porém, vários são os esforços de filósofos judeus em produzir pensa-

Mundial ver em Espinosa acima de tudo um cartesiano.

15 O pensamento judaico carece de Renascença. Paralelamente às inovações filosóficas produzidas pela Filosofia renascentista (em geral, cristã ou de referência cristã), a Filosofia judaica praticada nos séculos xv e xvii insistiu nos temas medievais. Mesmo aquele que mais se aproximou de uma ruptura com o pensamento medieval em sua crítica ao aristotelismo, o catalão Hasdai Crescas (c. 1340-1410), constrói uma filosofia dependente da escolástica cristã.

16 Sobre Espinosa ser o primeiro judeu moderno, cf. NADLER, 2003, pp. 14-34. Ainda sobre vários aspectos referentes à relação entre Espinosa e a filosofia judaica medieval, conferir NADLER (Org.), 2016.

mento filosófico sobre temas estritamente judaicos, mesmo sendo possível identificar para cada caso qual a influência direta ou indireta que se deva ao pensamento cristão, ao pensamento árabe ou ao pensamento grego ou helenista.

No caso de Espinosa, ele nunca se pretendeu um filósofo judaico, nos termos em que os anteriores filósofos judeus se afirmavam: Espinosa parte de um ambiente que repercute a filosofia de Descartes, e por mais de uma década mantém como ambiente filosófico exclusivo de seu pensamento a Filosofia europeia racionalista. Salvo por uma menção na *Carta 12*, de 1663 (em que se refere a Crescas), Espinosa só traz a filosofia judaica para seus textos – com contundência – em 1670, no *Tratado teológico-político*. Ou seja, não apenas o ingresso textual de Espinosa no ambiente da filosofia judaica é complementar à formulação de seu projeto filosófico principal (cujo resultado principal é a *Ética*), como a escrita do *Tratado* visa responder a fatos externos a esse projeto filosófico fundamental, quais sejam, uma primeira boataria a respeito de Espinosa ser ateu (algo relevante não por conta de relações com a comunidade judaica, pois estas não existem mais, mas por conta de sua relação com seus amigos, todos cristãos e interessados em temas que também tocam a tradição judaica, à qual os amigos de Espinosa não tinham acesso textual direto), a ameaça à liberdade de pensamento que se percebia com intensidade cada vez maior nos Países Baixos, outrora tão admirados pelo espírito de tolerância, e a morte de seu amigo Adriaan Koerbagh decorrente de sua condenação pelas autoridades civis por força da publicação de um dicionário satírico que imprudentemente antecipava várias noções de Espinosa. Uma vez a escrever o *Tratado teológico-político*, porém, Espinosa põe-se contra a teologia com as armas que tem, e é então que saca seu privilegiado conhecimento do que

considera o mais relevante do pensamento judaico (ou, ao menos, para os propósitos do *Teológico-político*): as filosofias de Ibn Ezra e Maimônides.

O filósofo judaico a que Espinosa mais faz referência no *Teológico-político* é Maimônides, quase sempre a partir do *מִיְכוּנֵי הַרֹמֶם* *Moreh Nevukhim* [*Guia dos perplexos*; escrito originalmente em árabe, em 1190: *نيرى الحلال* *Dalālat al-hā'irīn*]. O *Tratado*, que além de seu prefácio tem vinte capítulos, é dividido em três grandes partes: até o cap. 7, Espinosa elabora uma crítica da profecia, da teologia judaico-cristã e propõe um método de interpretação da Bíblia; do cap. 8 ao 15, Espinosa aplica seu método ao exame da Bíblia e conclui pela separação entre fé, política e filosofia. Os demais capítulos contêm uma crítica ao poder teológico-político que vai da negação do jusnaturalismo à defesa da democracia. É nos dois primeiros terços que Espinosa mais tira proveito também da filosofia judaica, pois é neles que estão as referências ao *דומלת* *Talmud*, às doutrinas rabínicas, a filósofos judaicos e, com grande generosidade, ao próprio *Tanach* (cujos trechos em hebraico são citados da edição rabínica Buxtorf, de que Espinosa dispunha, acompanhados da tradução latina). Como nosso objetivo aqui é tratar do tema de Deus em Espinosa – e considerar se ele tem algo de judaico ou não –, não é o caso sequer de resumir o que Espinosa diz a respeito de Maimônides e de Ibn Ezra no TTP, porque o uso que nosso filósofo faz daqueles mestres medievais é voltado para uma crítica à pretensão racionalista de interpretação das Escrituras – algo que diz respeito, portanto, ao método histórico-crítico espinosano instituído contra os costumes de leitura doutrinária (da parte dos teólogos) ou científica (da parte de alguns filósofos cristãos ou judaicos – caso de Maimônides em particular), e não especificamente ao conceito ou ao conhecimento de Deus. A refe-

rência a Maimônides no TTP, porém, é tão relevante para a construção de várias passagens argumentativas espinosanas, ao lado da própria importância de Maimônides para a história do pensamento judaico, que não por acaso sempre foi o principal caso analisado pelos comentadores de Espinosa no que respeita à sua posição diante da filosofia judaica e da própria teologia judaica.¹⁷

Maimônides, Ibn Ezra e Crescas não são, certamente, os únicos autores judaicos que Espinosa conhece de sua experiência de formação intelectual na comunidade judaica de Amsterdam. Por que os escolhe e por que se atém a eles? No que respeita a Crescas, este não aparece no TTP, pelo que sua relevância como referência importante para lidar-se com a filosofia judaica dentro dos propósitos deste tratado é descartada por Espinosa; ele se concentra em Ibn Ezra e, principalmente, Maimônides, em geral para tratar do método de interpretação das Sagradas Escrituras. A escolha de figuras tão importantes já foi suficiente para dar a entender aos leitores de Espinosa que também ele estaria a pensar como um filósofo judaico – talvez até como um criptoteólogo –, dado que só um judeu filósofo se sentiria à vontade para, em terreno calvinista, dispensar a prática costumeira de criticar os modos de Lutero ou de Tomás de interpretação da Bíblia (algo a que os leitores de Espinosa, cristãos, estão familiarizados) para, em seu lugar, criticar expressamente os de Maimônides (considerável novidade para tais leitores cristãos que nem leem efetivamente hebraico como nem se interessam por teologias ou filosofias não cristãs). Mais uma vez: é por ser judeu filósofo

17 Reporte-se, mais uma vez, ao trabalho ainda de valor pioneiro de H. A. Wolfson e de Leo Strauss em torno do reconhecimento da influência de Maimônides sobre o pensamento de Espinosa e, conseqüentemente, da judaicidade da filosofia espinosana com base em tal influência. Cf. em especial WOLFSON, 1983 e STRAUSS, 1997.

que Espinosa tem facilidade de acesso a essa tradição filosófica judaica. Todavia, isto não o torna um filósofo judaico, particularmente porque o interesse de Espinosa, ao escrever contra Maimônides, é filosofar contra todo tipo de teólogo – particularmente os cristãos, que são aqueles que, na Holanda da época, permitem à Igreja intrometer-se em questões políticas. Os judeus, e sua teologia ou sua filosofia, são irrelevantes para a vida política holandesa, sabe Espinosa; já a teologia cristã (indiretamente judaica, apenas) é a que é oficialmente adotada pelos Estados Gerais da Holanda, e é contra ela que Espinosa verdadeiramente se volta ao *parecer* escrever contra a teologia judaica e ao *parecer* tratar de filosofia judaica. A escolha de filósofos judaicos como referências para alguns de seus exemplos e argumentos no *Tratado teológico-político* é, na verdade, um artifício de Espinosa para que seu leitor – cristão – não perceba que a crítica é endereçada diretamente aos cristãos.

Espinosa é muito claro quanto à sua posição – original – de que a Bíblia não deve ser lida como um texto científico, ou seja, não deve ser interpretada à luz da razão. Ao contrário, por ser uma Palavra de Deus voltada para a fé, deve ser lida a partir da própria fé, não devendo sequer ser interpretada (ou seja, ela deve ser inteligida literalmente). A reforma protestante abriu para o pensamento e a prática cristãos a possibilidade – ou mesmo o dever – de aceder diretamente ao texto sagrado sem a necessidade de intermediação por sacerdotes, uma medida que Espinosa também defende; porém, Espinosa estende a inutilidade de intermediações aos próprios teólogos da reforma, com o que sua interpretação teológica – que em verdade pretende substituir a interpretação católica por cada sacerdote – também deve ser deixada de lado. A Bíblia é, segundo Espinosa, diretamente acessível a qualquer fiel de qualquer fé, bastando a ele ter acesso ao texto, preferencialmente na língua origi-

nal em que tenha sido escrito. Dado este argumento, Espinosa – judeu, conhecedor de hebraico, autor também de um *Compêndio de gramática hebraica* – sempre que entende ser o caso faz citação simultânea do texto hebraico e do texto latino da Bíblia no TTP, como ilustração da acessibilidade que o texto bíblico – em latim e em hebraico ou em outra língua que ao hebraico, no caso do Antigo Testamento, acompanhe – já tem para qualquer leitor que não mais se submeta aos desvios interpretativos impostos por sacerdotes ou teólogos.

Ora, como se trata de criticar não apenas uma ou outra interpretação de trechos bíblicos, e sim de criticar toda prática interpretativa da Bíblia (prática que costuma se pretender filosófica e científica, e que ocupa alguns dos – falsos – amigos de Espinosa, como Henry Oldenburg), e como também se trata de impedir que o leitor do TTP interrompa drasticamente a leitura por sentir-se ofendido diretamente, Espinosa toma como exemplos os filósofos judaicos que também se dedicavam a um tal projeto de teorizar a respeito da melhor maneira de interpretar o *Tanach*, e é por esta razão que ele toma Maimônides e Ibn Ezra como figuras exemplares. Seu uso destes dois importantes filósofos judaicos medievais (senão os mais importantes) é uma evidência de que temos, neste caso, não um filósofo judaico, mas um judeu filósofo que tira proveito da filosofia judaica para rebater certa filosofia cristã, com alcance, porém, contra quaisquer filosofias que se coadunem à pretensão interpretativa da Sagrada Escritura. Mais: em nenhum momento, Espinosa toma Maimônides como autoridade filosófica a ser acompanhada como base argumentativa; ao contrário, Maimônides é utilizado por Espinosa como reforço ilustrativo ou retórico para exposição do seu próprio pensamento acerca do ser da Bíblia e de importantes símbolos teológicos que naturalmente dependem dela (a profecia, os

profetas, o povo hebraico, os milagres, a lei divina, a palavra de Deus, a interpretação da Bíblia, o poder teológico-político etc.). E, apesar de ser esta a abordagem que Espinosa faz de Maimônides, a maioria dos leitores do TTP – inclusive espinosanos ilustrados – tendeu a ver em Espinosa um continuador de Maimônides no campo da crítica à teologia nos mesmos moldes em que tendeu a vê-lo como continuador de Descartes no campo da metafísica e como continuador de Hobbes no campo da política. Deu-se tal tendência porque Maimônides, no panorama da filosofia judaica, é um filósofo racionalista, e Espinosa, também racionalista, estaria a segui-lo como um de seus pares. Dá-se, porém, o contrário: embora Espinosa evidencie a força e relevância da figura de Maimônides em razão de tantas referências que a ele faz, isto decorre mais da imagem intelectualmente inovadora do próprio Maimônides frente à teologia tradicional do que da validade das ideias de Maimônides. Quando trata destas, a propósito, Espinosa ignora a metafísica e a física de Maimônides, concentrando-se naquilo que Maimônides havia dito acerca dos temas principais do TTP nos capítulos de construção da crítica à teologia e de reflexão sobre um método para interpretação das Sagradas Escrituras: embora Maimônides tenha sido, a seu modo, um racionalista – o que o fez exigir que a Bíblia fosse lida à luz da razão –, Espinosa, racionalista absoluto, conhece a ininteligibilidade da Bíblia pela razão porque a Bíblia, por seu próprio *ethos*, é voltada à fé e não à razão, ou seja, é voltada para a imaginação – algo que Maimônides nunca chegou perto de conceber ou reconhecer.

Em suma: não será pelo uso que Espinosa faz de filósofos judaicos que ele mesmo será um filósofo judaico; não será, também, por conta do tema da interpretação das Escrituras que Espinosa será um filósofo judaico. E são estes os temas principais que levam os comentadores de

Espinosa a supor sua judaicidade filosófica.¹⁸ Neste ponto, é o caso de incluirmos o tema do Deus de Espinosa, e considerar se por este Deus Espinosa pode ou não ser enfim considerado filósofo judaico para além de ser um judeu filósofo.

II

O DEUS DE ESPINOSA

Certamente Deus é o conceito mais importante da filosofia espinosana, o que também significa dizer que é o conceito que envolve todos os demais, também por ser conceito disso que é causa de tudo o que há, inclusive ele mesmo. Quando se fala do “Deus de Espinosa”, quer-se significar em especial o Deus da *Ética*, cuja primeira parte é expressamente o *De Deo*, cujas quatro demais partes são desdobramento ontológico e lógico da primeira (ou seja, são desdobramento do conceito de Deus) e cujo conceito específico de Deus tem uma forma que Espinosa considerou bem-acabada. Todavia, por “Deus de Espinosa” também se pode considerar, sem se esquecer do Deus da *Ética*, do Deus que é referido generosamente por todo o *Tratado teológico-político*: um Deus que, neste caso, é uma expressão filosófica espinosana de uma figura originalmente teológica, aparentemente menos um Deus conceitual e mais um Deus imaginado. Mais: considerando-se que as obras iniciais de Espinosa já esboçavam a formulação da sua filosofia inteira, pode-se dizer que também já há um “Deus de Espinosa” tanto no *Breve*

18 Mas não os únicos. ALEXANDRE MATHERON (1969), permitiu-se argumentar em favor de ser a *Ética* elaborada a partir da *kaballah*. Contra esta noção, cf. CHAUI, 1999, p. 104.

tratado quanto nos *Pensamentos metafísicos*, obras nas quais, como ocorrerá na *Ética*, temos um Deus conceitual, abrigado facilmente no que parece ser, segundo os moldes tradicionais, uma metafísica. Por último e não menos importante, fica a questão de saber em que medida há um “Deus de Espinosa” nas obras que emolduram a construção da filosofia espinosana e que não lhe fazem menção explícita: o *Tratado da emenda* e o *Tratado político*. Dada essa pluralidade de exposições de Deus, as obras de Espinosa põem como questão inicial: Trata-se do mesmo Deus? Aparentemente, não se trata do mesmo Deus, seja porque Espinosa apresenta Deus de maneira ainda dependente da referência a Descartes nos *Pensamentos metafísicos* (1663) e até no *Breve tratado* (c. 1660), seja porque inova absolutamente a concepção de Deus desde os primeiros esboços da *Ética* (iniciada em 1665), seja porque se refere retoricamente e historicamente a Deus no *Tratado teológico-político* (1670). De fato, são algo diferentes o Deus do *Breve tratado* e o Deus da *Ética*, que, embora estejam ambos apresentados numa obra “metafísica” e sejam demonstrados como entes dados ontologicamente no real, operam diferentemente. O Deus do *texto* do *Breve tratado* não é, ainda, o Deus que, no *texto* da *Ética*, causa a totalidade do real e se desdobra necessariamente nela, mas é, efetivamente, um esboço desse Deus. Mais importante, desde o início, é recordarmos duas coisas: que tanto o Deus da *Ética* é a formulação mais completa e acabada deixada por Espinosa (devendo, num ponto de vista de sistema, ser tomado como o Deus autêntico do espinosismo), quanto que o *Breve tratado* só veio a ser descoberto e publicado no final do século XIX (pouco pesando para a formação da imagem do espinosismo até então). Dizer que o Deus do *Breve tratado* é um esboço do que será o Deus da *Ética* é menos verdadeiro, enfim, do que dizer que o Deus da *Ética* é mais perfeito do que o do *Breve tratado* não por ter sido concebido e demonstrado posteriormente no tempo, mas porque o

desdobramento filosófico do Deus da *Ética* foi bem-sucedido no interior da própria *Ética* ao passo que o desdobramento filosófico do Deus do *Breve tratado* não foi suficientemente bem-sucedido no interior do próprio *Breve tratado*, que restou como trabalho a ser complementado, revisado, reescrito. Comparando-se os textos e não os Deuses de ambas as obras, deve-se reconhecer, como verdadeiramente relevante, o fato de que Deus não foi, segundo o próprio Espinosa, suficientemente apresentado no *Breve tratado* por conta do formato experimentado (e em breve tempo escrito) para este, ao passo que a filosofia espinosana deu conta de expor e demonstrar Deus apenas na *Ética* (mediante uma escrita lentamente polida, de 1665 a 1675). Considerados o *Breve tratado* e a *Ética*, o Deus de Espinosa em ambos presente é, fundamentalmente, o mesmo, mas sua apresentação textual só é bem sucedida na *Ética*, de maneira que no *Breve tratado* não se trata textualmente do mesmo Deus nem mesmo de um esboço de um futuro Deus: entre a interrupção do *Breve tratado* e o início da escrita da *Ética*, Espinosa trata de Deus somente em suas cartas e suas reflexões, em dois anos em que concentrou-se certamente na ponderação acerca de qual deveria ser o melhor formato para a exposição desse Deus que ele, o filósofo Espinosa, já conhece desde a decepção quanto a Descartes. Por estas razões, o Deus “metafísico” de Espinosa será, aqui, o Deus da *Ética*, e não o Deus que apareceria “esboçado” no *Breve tratado* e “acabado” na *Ética*. Segue, porém, uma comparação talvez mais relevante do que a que se faz entre *Breve tratado* e *Ética*, que é a que deve ser feita entre o Deus da *Ética* e o Deus do *Tratado teológico-político*. Ambas as obras falam de Deus de ponta a ponta, e Espinosa já estava pela parte III da *Ética* quando interrompeu a escrita desta em 1670 para rapidamente produzir o impressionante TTP. A princípio, portanto, temos que Espinosa teria no TTP facilidade de continuar de alguma maneira a tratar do mesmo Deus que já

expusera revolucionariamente nas partes escritas da *Ética* (e que eram assunto entusiasmado da correspondência dos amigos de Espinosa com este), mas, diante do texto do TTP, é imperioso notar as profundas diferenças de forma expositiva e elaboração conceitual que distanciam este tratado da *Ética*, de maneira que até o Deus que aparece referido retoricamente no TTP não parece ser o Deus demonstrado geometricamente da *Ética*. Tal distinção entre um Deus “retórico” e um Deus “metafísico” ainda não tinha como ser percebida pelos leitores de 1670 (salvo os amigos de Espinosa que tiveram o privilégio de ter acesso ao manuscrito da parte I da *Ética*), mas a mesma diferença era algo percebida entre o Deus do TTP e o Deus dos *Princípios de filosofia cartesiana* e os *Pensamentos metafísicos*: nos *Princípios*, Espinosa aparenta expor um Deus metafísico cartesiano; nos *Pensamentos*, aparenta expor um Deus metafísico espinosano; no TTP, aparenta acabar com Deus e promover o puro ateísmo. Como podem ser o mesmo Deus? A primeira formulação do Deus de Espinosa, de fato, é a do *Breve tratado*, mas é reforçada pelos aforismos sobre Deus nos *Pensamentos metafísicos*, que, considerados filosoficamente, servem melhor de apêndice ao *Breve tratado* do que aos *Princípios*. Ainda assim, o conjunto forçosamente formado por *Breve tratado* e *Pensamentos metafísicos* ainda não produz uma ontologia perfeita e bem acabada a respeito de Deus. Nem o fará o *Tratado teológico-político*, cuja função é promover uma intensa crítica à teologia e no interior do qual Deus é referido como Deus da Bíblia, é confirmado como ser que verdadeiramente existe, é apresentado como ser que está em nós, mas é incompatibilizado com as imagens que os teólogos inventam a seu respeito. Dadas as duas obras que Espinosa publicou em vida, os *Princípios de filosofia cartesiana* acompanhados dos *Pensamentos metafísicos*, e o *Tratado teológico-político*, ao final de 1670 já é corrente a ideia de que Espinosa é duplamente ateu seja porque nos *Pensamentos* apresenta um Deus

cartesiano (na verdade, anticartesiano e já espinosano; mas isto só se perceberá séculos depois...) seja porque no *Teológico-político* apresenta um Deus contrário ao Deus da teologia (isto, Espinosa realmente faz; só que para Espinosa o verdadeiro Deus não é o da teologia). Para o leitor teólogo da época, são dois Deuses diferentes, um falso Deus cartesiano e um falso Deus espinosano, mas ambos equiparados como marca de ateísmo. Para Espinosa, que afinal não quis publicar o *Breve tratado*, o Deus dos *Pensamentos metafísicos* e o Deus do *Teológico-político* são ambos verdadeiros, apresentados todavia segundo dois formatos e disposições radicalmente distintos, exclusivamente porque os leitores almejados por cada obra são muito diferentes: o leitor cartesiano de Filosofia é aquele almejado pelos *Pensamentos metafísicos* (a quem Espinosa pretende “converter” do cartesianismo para o espinosismo), e o leitor teólogo de Filosofia é aquele almejado pelo *Tratado teológico-político* (a quem Espinosa pretende comover da superstição para a busca da verdade). No caso antes mencionado da comparação entre *Breve tratado* e *Ética*, tratava-se fundamentalmente do mesmo Deus, mas tratava-se textualmente de duas exposições diferentes acerca desse mesmo Deus, ainda que ambas no terreno da metafísica; no caso da comparação entre *Pensamentos metafísicos* e *Tratado teológico-político*, ocorre o mesmo, ainda que não mais estejam ambas no terreno da metafísica, o que é ainda mais notável: como o Deus em uma obra e o em outra podem ser fundamentalmente o mesmo Deus, se as áreas das duas obras se distinguem? Porque não há mais, em Espinosa, validade para a divisão categorial de matriz aristotélica que seria, segundo a tradição, expressão de uma distinção real, a separar essencialmente, no caso, seres metafísicos de seres históricos. Em Espinosa, há uma *nervura do real* a conectar necessariamente todos os seres a partir de uma causa única, que é Deus, de modo que a distinção filosófica entre campos do saber não se dará, em Espinosa, por causa de

uma distinção ontológica fundamental entre objetos mas por causa de uma distinção intelectual (marcada afetivamente) entre públicos leitores: uma obra é política, ou é metafísica, ou é lógica, não por seu objeto, mas pelo leitor que a ela busca. Um texto filosófico, enfim, é para Espinosa uma estrutura que só atinge perfeição (ou seja, só é verdadeiramente um texto filosófico) tanto quanto seja expressão de uma filosofia acabada. Se recordarmos o jovem Baruch Espinosa dos tempos do bairro judaico, já estava em formação ali não apenas algo de sua filosofia, como o próprio conceito fundamental – Deus – que, nas obras filosóficas escritas ou publicadas, será já apresentado como elemento causador tanto dos entes do real quanto dos demais conceitos do sistema; se notarmos seus primeiros textos, temos em todos eles (salvo o *Tratado da emenda do intelecto*, embora não haja dificuldade em traçar sua conexão com a causa divina em Espinosa) a elaboração complexa do conceito de Deus e os desdobramentos ontológicos e lógicos deste e, quando aparecer o *Tratado teológico-político*, apesar de com ele Espinosa experimentar forma argumentativa consideravelmente nova no interior do próprio espinosismo, também ali há como reconhecer geometria e ontologia por trás da camuflagem retórica, e conseqüentemente também no TTP temos um Deus que se aproxima ou se equipara ao Deus dos *Pensamentos metafísicos*. Em 1675 Espinosa dará por terminada a *Ética*, cogitará publicá-la mas preferirá engavetar tal projeto por algum tempo até os ânimos contra ele se amainarem; nos menos de dois anos de vida que lhe restarem, terá apenas tempo de iniciar o *Tratado político* e assistir ao endurecimento da reprovação pública, teológica e civil de sua obra. Poucos meses após sua morte, é publicada postumamente a *Ética*, e desde 1677 o mundo conhece a formulação mais acabada, sutil, complexa, verdadeira do Deus de Espinosa. Na *Ética*, não há mais um Deus que ainda está por ser retocado textualmente, que ainda permita

dúvidas filosóficas a seu respeito, que ainda possa ser confundido com um Deus místico ou sobrenatural, transcendente, supersticioso. Deus, na *Ética*, é o Deus de Espinosa tal como sempre concebido fundamentalmente por ele desde os tempos de bairro judaico, do qual as obras anteriores são confirmadas como tentativa de expressão bem acabada porém insuficiente, do qual o *Tratado teológico-político* especificamente é confirmado como obra a estender para o campo da política e da teologia o que filosoficamente é construído em sua parte I escrita antes do TTP mas só agora publicada e, mesmo após toda a celeuma já causada acerca do que seria o Deus de Espinosa desde a publicação do TTP em 1670, será este Deus que surge agora a partir de 1677 o maior objeto de perplexidade e horror por parte de todos os leitores históricos de Espinosa nos dois séculos seguintes (e além), sendo que para resgatar do erro tais perplexos diante da *Ética* e do TTP não haverá um guia além da própria *Ética* e o TTP. Diante desse panorama, os comentadores que tratam da relação entre Espinosa e filosofia judaica não apenas sentem-se obrigados a tratar do Deus do *Tratado teológico-político* como se sentem algo estimulados em esboçar alguma comparação entre esse Deus e o Deus espinosano na *Ética*. É natural que o façam, pois não apenas lhes é evidente que o Deus do TTP é de alguma maneira o Deus da filosofia judaica (por exemplo, o Deus de Maimônides, ainda que melhor explicado por Espinosa) como lhes parece uma necessidade historiográfica dizer algo a respeito do Deus da *Ética*, que conceitualmente seria mais desafiador do que o Deus do TTP além de jamais poder ser ignorado como “Deus de Espinosa”. Tal costume, porém, revela mais a respeito do engenho dos comentadores do que do conteúdo do próprio Deus de Espinosa. O Deus de Espinosa do TTP não é o Deus da filosofia judaica: ele é o Deus da *Ética* exposto aos leitores teólogos de qualquer teologia; o Deus da *Ética* não é o principal Deus de Espinosa: ele é o

único Deus de Espinosa. Pode-se, e mesmo deve-se, passar por todas as formulações que Espinosa faz de Deus em suas várias obras para se projetar um panorama isento de lacunas quanto a como aparece, nos textos, o Deus de Espinosa. Todavia, filosoficamente considerado, Espinosa conhece Deus como sendo o ente que define complexamente na parte I da *Ética* e cujos efeitos são expostos ontologicamente, racionalmente e mesmo imaginativamente no correr de toda a *Ética*. Nenhuma das outras formulações espinosanas de Deus apresentadas nas demais obras é apta a substituir a noção de Deus apresentada na *Ética* – nem a do *Teológico-político*, que filosoficamente depende do conceito de Deus na *Ética*, ainda que isto não seja explicitado ao leitor do TTP em 1670; e, no que respeita às formulações acerca de Deus especificamente nas obras anteriores a 1665, nenhuma delas alcança os desdobramentos demonstrativos fixados na *Ética*, ainda que aquelas obras iniciais já tenham sido em grande parte exitosas em parte da tarefa de definição de Deus. Os defensores de Espinosa como filósofo judaico certamente hão de reconhecer que o Deus da *Ética* é aquele mais bem-acabado na obra espinosana; trata-se, porém, de reconhecer que ele é o único bem-acabado, do qual os demais dependem sob pena de serem *interpretados* equivocadamente. O assunto mereceria, por si só, uma longuíssima análise, mas aqui nos contentaremos com a colocação do problema. Tomado o TTP, o que é Deus ali? No TTP, Deus é não definido; ele é, ao invés, já tomado como conhecido pelo leitor – mais uma vez, um leitor-teólogo (a despeito de, no prefácio, Espinosa a ele se dirigir como “leitor-filósofo”) –, no caso como o Deus da Bíblia, o Deus da religião verdadeira (para esse leitor cristão, a religião cristã). Espinosa é generoso no uso de citações bíblicas – do Novo Testamento, em latim (porque o leitor cristão calvinista não costuma ler grego e tem sempre uma Vulgata por perto), e do Antigo Testamento, em latim e, sempre que é o caso, tam-

bém em hebraico (para que o leitor cristão se veja incitado – por meio da emulação desse exótico outro, o judeu – a procurar exercitar a investigação etimológica). A partir de exemplos de ambos os Testamentos, ele fala muito de Deus, dos profetas, de Moisés, de Jesus, dos apóstolos e, como se pode esperar ou já se sabe, Espinosa tem posições completamente revolucionárias a respeito do que é cada um destes personagens. Embora mire diretamente o leitor cristão holandês (a quem quer convencer, por exemplo, que a vida política não deve ser conduzida pelas igrejas cristãs e que a liberdade de expressão do pensamento não é ameaça nem a uma boa vida cristã nem a uma boa vida política – as quais não são necessariamente a mesma vida), Espinosa se refere frequentemente aos hebreus e às instituições judaicas, dando a impressão de que também mira em parte o leitor judaico. Não é preciso ao TTP alvejar o leitor judaico para que seja bem-sucedido em sua missão, uma missão terrena de defesa da liberdade de pensamento; mas, tanto quanto se quiser considerar que a obra também mira leitores judeus, dever-se-á reconhecer que ela o faz principalmente em tudo aquilo que é anterior ao último terço do TTP (o terço especificamente político). Para Espinosa, os judeus, tanto quanto se distinguem do resto dos homens (por meio, por exemplo, da autoimagem ideológica de que são o povo escolhido por Deus para a salvação), apresentam-se como uma entidade teológica, ou teológico-política – e não como uma entidade política não-teológica. Isso significa que os judeus, enquanto se põem como povo hebraico escolhido por Deus, seguem fora da vida política livre e se organizam numa tirania teológica governada por falsos profetas. Um exemplo é Moisés, que Espinosa considera o inventor do povo hebraico e uma personalidade ímpar, dotado de um talento para a liderança como poucos na história. Segundo Espinosa, Moisés queria de alguma maneira dominar politicamente o povo hebreu, do qual também fazia parte.

Dado ser profundamente religioso o povo e, conseqüentemente, fielmente submisso à ideia de uma salvação por graça divina, Moisés sabia ser imprudente impor-se como líder político por meios laicos e teve a ideia de fingir-se de emissário da própria palavra de Deus. Ou seja, Moisés reconheceu que, para tornar-se e manter-se líder do povo hebreu, precisava apresentar-se como profeta (como mensageiro de Deus, e não como rival de Deus nem seu sacerdote); porque o povo hebreu é muito supersticioso, este não tem dificuldades em aceitar que Moisés seja um profeta (dentre outros tantos, na verdade). Também, o povo hebraico era formado por pessoas pouco cultas, castigadas por anos de submissão escrava ao poder político e bélico egípcio, e tal condição o mantinha disposto a aceitar qualquer promessa de salvação terrena. Moisés apresenta-se diante do povo como detentor da palavra de Deus antes de conduzir o êxodo do Egito, e como condutor dos mandamentos de Deus em meio ao êxodo para a Terra Prometida. Condutor e não autor: a palavra e as leis são do próprio Deus, mostra Moisés; tal imagem, o povo hebraico aceita. Com isto, institui-se o povo hebraico como nação histórico-política, mas igualmente instituiu-se a teologia hebraica como interpretação da palavra de Deus a partir da intermediação profética. Contra a explicação teológica judaica clássica de que Moisés é um profeta que obedece ordens de Deus na libertação e condução do povo hebraico rumo à Terra Prometida, Espinosa o apresenta como um líder político leigo que ilude seu próprio povo a fim de sobre ele estabelecer um poder teológico-político de instituições bem assentadas, base para uma tradição secular e teológica permanente. Nenhum teólogo judaico estava preparado, no século xvii, para essa heterodoxia, e o *Tratado teológico-político* costuma trazer mais de uma por página. Não por acaso, todas as páginas do TTP têm algo a dizer sobre Deus, e no que respeita aos interesses dos leitores de filosofia judaica são especialmente

os quinze primeiros capítulos (mas não apenas eles, sejamos justos: a obra toda interessa profundamente ao leitor judaico) que tratam de Deus ou de propriedades divinas. Como nosso objetivo é chegar ao Deus da *Ética* e não fixarmo-nos no Deus do TTP, mantenhamos o exemplo de Moisés, que dentre outros profetas é tratado por Espinosa no primeiro capítulo do tratado, “Da profecia”. Aí notaremos não apenas como Deus aparece conjuntamente ao assunto do título, como também o quanto o TTP antecipa algo da *Ética*, ainda não publicada. O que é uma profecia? Diz Espinosa no início do capítulo 1 do TTP:

Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem perfilhar (ESPINOSA, 2003, p.15, TTP, cap.1).

Esta passagem já põe em palavras voltadas para o leitor-teólogo noções que estão na *Ética*, então em elaboração, mas cujas duas primeiras partes já estavam concluídas (ou seja, as partes que respectivamente tratam de Deus – causa de si e causa de tudo o que há – e do corpo e da mente – alguns dos efeitos de Deus e, no que respeita à mente, algo que se relaciona com os gêneros de conhecimento). Expressamente, a profecia é uma revelação de Deus aos homens, mediante a intermediação do profeta (que atua como intérprete). Nenhum teólogo recusará essa definição da profecia (porque ela mostra que a profecia é palavra de Deus e não palavra do profeta) apresentada (como isca retórica) por Espinosa no início do capítulo, e conseqüentemente será instado a seguir na leitura do capítulo. Essa passagem inicial, porém, já contém elementos que marcarão certa indignidade em torno da profecia: a profecia precisa ser interpretada pelo profeta para os fiéis porque estes carecem de inteligência para aceder sozinhos ao seu conteúdo, mesmo palavra de Deus

a profecia. É o passo inicial para o profeta colocar-se como requisito de acesso dos fiéis a Deus, o que evidentemente dá historicamente a ele um poder que não se achava contido na definição de profecia. O que a definição já mostra é que, sem o profeta, a profecia não é passada adiante, ou seja, sem o profeta a palavra de Deus não chega aos fiéis seus destinatários. Deus, sem o profeta, não chega aos seus fiéis, ainda que os tenha criado. Note-se que o início do capítulo I define o profeta e não Deus: “O profeta [...] é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo [...]”. De Deus, a definição de profeta menciona apenas que ele *revela coisas*. Desde o primeiro momento, ao menos, Deus é ativo e agente, mas sua atividade é a de revelar. O que é revelar para o teólogo e para o filósofo? Para ambos, revelar é evidenciar – tornar visível – o que estava oculto; para o teólogo, porém, quem “vê” é a fé, ao passo que para o filósofo quem “vê” é a razão. O que é revelado? O verdadeiro. Para o fiel, o verdadeiro é revelado à sua fé. Para o filósofo, o verdadeiro é revelado à sua razão. O termo revelação, mesmo tendo uma carga religiosa muito intensa, é um termo válido para a evidenciação filosófica tanto quanto não se perca de vista sua acepção de apresentação para a razão do que estivera ocultado dela. Há, pois, ao menos duas maneiras de evidenciar o verdadeiro que podem ser lembradas com referência a este início do capítulo I do TTP: a revelação religiosa e a evidenciação filosófica. Por certo, a evidenciação filosófica é objeto da filosofia de todo filósofo racionalista, e não por acaso ocupa lugar importante na parte II da *Ética* (exposição de como a razão e a intuição conhecem adequadamente), embora já esteja presente, como experiência prática do autor e do leitor, desde o início da parte I (definições e axiomas já são evidenciação atual). Já a revelação religiosa é o que põe no real a verdade da palavra de um Deus religioso; num texto voltado a teólogos, como não partir

da revelação? Para Espinosa, a revelação é literalmente revelação da palavra de Deus: Deus fala ou se exprime por imagens e por linguagem; a revelação é feita diretamente ao profeta: o profeta percebe fisicamente ou sensivelmente a palavra de Deus sendo dita ou expressa por imagens ou linguagem; de posse da memória dessa percepção da palavra de Deus, o profeta é apto a, por sua vez, interpretá-la: ele pode passá-la adiante conforme os elementos linguísticos, o vocabulário, a cultura, o estilo textual de que dispõe; a profecia é dirigida não ao profeta, mas aos fiéis: estes não são aptos a interpretar a palavra de Deus, mas são aptos a recebê-la a partir da filtragem estabelecida pelo profeta, que provavelmente atua também sob a alegada recomendação de não pode alterar a palavra de Deus; os fiéis são pares do profeta, que também é um fiel, mas é um fiel dotado da aptidão para a interpretação profética. Um teólogo concordaria com todas estas afirmações. Todavia, não concordaria com o que Espinosa tem guardado atrás desse quadro, e que é revelado à razão daquele que conhece a *Ética*: pode-se dizer, parodiando o Poeta, que *O profeta é um fingidor*, pois finge ser de Deus uma palavra que é sua, e finge ser oculta uma verdade que o fiel já vê. Segundo a ideologia teológica, o profeta efetivamente conduz aos seus pares a palavra de Deus por meio de uma linguagem própria, mas que nada mais faz do que tornar acessível aos demais o conteúdo – a verdade – da palavra de Deus. Quanto à palavra de Deus, ela é, segundo o teólogo, efetivamente dita empiricamente por Deus aos sentidos do profeta, e este não apenas a recebeu imagetivamente, pelos sentidos, como a passará também imagetivamente, pela linguagem. Espinosa não pode refutar expressamente tais noções sob pena de aterrorizar o teólogo, então mantém o que há de real no caso – a existência da palavra de Deus e a atuação do profeta por meio de imagens – e, reordenando as palavras do teólogo (assim como um dia reordenara as de Descartes), expõe sua própria filosofia.

Espinosa não precisa demonstrar para seu leitor teólogo que Deus existe (na *Ética*, ele partirá de tal demonstração), mas faz questão de indicar como evidência inicial da existência de Deus no TTP a própria maneira como Deus reiteradamente evidencia a si mesmo na Bíblia: a palavra de Deus. Tanto no TTP como na *Ética*, então, Deus põe a si mesmo; no TTP, aparece por meio da sua própria palavra. O que é a palavra de Deus, no TTP? Para um teólogo, a palavra de Deus seria uma expressão verbal ou escrita do próprio Deus, percebida ou perceptível por algum ou alguns homens; mesmo a Bíblia, tomada integralmente como a palavra de Deus, é reprodução física de uma expressão linguística do que teria sido efetivamente palavra pronunciada ou escrita por Deus, ainda que com intermediários. Para Espinosa, já se sabe que a palavra de Deus, seja o que for, existe mas é transmitida por intermédio do profeta (com quais intenções, não vem ainda ao caso). Para Espinosa, porém o que há de mais relevante na palavra de Deus não é o fato de ser *palavra* (o que costuma ser enfatizado pelos filósofos e teólogos judaicos) e sim o fato de ser *de Deus* (uma novidade espinosana). Espinosa diz, ainda no cap. I do TTP, que a expressão “de Deus” aparece em inúmeras passagens, como em “palavra de Deus”, “lei de Deus”, “ira de Deus”, “montanha de Deus”, “potência de Deus” etc., e, embora seja tida pela tradição teológica como literalmente significando um atributo da pessoa de Deus, quer significar, na verdade, algo além da compreensão daquele que descreve a coisa, ao lado de um significado específico diverso daquele que parece ser atribuído pela tradição teológica. No capítulo I, ele lista as situações em que tal ocorre:

É de notar [...] que uma coisa é referida a Deus e se chama coisa de Deus: 1. porque pertence à sua natureza e é como que parte Dele, tal como quando falamos da potência de Deus ou dos olhos de Deus. 2. porque está ao alcance do poder de Deus e age segundo a sua

vontade: assim, a Escritura chama aos céus *céus de Deus*, por serem o seu carro e o seu domicílio, aos assírios *flagelo de Deus*, a Nabucodonosor *servo de Deus* etc. 3. porque lhe é dedicada, como o *templo de Deus*, o *Nazareno de Deus*, o *pão de Deus* etc. 4. porque é transmitida pelos profetas mas não revelada pela luz natural, como é o caso da Lei de Moisés, que é designada por *Lei de Deus*. 5. para exprimir uma coisa no grau superlativo, tal como *montes de Deus*, ou seja, montes altíssimos, um *sono de Deus*, isto é profundíssimo [...] (ESPINOSA, 2003, p. 24-25, TTP, cap.1).

Tal trecho, combinado com outro do capítulo 12, mostra que a expressão “palavra de Deus” não pode ser, em Espinosa, aquilo que os teólogos desejariam que fosse; ao contrário, em qualquer acepção revelada pelo crivo histórico-filológico do método espinosano de leitura da Bíblia, “palavra de Deus” não carece nunca de interpretação por profetas:

Vejamos agora o que se deve propriamente entender por *debar Jehovah* (*verbum Dei*). רבד *Debar* significa *palavra, discurso, édito e coisa*. Por que razão se diz, em hebraico, que algo pertence ou se refere a Deus, já o explicamos no cap. 1 e, portanto, é fácil perceber o que significa, na Escritura, palavra, discurso, édito, coisa de Deus. [...] a palavra de Deus, quando é predicado de um sujeito que não o próprio Deus, significa precisamente essa lei divina [...], isto é, a religião universal ou católica, comum a todo o gênero humano [...]. A expressão é, por outro lado, usada metaforicamente para significar a própria ordem da natureza, o destino (na medida em que ele depende e decorre, na realidade, do eterno decreto da natureza divina), e em particular aquilo que dessa ordem os profetas previram, já que eles não se apercebiam das coisas futuras através das suas causas naturais, mas sim como vontades e decretos de Deus (ESPINOSA, 2003, pp. 200-201, TTP, cap. 12).

Para Espinosa, embora os teólogos deem a entender que os profetas apenas transmitem aos fiéis a palavra percebida diretamente de Deus, o que

ocorre de fato é que os profetas, que invariavelmente são pessoas dotadas de um intelecto muito fraco (o que as impede de inteligir a verdadeira causa natural de certos fenômenos) e de uma imaginação muito forte (o que as faz ter por maravilhosos ou miraculosos tais fenômenos), acabam por divulgar, aos seus pares de imaginação forte e intelecto e corpo fracos, a existência sobrenatural de algo que é, em verdade, natural. Ou seja, Deus existe e a palavra de Deus existe também; mas, em vez de ela ser realmente uma mensagem empiricamente dada pela pessoa de Deus aos seus fiéis por intermédio de um profeta, ela nada mais é do que a ordem natural das coisas apta a ser conhecida por qualquer pessoa desde emendado seu intelecto. No TTP, Espinosa não entra nesse mérito da emenda do intelecto ou da condução a uma vida filosófica e racional (isso tudo fica para a *Ética*), mas se dedica a, considerada a limitada aptidão intelectual do leitor teólogo, apresentar-lhe contradições no interior de suas crenças que o têm afastado tanto do adequado conhecimento da natureza quanto do verdadeiro conhecimento de Deus. É esse o tom corrente do TTP, de maneira que, se é o caso de considerar Espinosa filósofo judaico por causa deste tratado, isto só faz sentido se à noção de filósofo judaico incluir-se um filósofo em polêmica com a tradição judaica: neste caso, o Deus de Espinosa tal como aparece no TTP é uma antecipação pública do Deus em demonstração na *Ética*, mas ainda assim dentro de parâmetros restritos, já que o leitor ainda não dispõe, afinal, de toda a cadeia de definições, axiomas e proposições da *Ética* a confirmar a existência de Deus e a demonstrar a sua causalidade absoluta; e, mesmo dentro de tal limitação, a experiência descrita no TTP tem elementos suficientes para mostrar as contradições de que as interpretações da teologia são carregadas. A correta apreensão filosófica do Deus de Espinosa no TTP exige que o leitor atual vá à *Ética*, mesmo que ele tenha algum interesse em reconhecer um eventual parentesco entre Espinosa e a filosofia judaica; tal interesse leva o leitor intérprete, costumeiramente, a

desconfiar da Ética, a exigir do TTP elementos suficientes para a apresentação de um Deus judaico à maneira de Espinosa. Não temos, porém, como ignorar a Ética, porque trata-se efetivamente do mesmo Deus, e quanto mais se exige do TTP uma fundamentação ontológica para o Deus filosófico que Espinosa indica para o lugar do Deus imaginado pela teologia, mais se confirma a validade da Ética como fornecedora desse Deus. Em suma: o Deus de Espinosa, filosoficamente considerado, é o Deus da Ética, sendo os demais uma tentativa de chegar a ele (KV, CM) ou uma apresentação retórica dele (TTP). Consequentemente, ainda que se queira ver no Deus de Espinosa algo de judaico, é preciso enfrentar também, ou até exclusivamente, a Ética. No que respeita ao Deus de Espinosa tal como apresentado na Ética, encontramos um imenso desafio intelectual. A Ética se abre com um conjunto de definições que põem Deus e alguns de seus efeitos, assim como toda a obra é, de várias maneiras, continuação desse conjunto de definições e axiomas com que se abre sua intrincada cadeia ontológica e demonstrativa. Se o Deus do TTP *já dá trabalho o bastante mesmo considerado como uma figura teológica ou histórica a ser investigada na perspectiva da experiência (o critério mínimo para que possa ser a princípio investigada)*, o Deus da Ética exige que toda a Ética seja enfrentada para que se tenha desse Deus um conhecimento completo. Assim, embora somente a parte I seja dedicada expressamente a Deus, em verdade todas as cinco partes o são, porque as quatro últimas partes, ao tratarem dos efeitos de uma causalidade divina imanente (ou seja, que não se separa de seus efeitos), seguem tratando de Deus. De maneira alguma proporemos aqui sequer um resumo do que Espinosa diz de Deus na Ética, mas nos concentraremos no início da parte I por dois motivos: as definições com que se abre a obra já contêm em seu conjunto o conceito de Deus, sem necessidade, para inteligir adequadamente o conceito, de passar sequer aos axiomas; e tudo o que vier a ser dito de Deus e dos efeitos de Deus em toda a Ética decorre do que

está nas primeiras definições. Noutras palavras, as definições com que se abre a parte I da *Ética* mostram o Deus de Espinosa de maneira suficiente a inteligi-lo de maneira clara e distinta, fornecendo-nos instrumentos que já nos previnem de confundirmos Deus com o que ele não é. O que propomos, assim, é uma aproximação do Deus de Espinosa tal como está exclusivamente nas definições da parte I (“De Deo”) da *Ética*, a partir do que chegaremos ao questionamento final sobre quão judaico é o Deus de Espinosa (seja ele o do TTP, seja o da *Ética* – *até porque trata-se do mesmo Deus*).

O DEUS DE ESPINOSA NO INÍCIO DA ÉTICA.

A *Ética*, “demonstrada à maneira dos geômetras”, faz uso dos seguintes instrumentos textuais: definições, explicações, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios, lemas, capítulos, apêndices e prefácios. Definições são teses que apresentam adequadamente a essência do definido. Explicações são esclarecimentos de definições com apoio na experiência. Axiomas são teses tão evidentes que carecem de demonstração. Proposições são teses cuja verdade depende de demonstração. Demonstrações são teses ou conjuntos de teses que oferecem o fundamento para uma proposição (que pode receber mais de uma demonstração). Corolários são consequências lógicas de demonstrações. Escólios são textos de caráter polêmico, apensados a demonstração ou escólio, em que se critica opiniões ou teses da tradição. Lemas são teses fundadas na experiência física. Capítulos são teses fundadas na experiência prática. Apêndices e prefácios são longos textos de caráter polêmico e crítico em que Espinosa respectivamente complementa o que foi tratado, ou apresenta o que será tratado, numa parte da *Ética*. No correr da parte II, Espinosa mostra que

nossa mente opera com três gêneros de conhecimento: imaginação (que tem ideias inadequadas), razão e intuição (que têm, diferentemente, ideias adequadas). A imaginação concebe existências singulares, a razão reconhece noções comuns e a intuição concebe essências singulares. As definições e os axiomas, por não carecerem de demonstração, dirigem-se à intuição; as proposições, as demonstrações, os corolários, os lemas e os capítulos se dirigem também à razão; e os escólios, os apêndices e os prefácios, por seu caráter polêmico, se dirigem também à imaginação. As definições, ponto de partida da Ética, dirigem-se à intuição e, portanto, têm a tarefa de afirmar evidências singulares, num tal formato e conteúdo que impossibilita, em tese, qualquer dúvida. São estas as oito definições da parte I da Ética:

1. Por causa de si inteliço isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente.
2. É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.
3. Por substância inteliço isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.
4. Por atributo inteliço isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.
5. Por modo inteliço afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido.
6. Por Deus inteliço o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é

infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação.

7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.

8. Por eternidade entelijo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. (ESPINOSA, 2015, p. 44-47, tradução ligeiramente modificada)

Igualmente, não há como tratar aqui de todo esse conjunto,¹⁹ sendo-nos o caso de buscarmos identificar como aparece aí o Deus de Espinosa. Entre as oito definições, a definição 6 é uma definição de Deus [*Por Deus entelijo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.*], e também a única que curiosamente recebe uma “explicação”. O leitor desavisado pode tentar utilizar essa definição 6 como definição isolada de Deus, desconsiderando o conjunto à volta. Se o fizer, certamente tenderá a uma interpretação das palavras de Espinosa, porque ao tê-lo feito já se terá desligado de sua filosofia. O fato é que há motivos intelectuais para que seja esta a ordem das definições. Para Espinosa, Deus é causa de tudo, inclusive de si (e não por acaso a primeira definição não é uma definição de Deus, e sim uma definição de causa de si). Antes de se chegar à definição 6, é preciso ter passado pelas cinco anteriores sem rastro de dúvida, tanto porque Espinosa assim determina ao leitor por força da sequência esta-

19 Dedico-me a isto em outro texto, em progresso. Para aprofundamento nestas oito definições, cf. CHAUI, 1999, pp. 744 ss.

belecida no texto, quanto porque esta sequência textual, cujo objeto é a produção dos seres no real, reproduz ela mesma uma sequência ontológica que é por sua vez dada necessariamente no real. Com vistas a alcançarmos a definição 6, procurarei explicar de maneira absolutamente sucinta (e temerária) as cinco definições, sobre as quais há uma enormidade de coisas a dizer, mas que aqui é suficiente apenas indicar – ainda que com isto deixemos o leitor ainda mais intrigado.

Def. 1. Por causa de si inteliço isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente. Espinosa começa pela causa de si porque não há real sem que ontologicamente exista primeiro um ser que causa a si mesmo. É impossível conceber um real sem ser, o que por si só impossibilita fazer de todo ser um ser possível. Ainda que imaginemos seres possíveis, é-nos impossível sequer imaginar um real sem a existência necessária de algo. A esse “algo” cuja existência é impossível de não ser reconhecida, Espinosa chama de causa de si. Por que causa de si? É uma divisa comum também no século XVII a divisa clássica aristotélica segundo a qual conhecer é conhecer pela causa, ou seja, conhece-se algo conhecendo-se sua causa, conhecendo-se o que o causa. Tudo que é, é conhecido como tendo sido causado, sendo-nos impossível conhecer algo existente que não tenha sido causado (o que é uma ideia adequada), embora não nos seja impossível imaginar algo existente como não tendo sido causado (o que é uma ideia inadequada e falsa; a ideia de criação a partir do nada é correspondente a uma tal imaginação). Se concebermos que tudo o que existe é causado por outro ser, imaginamos assim uma cadeia infinita, o que é absurdo. Consequentemente, dentre todos os existentes, ao menos um não pode ter sido causado por outro, ou seja, tem de ser causado por si mesmo: é a causa de si. Espinosa chama de causa de si a isso que tem existência necessária porque tudo o que pode ser imaginado

como não existente não tem existência necessária e conseqüentemente é concebido (adequadamente ou não) como causado por outro ser. Há ser de existência necessária e ele é causa de si.

Def. 2. É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. A intuição mostra que há ser de existência necessária, que é causa de si. A intuição mostra que há, também, seres delimitados por outro de mesma natureza, mas curiosamente o faz com confirmação da experiência, tanto que esta definição contém um exemplo fundado na experiência. Os elementos envolvidos na presente evidência são: natureza, delimitação, coisa. Natureza significa aqui atividade interna de um ser. Delimitação é limitação de atividade. Coisa é um ser cuja natureza – a da multiplicidade – é tal que o faz apto a ser delimitado. Coisas de mesma natureza são coisa que realizam a mesma atividade: desde já, a interatividade, mas não só, conforme mostra o exemplo: “Um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento”. Corpo e pensamentos são coisas, conhecidas de maneira evidente porque sabemos – e é-nos impossível fingir que não sabemos – que temos corpo e pensamento. Corpo e pensamento, além de serem coisas na multiplicidade (ou seja, cada corpo é corpo entre corpos; cada pensamento é pensamento entre pensamentos), tem uma natureza própria, que permite a um corpo delimitar outro corpo e um pensamento delimitar outro pensamento, já que são de mesma natureza. Nossa experiência própria também evidencia que, porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. Ou seja, coisas de distinta natureza não se delimitam. A cada coisa que é assim delimitada por outra de mesma natureza, Espinosa denomina coisa finita. Finitude, aqui, inaugura uma acepção nova, diferente de tudo o que era dito na tradição. Para a tradição, finito é o que tem começo ou fim no espaço; para Espinosa,

finito é bom nome para uma coisa delimitada por outra de mesma natureza. É ontologicamente relevante conceber a delimitação por outro de mesma natureza, e não a descontinuidade espacial, porque a delimitação é determinada necessariamente pela natureza do delimitado e pela natureza do outro de mesma natureza, que o delimita e ao qual ele também delimita. Agora que temos duas definições, podemos também considerá-las em conjunto, com o que confirmamos que o ser necessariamente existente (“causa de si”) não pode ser delimitado por outro de mesma natureza (“coisa finita”) porque não há outro de mesma natureza que a dele.

*Def. 3. Por substância entelijo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado. “Substância” é termo nobilíssimo em toda metafísica, mas também aqui é mais importante o ente definido do que o nome a ele atribuído. Se um ser é, ele é concebido ou em si ou em outro; aqui, trata-se do ser que é concebido em si. Mais: se um ser é, ele é concebido ou por si ou por outro; aqui, trata-se do ser que é concebido por si. A atividade-chave aqui é, pois, conceber. Por conceber, a experiência já oferece evidência tanto da concepção pelo corpo quanto da concepção pelo pensamento. Ou seja, ser um ente concebido em si e por si pode ser tanto ser em si e ser concebido fisicamente por si como ser em si e ser intelectualmente concebido por si. Quando se dá esse ser em si e concebido por si? Quando o conceito desse ser não carece do conceito de outro ser (que, na hipótese, é imaginado como coisa) para ser formado. Esta singela explicação anunciado por um *isto é dá* a entender que se trata de concepção intelectual (de um *conceito*), mas entendo que também vale para a concepção física (de um *concepto*). Enfim, a isto que é em si e concebido por si, Espinosa denomina substância. De certa maneira, ele reaproveita algo de uma das concepções aristotélicas, para quem a substância também é o ser em si; mas Espinosa*

restringe a denominação para apenas esta acepção – ser em si e concebido por si –, além de fazer depender a noção do fato de não haver carência de um outro ser para que seja nem seja concebido. Comparando-se esta definição com as anteriores, temos que a coisa finita não pode ser substância, porque depende da concepção e da existência de outra coisa finita para que ela mesma exista. Já a causa de si e a substância são o mesmo ser, pois não apenas a causa de si não depende da existência de outro ser para existir necessariamente como a substância não pode ser pensada como contingente²⁰ uma vez que exista.

Def. 4. Por atributo entelijo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. “Atributo” é outro termo importante para a metafísica tradicional, mas nesta tende a ser concebido como qualidade ou predicado, o que Espinosa não aceitará. Além do que já foi definido, e porque já foi definida a substância, o intelecto sabe que conhece a substância. Assim como a substância é em si e é concebida por si, se há intelecto (e há: vide a definição 2; vide, também, a própria experiência atual: É-vos impossível, leitor, fingirdes não pensar agora.), ele entende a essência do que entende. Ser é o que é. Essência é isso sem o que algo deixa de ser o que é. A essência de um ser, se entendida, é-o por um intelecto. Há intelectos, pois tanto há pensamentos como coisas finitas (aptos para entender; caso do intelecto singular de cada um de nós) quanto há a atividade pensante da substância (também a substância entende de alguma maneira). Certa atividade atual constitui a essência da substância e é como tal percebida pelo intelecto (de quem é este intelecto?). A tal atividade, Espinosa denomina

20 Em Espinosa, há uma oposição entre necessidade e contingência. Necessário é isso que só pode ser tal como é; contingente é isso que poderia ter sido de outra maneira que esta como é.

atributo. Para ele, assim, um atributo não é um predicado ou uma qualidade, mas uma atividade interna da substância que faz com que a substância seja substância. Por ser atividade da substância, o atributo é junto com a substância e acompanha a existência necessária da causa de si. Todavia, ele só é concebido intelectualmente – pelo intelecto, não por um corpo –, de maneira que embora ele acompanhe a existência necessária da substância–causa de si, sua existência indica também a existência ao menos da coisa finita pensamento, sem que, todavia, se confundam o intelecto da substância–causa de si e um intelecto finito. Se há intelecto, porém, ele conhece o que constitui a essência da substância, ou é por ele, e não por outros tipos de pensamento, que a essência da substância é conhecida. A existência da substância–causa de si já indica, assim, que há intelecto a conhecer a própria substância–causa de si, e já não só ela.

Def. 5. Por modo inteliço afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido. Outro termo importante nas metafísicas tradicionais, o “modo” ganha em Espinosa uma acepção precisa e merece um uso crescente no correr da *Ética*. Para as metafísicas tradicionais, há uma oposição entre substância e modo, e assim como numa das acepções aristotélicas a substância é o ser em si, o modo é o ser em outro. Em Espinosa, assim como a substância é o ser que é em si e é concebido por si, o modo é o ser que é em outro e é concebido por outro (e, como no caso da substância, aqui conceber pode ser entendido como conceber intelectualmente ou conceber fisicamente). O que é, porém, ser em outro? É ser afecção no outro, ou é ser causa de afecção no outro. Afecção (*affectio*; não confundir com *affectus*, afeto) é uma alteração ocorrida num ente por causa do contato com outro ente, ou mais especificamente, numa coisa por causa do contato com outra coisa. Recordemos as coisas finitas da definição 2: por serem várias e de mesma natureza, delimitam-se; um dos

efeitos da delimitação é a afecção. Enquanto consideradas apenas múltiplas, são denominadas finitas – e distintas da causa de si; enquanto consideradas afetando-se, são denominadas modos – e distintas da substância. São, literalmente, modificações da substância, nestes termos: são entes que existem, ainda que sem existência necessária, na substância; e, por serem múltiplos, afetam a outros modos de mesma natureza que eles. O exemplo no interior da definição 2 remetia a corpos e pensamentos. Corpos e pensamentos são tanto coisas finitas (considerados enquanto múltiplos) como modos (considerados como afetando-se: afetando aos outros e sendo afetados pelos outros). A vida atual dos modos consiste nisto: afetar e ser afetados sem cessar.

Def. 6. Por Deus entelijo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação. Chegamos ao Deus de Espinosa? Na verdade, dada esta definição 6, já estávamos nele desde a definição 1. Esta definição aponta para o ente absolutamente infinito. Víramos, na definição 2, a inovação que Espinosa promove na noção de finitude: para ele, finito não é o que tem começo ou fim no espaço, e sim aquilo que é delimitado por outro de mesma natureza. Inovação correspondente ocorre no conceito de infinitude: para Espinosa, infinito é o que não é delimitado por outro de mesma natureza, pois que não há outro de mesma natureza que ele. O ente aqui em definição é não só infinito, como é absolutamente infinito. Conforme a explicação²¹ inserida nesta definição, não se trata de infinitude

21 Note-se que as duas explicações anexadas a definições neste conjunto de definições

“em seu gênero”, pois que, se por hipótese pudéssemos concebê-lo sendo infinito em seu gênero, significaria que já o conceberíamos como não sendo infinito nos outros gêneros (que não existem) e, conseqüentemente, não poderíamos inteligir na essência desse ente todos os atributos que possam ser concebidos. Concebê-lo absolutamente infinito significa não apenas conceber que não há outros como ele, como que não há outro ser também infinito, de modo que toda infinitude de atributo esteja em seus atributos. Esse ente absolutamente infinito é a *substância que consiste em infinitos atributos*, de que ele já havia tratado na definição 3 e na definição 4. Não apenas a substância tem atributos em sua essência (percebidos pelo intelecto) como aqueles são *infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*, e à essência da substância *pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação*. Analisemos mais detalhadamente estas afirmações. *A substância consiste em infinitos atributos*: Cada atributo da substância é infinito, ou seja, único em seu gênero, ainda que haja outros atributos, cada um dos quais também infinito em seu gênero. Recordemos que o atributo é a atividade que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância. Toda atividade que existe, dá-se na substância, como atributo da substância; nestes termos, cada atividade que se dê no real ou na natureza é única e constitui um atributo da substância. Aqui Espinosa ainda não identifica expressamente quais são os atributos, e devemos resistir à tentação de antecipar de quais atributos se tratam, salvo por aquilo que a própria definição 2 já nos permite relacionar aos atributos: corpo e pensamento são coisas ou modos que exemplificam as atividades modais que se dão na natureza; porque são modos, são modos da substância; porque um atributo é o que o intelecto percebe como consti-

tratam respectivamente da finitude e da infinitude: finitude e infinitude também são evidenciadas pela experiência.

tuindo a essência da substância, o modo tem desde já relação com isso que Espinosa denomina por atributo. Antecipe-se, no máximo, o fato de que cada modo da substância é modo de atributo da substância: um corpo é um modo da substância porque é modo de um específico atributo infinito da substância. Cada atributo é infinito porque, embora haja outros atributos (Quantos? Uma infinidade.), nenhum deles realiza a mesma atividade que é realizada por ou neste atributo. Toda atividade existente na natureza, entende o intelecto, é dada em atributo da substância (Quantas atividades essenciais da substância – ou seja, atributos – entendemos ou somos aptos a entender? Dada a pista que ainda reverbera da definição 2, entendemos pelo menos duas atividades, uma corpórea e outra pensante.). *Cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita*: Independente de quantos atributos existam na substância, cada um deles exprime uma essência eterna e infinita. Essência infinita: essência única, sem outra de mesma natureza que ela. Essência eterna: aqui encontramos com nova dificuldade, pois Espinosa ainda não definiu eternidade (só o fará na definição 8) e esta tem uma função importante nesta definição – e portanto na própria realidade do ser que aqui será chamado de Deus. De uma certa maneira, a aceção do termo eternidade é indicada pela expressão que vem ao final da explicação: *À essência [da substância] pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação*. No século XVII, uma das aplicações do termo *eternidade* é dada pela expressão *verdade eterna*, para além da própria noção de *eternidade* de um ser. Em primeiro lugar, persiste a aristotélica noção tradicional de eternidade: qualidade do que não tem começo nem fim no tempo. Segundo esta aceção, um ser eterno é aquele que sempre existiu e sempre existirá, sendo impossível vislumbrar seu começo ou fim no tempo natural. Ainda segundo a noção vulgar, uma verdade eterna é aquela que também sempre existiu e sempre existirá no tempo natural, apta a ser pronunciada

por um legítimo emissor. Em Espinosa, a noção tradicional de eternidade não tem como existir, porque para ele o próprio tempo não tem realidade, salvo como construção imaginativa: só existe o agora, não existe o ontem nem o amanhã. Eternidade, para Espinosa, significa então coisa bem diversa do que para a tradição. Em primeiro lugar, o que é uma verdade eterna para Espinosa? É uma verdade cujo contraditório é impossível. Se entelijo uma causa e é-me impossível conceber seu contrário, tenho uma verdade eterna. Por exemplo: dada a ideia de existência necessária, é-me impossível conceber um real sem ao menos um ser a existir necessariamente. É uma verdade eterna a própria existência necessária da causa de si. E quanto à eternidade da essência? É eterna a essência cuja inteligência é dada necessariamente. Noutras palavras: se entelijo necessariamente a essência de um ser como sendo tal como necessariamente é, entelijo uma essência eterna. A eternidade impõe no real o ser da essência inteligida. Quem tem tal essência é essa substância cujos atributos são necessariamente inteligidos pelo intelecto de maneira que é impossível a quem entelija não inteligi-los. A essência da substância é eterna porque é constituída de atribuídos que é impossível não inteligir. É impossível ao intelecto não inteligir a atividade pensante e a atividade corpórea como sendo atividades da substância. Noutras palavras: porque a substância tem os atributos que tem, ela é eterna. Espinosa, a esta altura, concebe esse ser que é causa de si—substância tendo eternamente os atributos que tem. O intelecto é o instrumento de acesso irrecusável à essência desse ser de existência necessária, o que também confirma que se trata de uma visão racionalista da substância—causa de si. A essa substância—causa de si que é constituída de atributos infinitos e é ela mesma infinita e eterna e na qual se afetam reciprocamente os seus modos, Espinosa dá o nome de Deus. É este o Deus de Espinosa. O único ser que existe necessariamente como causa de si e como causa de tudo o

que existe, e cuja essência é acessível a nós pelo nosso intelecto (e não por uma revelação sobrenatural ou transcendente ou supersticiosa). O Deus de Espinosa é, *sempre*, Deus—substância—causa de si.

Def. 7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. Sobre as duas definições finais, sejamos mais breves. Espinosa recusa a existência tanto do possível (embora lhe faça sentido a noção de impossível) quanto da contingência (o que poderia ter sido de outra maneira do que esta como é). Para Espinosa, tudo o que é dado no real ou na natureza é necessário, isto é, só pode ser tal como é e não poderia ter sido de outra maneira. Embora tenhamos a ilusão de que realizamos escolhas entre possíveis, trata-se apenas de um expediente de nossa imaginação: era-nos impossível ter escolhido diferentemente de como escolhemos – por causa do nosso desejo, e não por causa de destino ou de qualquer fatalismo –, de maneira que nunca houve, realmente, escolha. A liberdade, para Espinosa, não é, conseqüentemente, um ato de escolha entre possíveis. Igualmente, não existe para Espinosa o livre-arbítrio, essa invenção judaico-cristã segundo a qual o homem é dotado de uma faculdade para escolher entre o bem e o mal. A liberdade também não é liberdade negativa, ou seja, ausência de impedimentos externos. O que é a liberdade para Espinosa: autodeterminação à ação. De todos os seres, só Deus é absolutamente livre, porque é o único que já faz tudo o que faz exclusivamente por sua própria e infinita potência. A liberdade dos seres finitos é, como estes, limitada, mas não há negatividade nisto, pois tal limitação – uma delimitação – é natural e não é relevante para determinar o grau de liberdade de um indivíduo finito. Este é tão livre quanto mais é causa adequada de sua própria ação, um tema aqui apenas introduzido, mas que se tornará central nas duas últimas partes da *Ética*.

Def. 8. Por eternidade inteliço a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. Finalmente a eternidade é definida, com distância suficiente da definição 6 de maneira que esta definição 8 não ofuscasse a inteligência, naquela definição de Deus, do que a eternidade é. Na definição, aparecia a eternidade de essência, concebida já graças à atividade do intelecto a inteliço os atributos da substância–causa de si. Se lá a eternidade aparecia graças ao intelecto, aqui a definição confirma não apenas que a fonte intelectual da concepção da eternidade é o próprio ato intelectual de definição da coisa eterna como atesta a potência do próprio conjunto de definições, que na condição de definições reais (definições que apresentam adequadamente a causa do definido) e não meras definições nominais (imagens que só descreve o definido) põem ao intelecto a própria essência real dos entes dados no real, tenham existência necessária (Deus–substância–causa de si) ou não (modos). Em Espinosa, a definição não é uma descrição. Ela é uma apresentação da causa da essência eterna de um ser. Sem que se inteliço a essência eterna do ser em definição, este não pode ser definido, o que, em Espinosa, equivale a dizer que tal ser é uma quimera, ou seja, um ser cuja essência é contraditória.

O conjunto das oito definições da parte I da *Ética* também é, à sua maneira, uma complexa definição de Deus. Dado Deus ser definido como é na definição 6, não podemos prescindir nem das definições 1 a 5 nem das definições 7 e 8. Deus existe necessariamente como causa imanente de si e de tudo o que existe. Em consequência, tudo o que decorrer de tais oito definições será desdobramento do conceito espinosano de Deus, esse Deus intelectualmente conhecido e eternamente exprimido por si mesmo e por seus modos – nós, inclusive. Na *Ética*, ou no resto da *Ética*, toda a cadeia axiomático–demonstrativa subsequente tratará de reiterar a existência eterna de Deus, ao mostrar como opera, no real, a atividade

causal necessariamente imanente de Deus, como ela se exprime como substância, como atributo, como modo infinito, como modos infinitos, como Natureza naturante e Natureza naturada, e como ela não contém nenhum traço de contingência, voluntarismo, transcendência, livre-arbítrio, finalismo, superstição. Como no *Tratado teológico-político*, a *Ética* recusa que Deus tenha em sua essência as propriedades antropomórficas e teológicas que tradição filosófica e tradição teológica desvairadamente sempre lhe atribuíram. Mas, se no *Tratado teológico-político* Espinosa tem de usar de uma série de artifícios para driblar retoricamente quaisquer resistências de típico leitor-teólogo, na *Ética* tudo está exposto diretamente à nossa mente e ao nosso corpo, sendo-nos impossível recusar as verdades eternas que Espinosa nos apresenta sem necessidade de intermediação profética. A experiência mostra e a razão demonstra, no *Tratado teológico-político* e na *Ética*, que esse Deus imanente e necessariamente existente é o que mais somos aptos a desejar e livremente amar. Não por acaso, a ideia mais potente que podemos ter, segundo Espinosa – e que nos é apresentada ao final da *Ética* – é o *amor intellectualis Dei*, ou amor intelectual de Deus.

III

QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA?

Esse Deus completamente filosófico e em nada teológico é certamente um ente de impossível aceitação pelo teólogo tradicional, o usurpador da liberdade religiosa, da liberdade de pensamento e da liberdade política que é alvo da crítica do *Tratado teológico-político*. Pois deverá Espinosa alguma coisa ao pensamento filosófico judaico em sua construção do “Deus de Espinosa”? Como já foi dito, sempre houve

historiadores da filosofia judaica que investigaram evidências em favor de tal aproximação entre Espinosa e a filosofia judaica medieval ou mesmo a tradição rabínica, e isto apesar de todo o trabalho crítico realizado pelo próprio Espinosa contra uma e outra naquilo em que se põem contra o que ele considerava a tarefa fundamental da Filosofia: a busca da verdade enquanto prática de uma vida feliz. Não há como ignorar que Espinosa se volta a autores judaicos ou instituições teológicas judaico-cristãs com disposição resiliente para refutar tudo aquilo que considera prática de superstição, ou seja, se considerarmos os momentos em que Espinosa se refere expressamente a autores judaicos do passado, ele o faz normalmente para refutá-los. Das várias citações a Maimônides, aquelas em que o sábio medieval mais recebe a atenção de Espinosa dizem respeito ao tema da interpretação da Escritura, sendo a mais importante delas o conjunto de parágrafos finais do capítulo 7 do *Tratado teológico-político*.²² Ali, Espinosa refuta várias propostas metodológicas de Maimônides como equivocadas, com o que mesmo reconhecendo a importância de Maimônides Espinosa não vê nele um autor que deu à filosofia judaica um rumo correto, ao menos no que diz respeito a esse ponto crucial segundo o espinosismo para a produção de uma filosofia verdadeira acerca dos temas da religião: a interpretação da Bíblia. Com respeito, porém, à definição de Deus ou dos atributos divinos no TTP, não temos nem podemos ter uma exposição direta da essência e dos atributos de Deus; dadas as características dessa obra, Espinosa aí só trata da essência de Deus através da crítica que realiza contra os equívocos da teologia. No que respeita, por exemplo, a Maimônides, Espinosa trata-o mais como filósofo do que como teólogo, pois em lugar de por

22 Cf. ESPINOSA, 2003, pp. 132-138 TTP, cap. 7.

exemplo concentrar-se numa crítica extensa das interpretações (teológicas) que Maimônides oferece em seus textos, Espinosa prefere criticar o método (filosófico) de interpretação concebido por Maimônides. No interior dessa crítica ao método de Maimônides, Espinosa silencia quanto ao Deus de Maimônides, isto é, a como Deus pode aparecer a Maimônides dadas as regras de seu próprio método. Quaisquer críticas, de fato, que Espinosa faça a noções vulgares acerca da natureza divina, não têm mesmo por que ser dirigidas a um filósofo da estatura de Maimônides porque os erros deste são de origem diversa dos erros do vulgar – ou seja, da teologia – que produz toda a ideologia da superstição e do poder teológico-político. Noutras palavras, as falsas noções de Deus que são criticadas por Espinosa no *Teológico-político* são obra da teologia e não da Filosofia. Por que Espinosa não critica expressamente os conceitos filosóficos de Deus ofertados pelos filósofos (que não sejam teólogos) judaicos medievais? Porque o lugar para fazê-lo é na *Ética*, obra que é dirigida verdadeiramente a leitores filósofos e na qual a crítica às falsas concepções de Deus valerá para qualquer filósofo que tenha se equivocado, seja ele cristão ou não. Mesmo que tenha errado – e, se não antecipou o Deus de Espinosa, errou mesmo –, a filosofia de cada filósofo judaico medieval não deve ser tomada como má intencionada teologia. Cada filosofia que tenha errado o fez porque, mesmo com um intelecto forte, ainda faltou algo para que aquele filósofo tenha já alcançado a pureza cristalina da filosofia espinosana – segundo Espinosa, a única verdadeira. Ora, é certo que não haverá como encontrar em qualquer filósofo medieval alguém que tenha antecipado o quadro conceitual espinosano sobre Deus que aparece tal como aparece nas oito primeiras definições da *Ética*! Porém, e apesar de notória a posição crítica de Espinosa acerca dos filósofos que o precederam, haverá ou não como encontrar em filósofos judaicos anteriores a Espinosa ideias

que teriam sido recepcionadas por este? Eis aí um assunto que ocupa atualmente os historiadores da filosofia judaica que por vários motivos são obrigados a enfrentar a filosofia de Espinosa, e justamente porque não há mais como recusar a sua importância filosófica e histórica tem sido cada vez mais frequente o interesse em ao menos identificar nele algum parentesco conceitual com filósofos judaicos medievais. De fato, se vasculharmos a própria história do pensamento judaico medieval, encontraremos algumas ideias ou noções esparsas, e mesmo algumas expressões, que aparentemente se fazem presentes também em Espinosa.

Um primeiro filósofo judaico que trata de Deus tendo em vista interesses e temas especificamente judaicos – porque fundados no *Tanach* – é o rabino egípcio radicado em Bagdad Sa’adiah ben Yosef Gaon, ou Saadya (c. 886-942), certamente conhecido dos intelectuais judaicos de Amsterdam como um dos primeiros filósofos judeus, porque um dos primeiros a procurar mesclar filosofia grega com teologia judaica. O modelo intelectual disponível para Saadya era árabe – o *kalam*, ou filosofia teológica –, mas Saadya contribuiu para a formação do que veio a ser conhecido como filosofia *kalam* judaica. Uma contribuição marcante de Saadya,²³ é justamente fundar a filosofia judaica como uma filosofia teológica comprometida com a explicação filosófica dos dogmas judaicos. Daí por diante, a filosofia judaica será caracterizada como uma especulação dependente do *Tanach* e das obras jurídicas ou doutrinárias dos judeus, havendo variação entre os filósofos quanto ao peso da especulação estritamente filosófica – vale dizer, racional – na elaboração do pensamento judaico sobre a religião. Tal modelo é o que Espinosa considerará, porém, o vulgar teológico, pois o que se pretende aí é expressamente uma subordinação

23 Cf. STROUMSA, 2003, pp. 81-82.

da Filosofia aos interesses de uma teologia específica, algo que Espinosa critica como uma usurpação. Em filosofias desse tipo talvez nem tenhamos propriamente uma filosofia: dado ser o *kalam* uma filosofia religiosa a serviço da reflexão sobre práticas teológicas, ele é, fundamentalmente, acúmulo de dogma sobre outros dogmas.

Como se sabe, Espinosa, na comunidade judaica, tinha acesso a pelo menos três línguas: português (língua materna), espanhol (língua comercial da comunidade, tal como o inglês é-nos *lingua franca* hoje em dia) e hebraico (língua sagrada, aprendida da escola judaica e praticada nos ofícios da sinagoga); a estas se juntam, tardiamente, o neerlandês (língua civil) e o latim (a língua humanística da época, tal como o francês ou o alemão nos dias atuais). Dadas as línguas da vida diária na comunidade judaica, ao lado do rico histórico de tradição intelectual judaica na península ibérica, Espinosa teve acesso ao melhor da filosofia judaica escrita em espanhol, português ou hebraico. Espinosa nunca aprendeu árabe, língua em que foram escritas originalmente várias das obras da filosofia judaica e, naturalmente, língua em que foram escritas obras de filósofos árabes que muito influenciaram o pensamento judaico. Perguntar, assim, se há algum impacto da filosofia judaica medieval em Espinosa também implica em certa medida questionar se há algum impacto indireto da filosofia árabe sobre ele. Uma das referências árabes mais antigas é, justamente, o médico e polímata persa Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, ou Avicena (c. 980–1037), para quem a essência e a existência de Deus são idênticas, ou seja, Deus tem existência necessária e é causa de si.²⁴ Por tentadora que seja esta noção, Espinosa,

24 Cf. KRAEMER, 2003, pp. 52–53: “Na formulação clássica de Avicena – que repercutiu pelos séculos, e apelou a Descartes, Leibniz e Espinosa – Deus é o Ente Necessário

se recolhe de Avicena – que era conhecido dos intelectuais judaicos de seu tempo e cujas obras eram disponíveis em espanhol – as noções de causa de si e de existência necessária, dá a cada uma um sentido e um lugar absolutamente inovadores frente ao filósofo persa: em lugar de colocar Deus no plano da necessidade e os demais seres no plano do possível – como parece ter feito Avicena –, Espinosa coloca a todos na ordem da necessidade, de modo que é necessária até a causa para não ser necessária a existência dos modos de Deus. Ainda assim, é notável a relação estabelecida por Avicena entre a noção de causa de si e a de existência necessária – e embora Avicena tenha sido recepcionado pela filosofia judaica e, também por este motivo, tenha sido conhecido por Espinosa, sua própria filosofia ainda não é judaica, nem representa, portanto, uma recepção da filosofia judaica por Espinosa.

O mais antigo filósofo judaico espanhol que poderia ter influenciado Espinosa é Solomon Ibn Gabirol, ou Avicibrão (1021–1058), empenhado numa aproximação entre neoplatonismo e filosofia judaica, esta já dotada de uma tradição própria. O neoplatonismo acolhido por Ibn Gabirol em sua obra *Fons vitae* (nome latino pelo qual tornou-se conhecido seu livro *מקור חיים* *Makor Chaim*, ou *Fonte da vida*) dá-lhe instrumentos para exercitar um fortalecimento conceitual da própria filosofia judaica, de maneira que esta pode deixar de ser exercida principalmente como reflexão teológica e pode avançar para a produção de um arsenal conceitual próprio. Ibn Gabirol, porém, não vai muito longe nessa tarefa,

cuja essência implica existência. Para Deus, essência e existência são idênticas, ao passo que para todos os outros seres essência e existência são distintas, sendo que a existência é um acidente que pode ou não ser acrescentado à essência. Deus é autocausado, ao passo que os entes existentes sempre têm a possibilidade de não ser.”

porque sua tentativa de neoplatonizar a filosofia judaica se fundamenta em noções intelectualmente frágeis, a exemplo de uma relativização tanto da distinção neoplatônica entre “ser” e “uno” quanto da diferença – inconciliável – entre emanção e criação. Sem a devida fundamentação conceitual e filosófica para um tal projeto, Ibn Gabirol nem consegue dar a devida sustentação neoplatônica à filosofia judaica, nem consegue dar explicação filosófica plausível à noção teológica de criação.²⁵ Espinosa certamente tem em Ibn Gabirol não um modelo a ser seguido, mas um modelo do que evitar de ponta a ponta. Tanto a filosofia neoplatônica parece a Espinosa uma precarização de filosofias já equivocadas – a noção de emanção nunca encontrou repercussão em Espinosa, nem mesmo em seu conceito de expressão –, quanto a ideia teológica de criação é marca de uma inadequada compreensão do que seja a causalidade divina. Considerada segundo o crivo do *Teológico-político*, a filosofia judaica de Ibn Gabirol ainda é pura teologia.

A situação da filosofia judaica piora ainda mais sob o crivo espinosano quando chegamos ao médico, poeta e filósofo judaico espanhol radicado em Jerusalém Judah Halevi (1075-1141). Também por falta de bons modelos filosóficos em seu próprio meio, Halevi não tem pudores em elogiar a teologia em desfavor da Filosofia. Em sua obra maior, o *Kuzari* (tradução hebraica, *ירזוכה רפס*, do original de 1140 escrito em árabe, *باتك يرخلا Kitab al Khazari* ou *O livro dos kazares*), ele afirma que a filosofia grega – no caso, a filosofia aristotélica – é menos verdadeira do que a filosofia judaica – no caso, a teologia judaica – porque faltam ao filósofo grego a fé na religião verdadeira e a graça divina que é dirigida exclusivamente

25 Cf. PESSIN, 2003, pp. 91 ss.

ao povo hebraico.²⁶ Apesar de toda a sua inteligência, Aristóteles não tem meios conceituais para alcançar a verdade dada somente pela fé, com o que Halevi conclui que a filosofia judaica não deve se ocupar de converter ou adaptar a filosofia grega, mas antes deve simplesmente reconhecer-se como superior àquela e suficiente como caminho para a verdade. Já sabemos o que Espinosa pensa a respeito de um tal posicionamento: não há nenhum fundamento racional em considerar o povo hebraico um povo eleito por Deus, algo com que, porém, Halevi até concordaria, pois punha a fé acima da razão. Porém, se para Halevi tal postura implica uma recusa da Filosofia como acesso a Deus, para Espinosa é evidente que o contrário é que é o verdadeiro. Finalmente e não por acaso, para Halevi é o profeta, e não o filósofo, o detentor da verdade dada por Deus, o que equivale a dizer que a verdade descoberta pelo filósofo não tem valor diante da verdade comunicada pelo profeta. Halevi, dentre os exemplos mencionados, representa o que há de pior em termos de ideologia teológica judaica à luz da filosofia de Espinosa.

Dado esse panorama prévio, não é por acaso que Espinosa vê em Maimônides um bálsamo filosófico, o único que verdadeiramente merece sua atenção demorada (mesmo as remissões que Espinosa faz a Ibn Ezra e a Jehuda Alpakhar têm Maimônides como referência) e aquele a quem a própria tradição filosófica judaica vê nela o maior filósofo judaico medieval. Maimônides certamente tem muito a dizer sobre Deus, que atravessa de ponta a ponta seu *Guia dos perplexos*. Mas, como já foi dito, ao tratar de Maimônides Espinosa concentra-se no tema da interpretação da Bíblia, seja porque reconhece em Maimônides o maior filósofo judaico a tratar

26 Cf. KOGAN, 2003, pp. III ss.

do tema, seja porque ainda assim vê nas reflexões maimonideanas sobre Deus mais uma adesão ao *kalam* judaico, ou seja, à apresentação de opiniões pessoais acerca da tradição.²⁷ Os defensores de Maimônides, a exemplo de Daniel H. Frank,²⁸ recusam que Maimônides produza um novo *kalam*. Já o silêncio de Espinosa a respeito das reflexões de Maimônides acerca da natureza divina – sem referência ao tema da interpretação – é sinal de que para Espinosa o maior filósofo da tradição judaica não estava a produzir filosofia verdadeira. E, ainda que os defensores de Maimônides, diante da inegável importância assumida pela filosofia de Espinosa no horizonte da intelectualidade judaica, insistam numa influência do filósofo medieval so-

27 Por que associo Maimônides ao *kalam*? O *kalam* judaico, derivado do *kalam* árabe, é uma doutrina teológica, da qual Saadya é o primeiro pensador judeu relevante a participar. Maimônides dedica as páginas finais da parte I do *Guia dos perplexos* a explicar e criticar o *kalam* (particularmente o árabe) como uma tradição retórica interessada em validar argumentativamente o que é opinião religiosa, ao invés de interessar-se em, por exemplo, fazer Filosofia no sentido estrito do termo. Nestes termos, o próprio Maimônides se põe contra a dialética teológica do *kalam* árabe (dos *mutakallimun*) e do *kalam* judaico (dos *geonim* e dos *qaraim*) e marca diante de ambos seu afastamento metodológico. Todavia, sua análise do *kalam* tem também a missão de reconhecer o papel fundador que aquele tem para a formação do próprio pensamento judaico. Cf. MAIMÔNIDES (1998), I, 70 ss.; e WOLFSON, 1976, pp. 43 ss. Ao analisar doutrinas centrais do *kalam* árabe e do *kalam* judaico, Maimônides identifica temas contra os quais precisa se posicionar a fim de produzir sua filosofia, com o que indica que o *kalam* não tem como ser ignorado. Não por ser um doutrinador teológico mas por ser um crítico do *kalam*, Maimônides não tem como ser dissociado deste; porém, porque reconhece nas doutrinas do *kalam* teses de pretensão filosófica, ingressa também num empreendimento doutrinário a que pretenderá responder com sua própria filosofia e, por isso, permite fazer da Filosofia um instrumento para o teólogo (o que Espinosa jamais poderia propor: trata-se de eliminar a teologia ainda que se defenda a religião). Por último, já nas décadas de 1920 e 1930, a propósito, Léon Roth e H. A. Wolfson respectivamente anunciavam certa vinculação teórica de Maimônides ao *kalam*: Cf. ROTH, 1963, pp. 80 ss.; e WOLFSON, 1983, p. 259.

28 Cf. FRANK, 2003, p. 149.

bre o filósofo moderno, não há como o medievalista judaico prosperar na ideia de tal influência no que respeita ao papel da Filosofia diante do conhecimento de Deus: *para Maimônides* (assim como, diga-se de passagem, para o cabalista espanhol Mosés de Leon ou para a obra cabalista coletiva *Zohar* – que nada têm de filosofias racionalistas), *a essência de Deus não pode ser conhecida*.²⁹ Isso é o completo oposto do que Espinosa diz a respeito da eternidade de Deus nas primeiras definições da *Ética*, nas quais o intelecto entende Deus como existente necessariamente justamente a partir da percepção intelectual da atividade que constitui a essência da substância que Deus é. Se a essência de Deus não pode ser conhecida, não há como entender os atributos de Deus nem há como entender qualquer atividade no real. Espinosamente, se um intelecto não é apto a entender Deus, nada há, o que é absurdo. É impossível ao intelecto não entender a essência necessária e imanente de Deus que se exprime nos seus atributos e nos seus modos. É impossível, assim, conciliar o Deus de Maimônides e o Deus de Espinosa, talvez as filosofias mais aptas a certa aproximação intelectual. *A fortiori*, é impossível ver nas filosofias judaicas anteriores uma fonte para a noção espinosana de Deus – a menos que tais concepções anteriores sejam de alguma maneira reconhecidas como quimeras a ser superadas por uma concepção verdadeira e adequada de Deus.

Uma surpresa, porém, espanta os historiadores de filosofia judaica que esperavam em Maimônides, por força de ser tão citado por Espinosa, ser ele uma influência decisiva para a concepção espinosana de Deus. Um filósofo judaico posterior a Maimônides, e não citado no *Tratado teológico-político*, parece ter tido influência melhor aproveitável por Espinosa na elaboração de parte de seu conceito de Deus. Trata-se do rabino, jurista e

29 Cf. TIROSH-SAMUELSON, 2003, p. 224.

filósofo racionalista catalão Hasdai Crescas (c. 1340-1410), que é primeiramente criticado por Espinosa ao final de sua *Carta 12*, a “Carta sobre o infinito”, escrita em 1663, às vésperas, portanto, de Espinosa iniciar a escrita da *Ética*. Crescas, em sua *Or Adonai* (*A luz do Senhor*), apresenta noções que inspirarão Espinosa na sua crítica ao direito natural no capítulo 16 do TTP; e, no que aqui nos interessa, apresenta ainda n’*A luz do Senhor* uma noção que pode ter vagamente inspirado o conceito espinosano de amor intelectual de Deus presente ao final da *Ética*: segundo Crescas (que neste sentido ultrapassa Maimônides), o amor de ou por Deus já é conhecimento de Deus.³⁰ Ainda assim, trata-se apenas de uma singela compatibilidade, que se perde desde que comparada ao quadro geral do conjunto das definições da parte I da *Ética*. De fato, para Espinosa, o amor intelectual de Deus é uma das ideias sobre Deus ou de Deus que podemos ter, sendo mesmo a ideia mais potente que podemos ter e a que mais nos alegra. Porém, não é a única ideia que podemos ter de Deus e, no percurso da *Ética*, é mesmo a última que pode ser enfim alcançada. Na ponta oposta, o início da *Ética* a partir das oito definições iniciais, temos já um conceito de Deus – apresentado tanto por definição real singular quanto por definição real coletiva, resultante da articulação interna das oito definições – que é dado à intuição e ao intelecto, e dentro do qual nenhum afeto tem já participação. Contra todas as referências de filosofia judaica de que Espinosa dispunha ou que ele considerava relevantes, portanto, nenhuma delas se faz presente no Deus de Espinosa tal como suficientemente inteligido nas oito definições da parte I da *Ética*. E porque toda apresentação desse mesmo Deus em todos os outros momentos da obra de Espinosa não pode ser incompatível com as oito definições, pode-se dizer que ainda que *ברך*

30 Cf. ROBINSON, 2003, p. 406.

הזוניפּש *Baruch Spinoza* seja judeu e seu Deus no TTP esteja em polêmica com o da filosofia judaica, seu Deus na *Ética* nada tem de judaico, o que não dificultou à racionalista filosofia espinosana de ter cada vez mais admiradores nos circuitos intelectuais judaicos nem impediu o também judeu Albert Einstein de dizer que seu Deus era o Deus de Espinosa.³¹

São Bernardo do Campo, São Paulo,

Salvador e Amsterdam,

fevereiro a novembro de 2016.

31 Em visita a Nova York em abril de 1921, perguntado pelo rabinato local se acreditava em Deus, Albert Einstein respondeu: *Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit dem Schicksal und den Handlungen der Menschen abgibt.* [“Creio no Deus de Espinosa, que se revela na harmonia regular dos seres, não em um Deus que se ocupa do destino e das ações dos homens.”] Einstein aí dribla a questão da crença (obediência religiosa) em Deus com a afirmação de sua crença (convicção intelectual) na harmonia natural dos seres naturais. Espinosa certamente aprovaria a recusa einsteiniana quanto a Deus meter-se no destino humano, mas provavelmente retificaria para uma versão adequada a declaração algo poética de que Deus “se revela na harmonia regular dos seres”. Afinal, para Espinosa, nem Deus se revela nem há harmonia na natureza: Deus entende e é entendido; e a natureza inteira é expressão ordenada da causalidade imanente de Deus. Em ambos os casos, o Deus da parte I da *Ética*.

HOW JEWISH IS SPINOZA'S GOD?

ABSTRACT: If it is true that Spinoza belongs to the history of Jewish Philosophy, his concept of God also cannot cease to being “Jewish”. Our aim here is (after considering Spinoza’s condition as Jew, philosopher, “atheist”, Jewish philosopher and modern Jew) to call into question if Spinoza’s concept of God, as exposed in *Ethics*’ definitions, has something of Jewish, particularly when faced with conceptions yielded by some of the main philosophers from Jewish and Arabic traditions: Saadya, Avicenna, Ibn Gabirol, Halevi, Maimonides and Crescas. Our answer, at the end, is negative.

KEY-WORDS: Jewishness. Atheism. Jewish Spinoza. Spinoza’s God. Definition of God. Spinoza and the Jewish tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESPINOSA (2003) *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009) *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2012) *Breve tratado*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2014) *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2015a) *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: EdUnicamp.
- _____. (2015b) *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2015c) *Ética*. São Paulo: EdUsp.
- IBN GABIROL (1895) [Avengebrolis (Ibn Gabirol)] *Fons vitae: ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*;

ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum ed. Clemens Baeumker. Monasterii: Formis Aschendorffianis. <http://bit.ly/2ftU270> [Acesso em 12.II.2016].

MAIMÔNIDES (1998) *Guía de perplejos*. Madrid:Trotta.

ALTHUSSER, L. (1993) L'unique tradition matérialiste. *Lignes* 18.

ANDRADE, F. D. (2006) Espinosa: vida e obra. <http://bit.ly/2bQtrBQ> [Acesso em 12.II.2016].

CHAUÍ, M. S. (1999) *A nervura do real*, vol. 1, *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011) *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016) *A nervura do real*, vol. 2, *Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELBOS, V. (2005) *Le spinozisme, 1912-1913*. Paris:Vrin..

DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l' expression*. Paris: Minuit..

FELDMAN, S. (2003) The end and aftereffects of medieval Jewish philosophy. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.

FRANCISCO, E. F. (2008) *Manual da Bíblia Hebraica*. 3ª ed. Barueri:Vida Nova.

FRANK, D. H. (2003) Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press

GOLDSCHMIDT, V. (1984) *Ecrits II: Etudes de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin.

GUEROULT, M. (1997 [1968]) [1ª, 1968] *Spinoza* (2 vols.). Paris:Aubier..

KOGAN, B. S. (2003) Judah Halevi and his use of philosophy in the *Kuzari*. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish*

- philosophy*. London: Cambridge University Press
- KRAEMER, J. L. (2003) The Islamic context of medieval Jewish philosophy. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.
- MATHERON, A. (1969) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- NADLER, S. (2003) Baruch Spinoza and the naturalization of Judaism. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- _____. (Org.) (2016) *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- PESSIN, S. (2003) Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- ROBINSON, J. T. (2003) Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism. In: frank & leaman (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- ROTH, L. (1963 [1924]) *Spinoza, Descartes and Maimonides*. New York: Russell & Russell. <http://bit.ly/2ePBJeS> [Acesso em 12.II.2016].
- STRAUSS, L. (1988 [1952]) *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press..
- _____. (1997 [1965]) *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago: Chicago University Press.
- STROUMSA, S. (2003) Saadya and Jewish *kalam*. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.
- TEIXEIRA, L. (2002 [1953]) *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: EdUnesp.
- TIROSH-SAMUELSON, H. (2003) Philosophy and *kabbalah*: 1200–1600. In:

FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.

WOLFSON, H. A. (1983 [1934]) *The philosophy of Spinoza*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1976) *The philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

Recebido: 07/09/2016

Aceito: 03/11/2016

MÚLTIPLOS MODOS DE AFIRMAR E NEGAR:
UMA REFUTAÇÃO DA LEITURA ELEATA DE
ESPINOSA PELA VIA DOS MODOS DE PERCEBER

Cristiano Novaes de Rezende

Professor, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

cnrz1972@gmail.com

RESUMO: A estrutura argumentativa deste artigo pode ser resumida no seguinte raciocínio: 1) Espinosa foi recorrentemente acusado de eleatismo; 2) há ruptura com o eleatismo quando se admite a multivocidade dos operadores lógicos “é” e “não é”; como se vê, por exemplo, 2.1) na discussão que introduz os Grandes Gêneros no *Sofista* de Platão, e 2.2) em certo uso que Aristóteles faz da doutrina das categorias para flexibilizar a versão parmenídica do Princípio de Não-Contradição. 3) Espinosa admite a multivocidade do “é” e do “não-é”. Logo, Espinosa não deve ser colocado entre os eleatas mas sim na irmandade dos suspeitos do chamado parricídio contra Parmênides. Este raciocínio, quase um truísmo, permitirá, não obstante, duas apreciações interessantes: uma acerca de como certa tradição interpretativa da filosofia de Espinosa colocou mal o problema da relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos; outra acerca do tipo de lógica subjacente à teoria dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: eleatismo, modos de perceber, princípio de não contradição, princípio do terceiro excluído, multivocidade

I – ESPINOSA FOI RECORRENTEMENTE ACUSADO DE ELEATISMO

Que Espinosa tenha sido, muitas vezes e de forma sistemática, acusado de eleatismo, não é um ponto de difícil demonstração. Para fazê-lo, pretendo compor, a guisa de introdução a este artigo, uma breve rapsódia, elaborada a partir de lugares comuns que integram, por assim dizer, a *tópica do eleatismo espinosano*. Não se trata, portanto, neste primeiro passo, de introduzir qualquer novidade nos estudos sobre nosso filósofo, mas tão somente de selecionar e costurar, num quadro de referências já bem conhecidas e comentadas,¹ um subgrupo que expresse particularmente bem o aspecto relevante para restante do artigo, qual seja, a relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos, especialmente com o Princípio de Não Contradição e o Princípio do Terceiro Excluído. A partir disso, poderão ser finalmente avançados alguns rápidos comentários sobre o tipo de lógica que subjaz à teoria dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento.

Principiando, pois, por um dos mais representativos cultores da referida *tópica*, cumpre reconhecer que, conquanto altamente sofisticada e repleta de matizes, a leitura que Hegel faz do espinosismo assenta claramente na consideração – apresentada de forma literal no capítulo sobre Espinosa das *Lições de História da Filosofia* – de que a ideia central de Espinosa, a substância única, “é no fundo o mesmo que o *ón* dos eleatas” (HEGEL, 2002, p. 284). Ademais, uma conhecida frase da Carta

I Confira-se: MACHEREY, 1990, CHAUI, 1994, CHAUI, 1999.

50, de Espinosa a Jarig Jelles, “toda determinação é uma negação”, é interpretada por Hegel como sendo equivalente à completa eliminação de toda negatividade e, em última instância, de toda diferença: “qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é”, escreve o autor das *Lições de História da Filosofia* sobre a frase de Espinosa, mas agora no capítulo que trata justamente de Parmênides.² Coerente com isso, no §151 da *Lógica da Enciclopédia*, Hegel pretende encontrar em Espinosa a inevitável reversão da positividade – contraposta de forma unilateral à negatividade que o espinosismo quereria eliminar – precisamente nesse seu contrário, considerando que

A substância, tal como é compreendida por Espinosa, imediatamente, sem mediação dialética anterior, é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado como sendo originalmente nulo, e que nada produz que tenha em si uma consistência positiva (HEGEL, 1995 §151, adendo, p. 281–282).

Trata-se aí da explicitação daquilo que também está dito na *Ciência da Lógica*, na nota 1 do primeiro capítulo da *doutrina do ser*, isto é, que Espinosa encontra-se junto aos eleatas por partilhar do chamado “sistema da identidade”, para o qual o ser – não passando de uma identidade abstrata, puramente indeterminada, do mesmo consigo mesmo – reverte-se no nada. E, consistentes com essa compreensão do que seja o cerne da filosofia espinosana, encontramos inúmeras outras características que lhe são imputadas por Hegel, tais como: incipiente ou

2 “*Omnis determinatio negatio est* é o grande princípio de Espinosa. Segundo Parmênides, qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é” (HEGEL, 2002, p. 233).

parcial, formalista ou abstrata, dogmática, imobilista, orientalista, ascética e acosmista.

Diversos outros autores, antes de Hegel, já haviam contribuído com a produção de semelhantes tópicos sobre o suposto eleatismo espinosano. Kant, por exemplo, também elenca o espinosismo entre os sistemas panteístas dos místicos ascetas orientais, para os quais o soberano bem seria, em última análise, o nada, “despejado no abismo da divindade”, no qual “somos engolfados” e no qual “nossa personalidade se esvanece”, o que nada mais seria do que “uma abolição de todo entendimento, um cessar de todo pensamento” (KANT, *La fin de toutes choses*, apud MACHEREY, 1990, p. 40). E antes de Kant, também em Leibniz reconhecemos os mesmos lugares comuns, por exemplo, nos parágrafos 8 e 15 de *Sobre A Natureza mesma etc.*, nos quais se diz que o espinosismo reduz as coisas criadas a “por assim dizer, fantasmas evanescentes e fluidos da única substância divina, que é a permanente” (LEIBNIZ, 1982, p. 491, 498).

Entretanto, antes de Hegel, de Kant e de Leibniz, num momento que disputa em influência com o momento hegeliano dessa tópica, há um crítico do espinosismo que, embora já operasse dentro do mesmo quadro temático, nele havia introduzido significativas nuances, nem sempre percebidas por seus sucessores de maior vulto filosófico. Trata-se, é claro, de Pierre Bayle. E as nuances ora mencionadas podem ser verificadas, por exemplo, nas referências de Bayle a Espinosa no verbete sobre Xenófanes de seu *Dicionário Histórico Crítico*. Por um lado, em conformidade com o que já vimos mais acima, Bayle escreve nesse verbete que “[Xenófanes] possuía sobre a natureza de Deus uma opinião que não difere muito do espinosismo” (BAYLE, 1983, p. 133), ou que a doutrina de Xenófanes – segundo a qual Deus veria e ouviria tudo em

geral mas não isso ou aquilo em particular – recende a espinosismo, pois “Espinosa sustentava que Deus, enquanto substância, não é dotado senão de pensamento em geral”. Todavia, por outro lado, depois de aglutinar Xenófanos, Parmênides e a “seita eleata” sob a rubrica dos que “acreditavam na unidade de todas as coisas e em sua imobilidade”, Bayle escreve que:

O sentimento [de Xenófanos] é uma impiedade abominável, é um espinosismo mais perigoso do que aquele que eu refuto no artigo *Espinosa*; pois a hipótese de Espinosa traz consigo seu antídoto, dada a mutabilidade ou a corruptibilidade contínua que ele atribui à natureza divina, em virtude dos modos (BAYLE, 1983, p. 133-134).

Ou seja, o traço distintivo que, em contraste com o “espinosismo de Xenófanos”, é reservado ao ‘espinosismo específico do próprio Espinosa’ é justamente a *contradição* que ele manifesta, e que é seu próprio antídoto. É por isso que seu espinosismo é menos nocivo que o de Xenófanos, pois a imutabilidade absoluta que a tradição eleata atribui ao ser infinito e eterno é, no entender de Bayle, “um dogma da mais pura teologia” e que pode, portanto, “ser mais sedutor em favor do restante da hipótese”. Já Espinosa, ao instalar no seio do absoluto a variedade e as transformações das coisas naturais, espontaneamente “choca e horroriza os grandes e os pequenos espíritos”.

Não é de estranhar que Bayle qualifique a filosofia espinosana através da noção de *monstro* – “a mais monstruosa das hipóteses” –, uma vez que, segundo sua leitura, ela é “a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”. Pois, se Deus é uma substância única, que “produz nela mesma, e por uma ação imanente, tudo aquilo que chamamos criaturas”, então esse Deus, nada produzindo que não

seja sua própria modificação, é ao mesmo tempo “agente e paciente”, “causa eficiente e sujeito”, e inúmeros outros contra-sensos. No âmbito do pensamento, isso significa que Deus simultaneamente produziria e teria em si, por exemplo, tanto as ideias verdadeiras do sábio que ensina, quanto as ideias errôneas do ignorante que aprende, tanto a ideia que afirma que *s é p* quanto a ideia que, ao mesmo tempo, nega que o mesmo *s* seja um tal *p*. E no âmbito da extensão, ao considerá-la como atributo divino, Espinosa incluiria a divisibilidade em Deus, pagando com isso o preço de identificá-Lo ao “teatro de todas as sortes de mudanças, ao campo de batalha de causas contrárias, ao sujeito de todas as corrupções e de todas as gerações” (BAYLE, 1983, p. 63). E não é demasiado lembrar o bem conhecido *topos* cunhado por Bayle – no espinosismo, dizer que “os alemães mataram dez mil turcos” é o mesmo que dizer que “Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos – porque ele deixa claro que, dos muitos lugares comuns que Bayle partilha com Hegel, aqui não cabe a imagem hegeliana do “oceano da indiferença”. A substância espinosana, para Bayle, é, antes, o revoltoso mar da contradição, imanentemente agitado pelo movimento, pela guerra e pela morte.

O saldo dessa brevíssima revisão da tópica do eleatismo espinosano pode ser, então, resumido pelas argutas palavras de Mariana de Gainza:

As conseqüências últimas que, no plano lógico, desprendem-se da ontologia espinosana são, conforme se considere a interpretação de Bayle ou a de Hegel, exatamente opostas. Hegel considera que o respeito clássico de Espinosa, um ‘Filósofo do Entendimento’, pela não-contradição é o que lhe impede o advento do movimento efetivo. Bayle, por sua vez, aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não-contradição, a lei do pensamento mais

firmemente assentada, o mais certo e incontestável entre os conhecimentos humanos (GAINZA, 2007, p. 19).

E essa apreciação de Gainza acerca de Bayle pode ser confirmada pelas próprias palavras deste último:

Se há algo de certo e incontestável nos conhecimentos humanos, é a seguinte proposição ‘são opostos aqueles [termos] que não podem ser verdadeiramente afirmados nem um do outro nem de um terceiro, segundo a mesma [relação], para o mesmo [aquele que afirma], do mesmo modo e ao mesmo tempo’ [...] Os espinosistas arruinam essa ideia e a falseiam de tal forma que não se sabe mais de onde eles poderão obter os caracteres da verdade (BAYLE, 1983, p. 66).³

E Bayle, a partir dessa suposição de que Espinosa desrespeitaria o princípio de não contradição (PNC), chega à mesma conclusão que Aristóteles em *Metafísica*, G 4, (1005b 35 ss), a saber: quem nega o PNC está fora do campo da interlocução racional e não se deve perder tempo discutindo com tais seres. Nas palavras de Bayle: “Não se pode esperar nada de uma disputa com eles [sc. com os espinosistas], pois, se eles são capazes de negar isso [sc. o PNC], negarão também toda outra razão que se lhes queira alegar” (BAYLE, 1983, p. 66).

Como já foi muito bem notado por Marilena Chaui, no primeiro tomo de *A Nervura do Real*, Pierre Bayle “demonstrou onde se encontra o absurdo maior do espinosismo: na somatória de dois erros que formam a monstruosidade filosófica, isto é, um eleatismo heraclitiano” (CHAUI, 1999, p. 313). Mas, pergunto eu, afora a intenção

3 *Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere affirmari possunt.*

destruidora que prevalece em Bayle, não haverá nessa compreensão algo de parcialmente verdadeiro? Quer parecer-me que sim. Hegel apaga as tensões internas do espinosismo ao reduzir o âmbito ontológico dos modos – especialmente dos modos finitos – a meros epifenômenos da substância, caracterizando Espinosa como um eleata castiço. Bayle, ao contrário, apresenta um eleatismo inconsistente, o que ao menos aponta para uma outra possibilidade próxima, a saber: um eleatismo mitigado.

II – HÁ RUPTURA COM O ELEATISMO QUANDO SE ADMITE A MULTIVOCIDADE DOS OPERADORES “É” E “NÃO É”

Mas um eleatismo mitigado já não é, a bem dizer, eleatismo algum, pois talvez uma das principais características do pensamento de Parmênides seja justamente sua inflexibilidade. Não há qualquer restrição qualificativa (adjetiva ou adverbial) na fala da Deusa no poema parmenídico; ela diz, de forma absoluta e incondicional, no fragmento II: “não conhecerás nem dirás o que não é” (*oute gnoíés oute frásais to mé eón*). (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 255). E, como ensina o Estrangeiro de Eleia no célebre *Sofista* de Platão, introduzir qualquer flexibilização nessa lei é correr o risco de ser tomado por “parricida”. Veja-mos, pois, muito superficialmente, como se formula, no texto de Platão, essa ruptura com o pai Parmênides. Diz o Estrangeiro: “[ao tentar definir o sofista] precisamos, necessariamente, para defender-nos, colocar em questão a tese de nosso pai Parmênides e, forçosamente, estabelecer que o não-ente, sob certa relação (*katá tí*), é, e que o ente, por sua vez, de algum modo (*pé*), não é” (PLATÃO, 241d *apud* WOLFF, 1996). E por que é necessário assim proceder para definir o sofista? Ora, porque o sofista é dito ser o detentor de uma técnica de apresentar ficções verbais de

todas as coisas, membro, como os pintores, da classe dos imitadores que produzem simulacros de segunda ordem (PLATÃO, 1928, 234c, p.328-329 ss). Produzindo tais ficções ou imagens (*eídóla*) no âmbito da linguagem, o sofista é capaz de ostentar qualquer conhecimento mesmo sem possuí-lo, é capaz, portanto, de “dizer sem, todavia, dizer com verdade” (PLATÃO, 1928, 236e 2-3, p.336-337).⁴ Entretanto, essa definição do sofista exige supor que é possível pensar e dizer o falso (*pseúdos*). Ora, pensar e dizer o falso é pensar e dizer “o que não é” (PLATÃO, 1928, 240d 10, p.350-351).⁵ Logo, definir o sofista exige uma tomada de posição que vai muito além desse objetivo pontual, levando quem tenta defini-lo a admitir que é possível pensar e dizer “o que não é” e, assim, a conceder que o não-ente tem uma essência, um conteúdo pensável e dizível, supondo, nesta medida, que o não-ente é (*hupothêsthai tò mé òn einai* – 237a 3). Nada de falso é possível sem essa condição, diz o Estrangeiro.

Por outras palavras: (i) se, como quer Parmênides, o não-ente é a negação absoluta do ente, ou seja, o nada; e (ii) se quem pensa e diz o falso diz o não-ente; então (iii), quem diz o falso diz nada, caso em que o discurso simplesmente não teria significado, pois dizer nada é – malgrado o ruído produzido – nada dizer. Destarte, se não rompermos com Parmênides, o discurso falso se reduz ao *non-sense*. Revisitando também as aporias atribuídas a Antístenes, Luiz Henrique dos Santos organiza e completa o espaço lógico da problemática aqui em pauta, adicionando a este que podemos chamar de paradoxo do falso, o paradoxo do verdadeiro:

4 *Légein mèn átta, aléthé dè mé.*

5 “*Estrangeiro*: – Então, dizes que a opinião falsa (*tén pseudé dóxan*) opina [ou: pensa] não-entes (*doxázein tà mé onta*)? / *Teeteto*: – Necessariamente (*anagké*)”.

[O paradoxo do verdadeiro decorreria de que] pretendemos dizer o que é uma coisa *A* e dizemos: '*A* é *B*'. Ora, ou '*A*' e '*B*' significam a mesma coisa, e o enunciado não diz mais que '*A* é *A*'; ou significam coisas diferentes e, nesse caso, o enunciado diz que *A* é o que *A* não é. Em outras palavras, ao pretendermos enunciar o que uma coisa é, ou dizemos que ela é o que é, o que não nos ensina nada a respeito dela [...], ou dizemos o que ela não é, e o que dizemos é trivialmente falso. O paradoxo do falso parece mostrar que um discurso é trivialmente verdadeiro ou não é um discurso; o paradoxo do verdadeiro parece mostrar que um discurso é trivialmente falso ou nada pode revelar sobre o que as coisas são (SANTOS, 1996, p. 437- 455).

Se não rompermos com Parmênides, o discurso falso colapsará na contradição (*A* é $\neg A$) e o discurso verdadeiro, na tautologia (*A* é *A*). Assim, malgrado todas as censuras sobre a índole de embusteiro ganancioso do sofista, ele figurava como a prova viva de que, justamente porque o embuste é possível, a relação lógica entre ente e não-ente não podia ser uma relação de terceiro excluído. Eis aí o que poderia gerar a suspeita de parricídio. O sofista, perfazendo o pensamento e o discurso falso, manifestava um não-ente que não é o nada, mas sim algo *outro* do que é. E da mesma forma como o pensamento e o discurso falso exigia que *o não-ente não fosse o nada*, assim também o pensamento e o discurso verdadeiro mas não tautológico sobre o ente – quer dizer, uma ontologia positiva – exige que *ente* enquanto o *puramente idêntico* (*tò pantelós ón*) não seja tudo o que há, devendo haver, para o falso e para o verdadeiro, o *ente* enquanto *outro*. A relação de alteridade mantida em "*A* é *B*" (ou *S* é *P*) é, pois, o terceiro incluído entre a pura identidade (*A* é *A*) e a pura contradição (*A* é $\neg A$):

Estrangeiro: – Quando dizemos o não-ente (*tò mé òn*), ao que parece, não dizemos (*ouk légomen*) algo contrário ao ente (*enantíon ti toú óntos*), mas apenas algo outro (*all' héteron mónon*) (...). Por

exemplo, quando falamos não-grande (*mé mégá*), te parecemos designar mais o pequeno (*mállon tò smikron*) do que o igual (*é tò íso*)? (...) Então, toda vez que se diz que a negação (*apophasis*) significa (*sémainéin*) contrário (*enantíon*), não concordaremos, mas admitiremos apenas que o não- (*tó mé*) indica algo outro (*tón állón*) que os nomes a que é prefixado ou que as coisas (*tón pragmatón*) designadas (*epiphtheggóména*) pelos nomes posteriores à negação (PLATÃO, 257b 3 - c3, p.414-417).

“Não” não é sinônimo de contrariedade, de incompatibilidade, de pura ausência, de nulidade, etc.; “não” também é asserção de alteridade, posição de diferença. Confundir negação e contrariedade, borrando a alternativa da relação de alteridade, é filiar-se à comunidade secretamente partilhada entre sofistas e eleatas e, finalmente, destruir a filosofia, deixando ao discurso a alternativa entre o silêncio eleata e a pura retórica dos sofistas.

Pensar e dizer o que algo ‘é’ não exclui pensá-lo e dizê-lo como um outro, tanto quanto pensar e dizer o que algo não-é. “É” e “não-é” se dizem em muitos sentidos, ou pelo menos em dois: é-enquanto-si-mesmo e é-enquanto-outro, bem como não-é-enquanto-si-mesmo e não-é-enquanto-outro. E que “ente” se diga multiplamente, é uma das principais teses que Aristóteles herda do *Sofista* de Platão, tese que, quando apresentada nos textos aristotélicos, encontra-se estruturalmente associada à doutrina das categorias, como, por exemplo, na abertura do livro *Zeta da Metafísica*:

O ente se diz multiplamente (*tò òn legetai pollachós*), conforme delimitamos antes nas discussões a respeito do ‘de quantos modos’. Pois ente significa (*sémainei*) o ‘quê é’ (*tò tí estí*) e um ‘certo isto’ (*tode tí*), ou então ‘o qual’ (*tò poiòn*), ‘o quanto’ (*tò posòn*) ou cada um dos demais que assim se predicam. E – de tantos modos sendo enunciado o ente –, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é ‘o que é’ (*tò tí estin*), o qual precisamente significa a essência (*sémainei tén ousían*) (ARISTOTELES, 2001, 1028a 10, p. 13).

Assim, vertendo para o esquema aristotélico o problema das relações entre, por exemplo, ente e movimento, tal como Platão com ele se batia, deve-se dizer que movimento *não é* o que ente é *na categoria do ‘o que é’ (tò ti esti)*, mas sim em alguma das demais categorias; ou seja, ‘movimento’ não é a definição de ente, muito embora seja verdadeiro pensar e dizer que o movimento *é* si mesmo (e, por isso, é ente). Em curto: quando, com Platão, dizemos ‘o mesmo’, com Aristóteles consideramos que “é” está sendo usado na categoria do ‘o que é’; quando, como queriam os sofistas, se diz que algo é o que ele não-é, Platão explica que o que se diz é ‘o outro’ e não ‘o nada’, ao passo que, no esquema de Aristóteles, isso equivale a precisar que o verbo “é” está sendo usado em alguma das demais categorias que não a que significa a essência. Dizer que “é” significa tanto ser si mesmo quanto ser algo outro, eis o que permite que o pensamento e o discurso se situem para além da tautologia mas sempre aquém da estrita contradição.

Francis Wolff insiste nessa continuidade entre o *Sofista* de Platão e a doutrina aristotélica das categorias: “A teoria das categorias (...) salva, portanto, a linguagem e funda a possibilidade da dialética contra a “lógica” dos eleatas. Neste sentido, pelo menos, e apesar do que diz Aristóteles, ela é herdeira da teoria dos “grandes gêneros” do Sofista” (WOLFF, 1996, p. 185, nota 6). Cornford, por outro lado, em seu clássico estudo sobre a teoria platônica do conhecimento, não aceita essa aproximação entre os Grandes Gêneros de Platão e as categorias de Aristóteles (CORNFORD, 1983). De minha parte, aproximando-me de Wolff e afastando-me de Cornford, concentro-me apenas na *função argumentativa* que as noções de gênero e de categoria desempenham nos seus respectivos contextos de uso e, nessa perspectiva, penso ser bastante claro que as duas doutrinas vêm responder ao mesmo desafio eleata

através da discriminação, em ambos os casos, de uma multiplicidade de sentidos do “é” e do “não-é” (que é tudo quanto me basta para minhas colocações finais sobre Espinosa).

Em *Sofista* 256a II, depois de apresentados os 5 grandes gêneros – ente, movimento, repouso, mesmo e outro –, Platão toma um dentre eles, o movimento, para exemplificar como tais gêneros se relacionam entre si, e escreve: “Devemos confirmar *e sem nos afligir* (*kai ou duscherantéon*) que o movimento é o mesmo (*kínésin tautón éinai*) e não o mesmo (*kai mé tauton*); pois, quando o dizemos “mesmo” e “não mesmo” *não dizemos da mesma maneira (ou homoiós)*”.⁶ Veja-se ainda, em *Sofista* 256c 9, o uso da mesma estratégia argumentativa, desta vez sem o advérbio *homoiós*, mas com o advérbio *pé*: “[o movimento] é *de certa maneira (estí pé)* tanto não outro quanto outro (*ouk héteron kai héteron*)”. E finalmente, veja-se, no passo 259b 4, a seguinte formulação platônica, na qual todo esse trabalho adverbial se exprime, de modo definitivo, através do mesmo advérbio – *pollachós* – que se tornou célebre no já citado bordão aristotélico de que “o ente se diz *em muitos sentidos*”: “desse modo o ente, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros [Gêneros], tanto cada um deles quanto todos em conjunto, por um lado, em muitos sentidos (*pollaché*) são, e por outro, em muitos sentidos (*pollaché*) não são”

6 O movimento é o mesmo porque é o mesmo que si mesmo; mas não é precisamente aquilo que a ideia do mesmo é, ou seja, movimento não é mesmidade, já que o repouso, sendo também, de sua parte, o mesmo que si mesmo, também participa da mesmidade; de sorte que, se movimento fosse precisamente o que mesmidade é, o repouso seria móvel e o movimento, imóvel, levando à destruição de ambos.

Em Aristóteles, pode-se conferir a argumentação que, em *Metafísica* G IV, o filósofo desenvolve, contra adversários sofisticos do princípio de não-contradição, a partir de uma formulação desse princípio nos seguintes termos: “*to auto* (o mesmo) *einai kai mé einai* (ser e não ser) (i) *en auto* (no mesmo), (ii) *hama* (ao mesmo tempo), (iii) *kat’auto* (no mesmo sentido), *adynaton* (é impossível)”. Aliás, a introdução de cláusulas no PNC já é, por si só, uma forma de mitigar o eleatismo, ou seja, uma versão aristotélica equivalente ao suposto parricídio mencionado no *Sofista*. Afinal, quem diz absolutamente, por exemplo, “*é proibido fumar*” faz uma proibição muito mais ampla do que quem diz “*é proibido fumar cigarros, nesta sala, pela manhã*”: fumaremos, pois, nesta sala, pela manhã, cachimbos; ou fumaremos cigarros, pela manhã, em outra sala; ou fumaremos, nesta sala, cigarros, depois de passada a manhã. A segunda frase diz, portanto, *que é permitido fumar*, delimitados em acréscimo o que, onde e quando, muito embora não diga, simples e absolutamente, *que não é proibido fumar*. Assim também, em *Metafísica* G, 1005b 20-21 e 27, Aristóteles fala sobre “fazer especificações em acréscimo” (*prodiorizô*) ao PNC, e introduz as três cláusulas já mencionadas: (i) a da possibilidade de variação da substância (no mesmo), (ii) a da possibilidade de variação do tempo (ao mesmo tempo), e (iii) a da possibilidade de variação do valor lógico do “é” e do “não é” (que eu chamarei de cláusula da variação categorial). Se pelo menos uma dessas variações for o caso, não haverá contradição propriamente dita! Ou seja, o PNC aristotélico *não* diz que é impossível ao mesmo predicado ser afirmado e negado, mas, ao contrário, (como no exemplo do “*é proibido fumar*”) em que condições isso pode se dar: se na mesma substância, na mesma categoria, não ao mesmo tempo; se na mesma categoria e ao mesmo tempo, não na mesma substância e, finalmente, se na mesma substância ao mesmo tempo, não na mesma categoria. E é precisamente mobilizando esta terceira cláusula que,

em *Metafísica* G IV, Aristóteles refuta o seguinte sofisma, formulado por alguns antagonistas do PNC: (i) *Sócrates é homem*; (ii) *Sócrates é branco*; (iii) *branco é cor*; (iv) *cor não é homem*; (v) *logo: Sócrates é homem e não-homem*. O cerne do sofisma consiste em articular num mesmo raciocínio, sob a capa da gramática de superfície, proposições cujo valor lógico do verbo ser oscila entre a categoria do ‘o que é’, que significa essência (em i, iii, iv e v), e a categoria da qualidade (em ii).

Relembremos como se enunciava o suposto parricídio no Sofista: “o não-ente, sob certa relação (*katá ti*), é, e o ente, por sua vez, de algum modo (*pé*), não é”. O que, a partir de Wolff mas agora ao meu modo, estou dizendo acerca da continuidade entre o Sofista de Platão e a doutrina aristotélica das categorias é que esta preposição *katá* e este advérbio *pé*, são os antepassados platônicos da terceira cláusula (*kat’auto*) do PNC de Aristóteles. Ora, que essa cláusula se presta, no aristotelismo, a recusar o eleatismo, pode-se verificar, por exemplo, nos capítulos 2 e 3 do Livro 1 da *Física*, onde Aristóteles, contra a impugnação de Parmênides e Melisso à multiplicidade e ao movimento que qualificam o objeto da física, argumenta explicitamente que “o próprio Um se diz multiplamente (*legetai pollachós*), tal como o ente” (185b 5).

Mas, a bem dizer, o pretense parricídio não passa, então, de uma suspeita que não se confirma. Afinal, a posição defendida pelos suspeitos não redundava na admissão de algum contrário (*enantíou tinos*) do ente (259a) que seria como o nada, pois o não-ente que se admitiu (258e) tem a natureza do *outro*, a qual toma parte do conjunto das formas e encontra-se distribuída (*katakekermatisméne*) nas relações recíprocas entre todos os entes (*epi tà ónta pròs alléla*). É por isso que se pode,

então, duvidar da real ocorrência do crime.⁷ Alguns golpes de fato foram desferidos contra o pai, mas, em primeiro lugar, parecem ter sido praticados em legítima defesa do direito de pensar e dizer algo com sentido (direito de que inclusive a autoridade paterna se beneficia) e, em segundo lugar, não resultaram em morte, pois ninguém, nem Platão nem Aristóteles, afirmou o ser do nada, do que absolutamente não é (*tò médamós ón*).⁸

III – ESPINOSA ADMITE A MULTIVOCIDADE DO “É” E DO “NÃO-É”

Para seguir rumo à conclusão, passo agora a Espinosa, para mostrar que nosso filósofo admite a multiplicidade do “é” e do “não é”. Ora, a tese da unicidade substancial impede que Espinosa separe os contrários em distintas substâncias. Perde-se, com isso, a primeira cláusula aristotélica de flexibilização do PNC, a cláusula da variação substancial: *en auto* (no mesmo), pois tudo que é é em Deus, Substância única de todas as coisas. Ademais, quanto à segunda cláusula, *hama* (ao mesmo tempo), não se pode esperar que nela Espinosa apoie a eliminação de contradições, posto que para nosso filósofo o tempo é um ente de razão (Cf. *Cogitata Metaphysica*, I, I e I, 6) e a Deus não compete nem tempo nem duração (Cf. *Cogitata Metaphysica*, II, 1), tudo

7 É Wolff quem – mencionando também, como único comparsa nesta posição S. Rosen (*Plato's Sophist, The drama of original and image*, Yale University Press, New Haven & London, 1983) – duvida de que tenha realmente havido o tal parricídio. Cf. *Op. Cit.* p 198–202.

8 Veja-se, a propósito da terminologia *tò médamós ón* por oposição a *tò pantelós ón* (citado algumas páginas acima) as referências de Cornford a *República*, em *Op. Cit.* p 188.

existindo *simultaneamente* em seus atributos.⁹ Assim, se não houver, no sistema espinosano, algo que equivalha à cláusula da variação categorial, terá razão todo aquele que quiser acusá-lo de eleatismo.

Pois bem, o que proponho é que a doutrina dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento, embora caracterizada por Espinosa como uma teoria epistemológica, pode desempenhar o papel da terceira cláusula de flexibilização do PNC, se ela puder ser entendida como uma teoria lógica sobre as variações do “é” e do “não-é”. Ora, o primeiro bom indício de que assim seja é precisamente a frase com que Espinosa introduz os modos de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a saber: “exige a ordem, que naturalmente temos, que eu resuma todos os modos de perceber que tive até aqui para afirmar ou negar algo independentemente de dúvidas (*ad aliquid indubiè affirmandum vel negandum*), para que eleja o ótimo e, simultaneamente, comece a conhecer minhas forças e natureza que desejo aperfeiçoar” (ESPINOSA, TIE §18, p. 37).¹⁰ Os modos de perceber, ou gêneros de conhecimento – sumariamente designáveis como Imaginação, Razão e Intelecto – são, pois, modos de afirmar e negar.

Mas como esses modos da afirmação e da negação se diferenciam num plano lógico? Uma das formas – certamente não exaustiva, mas

9 Cf. TIE §102: “parece subsistir uma não pequena dificuldade para que possamos chegar ao conhecimento desses singulares, pois conceber todos simultaneamente é coisa muito acima das forças do intelecto humano. A ordem, porém, para que um seja inteligido antes do outro, como dissemos, não há de ser pedida à série de seu existir, nem tampouco às coisas eternas. *Nestas, com efeito, todas elas são simultâneas por natureza.*” – Itálicos meus.

10 “*Exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut híc resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubiè affirmandum, vel negandum, quò omnium optimum eligam, & simul meas vires, & naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam*”

pertinente e relevante – de descrever isso pode ser, muito resumidamente, a seguinte:¹¹

Na Imaginação, dois elementos (*A* e *B*) se associam entre si na medida em que se associam a um terceiro (*C*), como, por exemplo, no caso do conhecimento por sinais, o som articulado “maçã” (*A*), um certo fruto (*B*), e o corpo do homem afetado por ambos simultaneamente (*C*); ou ainda, no caso da experiência vagante, um latido (*A*), um cão (*B*), e o corpo de um homem (*C*) que simultaneamente os percebe e afirma – mesmo sem tirar uma conclusão formal – “o cão é um animal que late”.

Na Razão, dois elementos (*x* e *p*) se compõem como *causa ou coisa* (*x*) e *efeito próprio* ou *propriedade exclusiva* (*p*) sempre concomitante a um *universal* (*F*); como, por exemplo, no raciocínio que conclui que, se um número *x*, numa série de quatro, possui a propriedade *p* de ter seu

11 Uma primeira versão dos 3 próximos parágrafos – nos quais está minha proposta de uma descrição inicial do esquema lógico dos modos de percepção, baseada principalmente em TIE §§18–21 e respectivas notas, mas também em EII P18 Esc., e *Breve Tratado* II, 3 – foi publicada em REZENDE, C. N. “A Teoria Espinosana da Definição e a Crítica à Concepção Cartesiana de Extensão” 2011 (efetivamente publicado pelo CLE-Unicamp apenas em 2015). Nesse artigo, procurei afastar, nos seguintes termos, a possível objeção de que a expressão “afirmar e negar”, no parágrafo 18 do *De Emendatione*, não teria nada a ver com as formas de entrelaçamento expressas pelos operadores lógicos “é” e “não é”: “talvez se queira insistir na diferença entre ‘afirmar algo’, que é o que Espinosa aí diz da percepção, e ‘afirmar algo de algo’, que é o que diz Aristóteles da predicação. Mas, no mesmo tratado, Espinosa emprega como sinônimos os termos ‘conceito’ e ‘definição’ (TIE §96) e sobre o conceito escreve: “conceito, isto é, ideia ou coerência do sujeito e do predicado na mente” (TIE §62). Ademais, no escólio da proposição 49 de *Ética* II, Espinosa interroga: ‘Que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas de um cavalo?’, formulação em que estão patentes tanto a equivalência entre perceber e afirmar, quanto a forma ‘algo (asas) de algo (cavalo)’, num contexto em que, na falta de ideias contrárias, essa afirmação também se afigura como a consideração – no caso, falsa – de objetos existentes no mundo” (p. 364).

produto pelo primeiro igual ao produto do segundo pelo terceiro, então ele é um caso de *quarto proporcional* (F). Trata-se, pois, da relação entre algo (x) e aquelas suas propriedades que Aristóteles chamava de *idia* ou *propria* (P), ou seja, propriedades que, embora sejam conversamente predicáveis, sempre, somente e de todas as coisas de uma mesma espécie (F), nem por isso fornecem a compreensão adequada de *por que* essa coisa é o que é. Assim, por exemplo, se uma figura x possui a propriedade P de ter todos os raios iguais, então x é um círculo (um F), e conversamente, se a figura (x) é um círculo (um F), então tem todos os raios iguais (P). Mas, como já ensinava a tradição aristotélica, embora o círculo só seja círculo *com* P , não é círculo *por* P (*est cum hoc, sed non propter hoc*, como se dizia no jargão das disputas medievais). O contraste com uma relação que exprime causa ou razão (*propter*) evidencia a insuficiência do *proprium* frente à essência, embora o *proprium* seja eficaz na lida meramente extensional com x , permitindo sua subsunção a classes¹² e a criação de uma linguagem estável.

No modo intelectual de percepção, dá-se justamente a introdução de uma relação que exprime causa ou razão para articular os elementos x e P . Aqui não é tão fácil extrair dos textos espinosanos a modelagem da articulação. Mas basta, na presente ocasião, reconhecer que Espinosa é explícito ao dizer, no *Tratado da Emenda*, que “A definição, para que seja dita perfeita, deve explicar a essência íntima da coisa, e cuidar para que em seu lugar não usemos próprios” (§95). Tal definição será a “que compreende a causa próxima” ou “que expressa a causa eficiente”. Apenas através dela, insiste Espinosa, é possível deduzir todas as propriedades de

12 Por “classe” aqui entenda-se: “um universal sempre acompanhado de uma propriedade” como diz Espinosa em TIE §19.

uma coisa. E a razão disso pode ser vislumbrada na nova formulação que a definição do círculo conseqüentemente adquire: “figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel” (ESPINOSA, TIE §96, p. 87).¹³ O que muda com essa reformulação no que concerne à relação entre a coisa (*x*) e seu *proprium* (*p*)? É preciso notar, antes de mais nada, que os raios iguais da definição anterior são a linha em movimento usada nesta definição, o que se verifica pelo fato de que aquela igual medida dos raios, presente na definição pelo *proprium*, medirá o quanto medir esta linha da definição causal. Assim, o *raio igual* (*p*) toma parte na definição da *figura* (*x*), mas agora está unido e se afirma desta última ao modo de um elemento constitutivo seu. Destarte, a definição genética articula internamente seus elementos de forma a explicar como e por que o círculo, sendo o que é, tem o *proprium* que tem.

Mas o que espero que, então, tenha se mostrado tão plausível quanto interessante é que Espinosa admite uma multiplicidade de sentidos do “é” e do “não-é”. Ademais, como diz o texto que introduz os modos de percepção no §18 do *Tratado da Emenda*, estão aí resumidos os modos de afirmar ou negar *independentemente de serem duvidosos ou não* (no texto: *indubie*¹⁴), o que significa que há formas de ligar coerentemente

13 “*Figuram, quæ describitur a linea quacunque, cuius alia extremitas est fixa, alia mobilis*”

14 É de notar que Lívio Teixeira traduz esse advérbio *indubie* por “ingenuamente”, em consonância com este seu questionamento: “como falar de de modos de percepção que permitam afirmar e negar *com certeza*, quando é justamente isso que a reforma quer alcançar? (...) Tratando-se de reformar a inteligência (...) devemos examinar para ver qual o melhor de todos os modos de percepção de que até agora nos servimos para afirmar ou negar *ingenuamente*, não *com certeza*, como em geral se traduz”. Cf. ESPINOSA, 2004, p. 13, nota 10. Discordando de Lívio Teixeira, Carlos Lopes Matos, considera que a tradução de seu predecessor é “insustentável, porque o autor vai inclui nesses modos

os elementos compositivos de uma ideia na mente – elementos que Espinosa chega a designar como um sujeito e um predicado em TIE §62 – que tanto podem ser passíveis de dúvidas (como também de um caráter ficcional e de falsidade, tratando-se aí precisamente da Imaginação em suas articulações associativas entre *A* e *B* via *C*) quanto podem estabelecer uma relação necessária entre si (como entre *x* e *p* na Razão e no Intelecto). Ora, na proposição 41 da Parte II da *Ética*, Espinosa afirma que a Imaginação “é a única causa da falsidade (*unica est falsitatis causa*), mas o [conhecimento] do segundo e do terceiro gênero é necessariamente verdadeiro (*est necessario vera*)”, bastando isto para ao menos indicar que, no sistema espinosano, a dúvida, a ficção e a falsidade têm cabimento assim como a verdade (não se instalam aqui, portanto, nem o paradoxo do verdadeiro nem o paradoxo do falso). Ademais, indo mais longe, no interior do próprio campo do verdadeiro, a distinção entre Razão e Intelecto introduz uma distinção entre, respectivamente, a afirmação de propriedades necessárias e a afirmação da essência propriamente dita. E, por fim, agora no interior da própria afirmação da essência, esta última – exemplificada pelas definições genéticas –

o mais perfeito, que é o do conhecimento intuitivo” (Cf. ESPINOSA, 1984, p. 48, nota 18). Em minha própria tradução (ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015), usei a fórmula “independentemente de dúvidas” que, não mais interpretativa que a de Lívio Teixeira, tem a vantagem de, por um lado, manter sua compreensão original de que não podemos começar senão por uma abordagem dos modos de perceber que não exija deles, de antemão, a certeza que se quer alcançar e, por outro, evitar a objeção de Matos. Em curto: se *indubie* = “indubitavelmente”, então não há como explicar a presença da imaginação; se *indubie* = “ingenuamente”, então não há como explicar a presença da razão e do intelecto, que não comportam há de tratar-se aqui, portanto, como Lívio Teixeira pressentira, do mero levantamento dos dados, independentemente de sua dubitabilidade, apresentados, pois, apenas em suas formas de funcionamento. Há, pois, algo de ‘fenomenológico’ nesse *indubie*.

assume a forma da *descrição de uma atividade constitutiva* (o movimento de uma linha qualquer, da qual um dos extremos é fixo e o outro, móvel), atividade cujo resultado, o círculo, – para emprestar uma fórmula de Matheron – “*não é outra coisa que a atividade ela mesma: ele é simplesmente a estrutura que ela se dá ao se desenvolver*” (MATHERON, 1988, p. 12). Como, então, chamar de eleata aquele para quem a própria identidade de algo consigo mesmo se comenta pela atividade?

A Imaginação, quer sob a forma do conhecimento por sinais, quer sob a forma da experiência vagante, opera com o “é” das associações, que permite entender que o erro não seja um mero contra-senso. Muito pelo contrario. Se há algo que o *Tratado da Emenda* deixa claro por sua própria *démarche* (veja-se a chamada primeira parte do método) é que o erro tem existência, tem sentido e, portanto, pode ser tanto explicado em sua produção quanto interpretado em sua significação (veja-se, sobre a legitimidade de uma interpretação filosófica do imaginário, por exemplo, o capítulo VII do *Tratado teológico-político*). Há, no real, a efetiva produção de ideias inadequadas (há uma causalidade inadequada). É certo que, por um lado, sempre se pode apelar à *Ética* para que seja feita a precisão segundo a qual as ideias que são inadequadas na Mente são adequadas em Deus (EIII P I, Dem.). Mas isso não subtrai – em estilo hegeliano – a realidade do que se passa na mente humana finita quando ela procede por associações. Afinal, operando uma distinção que claramente remete a algo como a terceira cláusula do PNC, essa mesma proposição da *Ética* prossegue, por outro lado, dizendo que as ideias que são inadequadas em uma mente individual são adequadas em Deus “*não enquanto (quatenus) [Ele] contém somente a essência daquela Mente, mas também enquanto (quatenus) contém em si simultaneamente as Mentes de outras coisas*”. A distinção entre o âmbito finito e o âmbito

infinito realizada especificamente por um operador como *quatenus* é, portanto, algo a que nem Hegel nem Bayle parecem ter dado suficiente atenção, na mesma medida em que também não atentaram aos múltiplos modos de afirmar e negar disponíveis no espinosismo. Se há na natureza ideias inadequadas, é porque Deus simultaneamente produz e tem em si tanto as ideias verdadeiras da Razão e do Intelecto, quanto as ideias fictícias, falsas e dúbias da Imaginação, mas Deus – obviamente – não as tem sob o mesmo “*quatenus*” que o homem (seria absurdo dizer que Deus imagina, mas seria incorreto extirpar da realidade a ocorrência de imagens: as imagens *existem* no homem, e tudo que existe, em última instância, existe em Deus, mas não na mesma relação em que existe no homem). Seria, aliás, interessante – para uma refutação bem mais completa, em chave lógica, das leituras eleatas de Espinosa – que se fizesse o levantamento de todos os usos de “*quatenus*” na *Ética* para averiguar se tal operador não funcionaria sempre, como quero crer, da mesma forma que a referida terceira cláusula do PNC, ou seja, como um dissipador de contradições, que discrimina em que sentido ou relação Deus comparece em distintas afirmações e negações a Seu respeito ao longo do texto.¹⁵

15 Em tempo (e em atenção aos leitores deleuzianos de Espinosa, possivelmente incomodados com meu uso da palavra multivocidade): nem a teoria do *Deus quatenus*, nem tampouco a multivocidade da afirmação e da negação, introduzem na filosofia de Espinosa laivos de eminência, transcendência ou equivocidade. Primeiro, porque a tese espinosana segundo a qual “no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas” (escólio da prop. 25 de ei) não é contradita pela tese, logo acima mencionada, segundo a qual Deus não é causa adequada de todas as coisas no mesmo sentido em que uma de suas partes (e.g. uma mente humana) é causa inadequada de certos efeitos (e.g. ideias inadequadas). Aliás, a compatibilidade das duas teses é uma das coisas que o operador *quatenus* parece vir garantir. Segundo, porque a a multivocidade dos modos de afirmar é precisamente o reconhecimento da

Mas o que ainda pode ser ressaltado precisamente acerca da teoria dos modos de perceber no *Tratado da Emenda* é que, embora igualmente contrapostas ao “é” associativo da Imaginação, a afirmação racional e a afirmação intelectual, operando ambas com um “é” necessário, guardam, não obstante, uma ulterior distinção entre elas. Com efeito, no *Tratado da Emenda* mais do que em qualquer outra obra de Espinosa (embora o *Breve Tratado* também contenha posições semelhantes) a Razão não é dita ser propriamente adequada, embora não seja qualificada como positivamente inadequada: ela tira conclusões corretas, mas não o faz adequadamente (o que não significa, repito, que o faça inadequadamente, isto é, por meras associações). Isso pode ser confirmado já pelo enunciado com que Espinosa introduz a Razão como terceiro modo de perceber, no parágrafo 19 do TIE: “Há uma percepção em que a essência da coisa (*Est*

existência de várias maneiras pelas quais o múltiplo – no caso da mente: um múltiplo de ideias – se articula intrinsecamente, sem dependência relativamente a algo externo a essa própria articulação. Os modos de percepção ou gêneros de conhecimento não são, pois, faculdades de uma mente que *tem* ideias e que se contrapõe a elas como algo anterior ou de alguma forma independente e separado. Se, como é bem sabido, Espinosa recusa a noção de “faculdades da alma” e define a mente como não sendo senão suas próprias ideias, então, os modos de perceber nada mais podem ser do que diversas arquiteturas, estruturas, *fabricae*, em que a mente, ou melhor, as ideias se organizam, configurando uma mente de tal ou qual jaez (e.g. passiva quando imagina, ativa quando raciocina ou entende). Terceiro, porque o termo multivocidade não deve ser entendido como estabelecimento de uma analogia na qual um termo seria tomado como parâmetro preferencial para a determinação do sentido dos demais. Todos os modos de percepção, no exemplo comum do estabelecimento do quarto número proporcional numa série de três (1, 2, 3, x), chegam ao resultado correto (x é 6). Mas isso não significa que esse “é” configure a mesma estrutura mental de articulação dos números em todos os gêneros de conhecimento: por ouvir dizer de nossos professores de matemática; por generalizações da experiência de êxitos particulares com outros números; pelas propriedades necessárias dos números proporcionais; pela essência da proporção entre os números dados.

Perceptio, ubi essentia rei,) é concluída (*concluditur*) a partir de outra coisa (*ex aliâ re*), mas não adequadamente (*sed non adaequatè*)”. Concluindo a essência a partir da propriedade coextensiva ou concluindo a causa a partir de um efeito que lhe seja próprio (como a percepção é efeito próprio da união da mente com o corpo, mas não explica o que seja tal união), a Razão envolve necessidade, mas tal necessidade não é, por si só, o quanto basta para caracterizar um conhecimento adequado (embora um conhecimento adequado não possa deixar de ser necessário). A necessidade da articulação entre ideias mantida pela afirmação racional é, ela própria, necessária mas não suficiente para definir um conhecimento verdadeiro que seja também um verdadeiro conhecimento. A coerência entre um sujeito e um predicado na mente individual, quando esta opera segundo o terceiro modo de afirmar e negar, nunca falha em sua correspondência externa¹⁶ (em sua denominação extrínseca ou *convenientia*); mas tal correspondência, se não é propriamente falsa, ainda não é plenamente verdadeira (pois lhe falta a denominação intrínseca da verdade: a *adaequatio*).¹⁷

16 Esse ponto toca na difícil questão das ideias verdadeiras dos modos inexistentes. Para a presente ocasião, limito-me a salientar o alcance existencial da ideia racional e da ideia intelectual, citando a passagem do escólio da proposição 19 de E V, onde se diz que: “De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade da natureza divina. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus”. Ou seja, se um conhecimento necessário eventualmente não encontra um estado de coisas que se lhe corresponda na duração, haverá, porém, segundo o sistema de Espinosa, uma estrutura correspondente contida em Deus.

17 Cf. Carta 60, de Espinosa a Tschirnhaus: “entre a ideia verdadeira e a ideia adequada não reconheço outra diferença senão que o nome de ‘verdadeiro’ (*nomen veri*) diz respeito exclusivamente à correspondência (*convenientiam*) da ideia com seu ideado (*ideae*

Ora, comentado em seus termos próprios o que seja essa denominação intrínseca, o TIE explica, no parágrafo 69, que “se alguém diz, por exemplo, que Pedro existe, mas não sabe que Pedro existe, esse pensamento é falso com respeito àquele [*sc.* que diz] (*respectu illius*), ou, se preferes, não é verdadeiro (*vel, si mavis, non est vera*), ainda que Pedro exista de veras. Nem esta enunciação ‘Pedro existe’ é verdadeira, a não ser com respeito àquele (*nisi respectu illius*) que sabe com certeza que Pedro existe”. O que mais desejo salientar nesta passagem é precisamente a tripartição dos valores de verdade que nela se verifica: o falso, o não-verdadeiro e o verdadeiro. Como há correspondência entre o que se afirma no enunciado (a existência de Pedro) e o que realmente ocorre (Pedro existe de veras), dá-se a denominação extrínseca da verdade e esse pensamento não pode ser dito propriamente falso; entretanto, como esse pensamento não mostra de que modo e por que Pedro existe, esse pensamento não pode ser considerado plenamente verdadeiro (ou seja, detentor tanto da denominação extrínseca quanto do intrínseca, tanto a *convenientia* quanto a *adaequatio*). Tal ideia (assim como a definição do círculo pela propriedade) não é falsa mas tampouco é verdadeira a pleno título: nem uma coisa nem outra, ela é um terceiro incluído entre os tipos lógicos do afirmar e do negar.

cum suo ideato); ao passo que o nome de ‘adequado’ (*nomen adaequati*) [diz respeito] à natureza da ideia em si mesma (*natura idea in se ipsa*), de maneira que não se dá nenhuma diferença entre a ideia verdadeira e a adequada além daquela relação extrínseca”.

CONCLUSÃO

Se Aristóteles afastou-se três passos de Parmênides – um para cada cláusula introduzida para restringir a versão inflexível do princípio eleata de não contradição –, Espinosa, por sua vez, afastou-se apenas um passo. Por isso, a meu ver, Bayle compreendeu corretamente que Espinosa está entre os suspeitos de parricídio, mas – como Hegel parece haver melhor percebido – situando-se aí de forma a manifestar, ao mesmo tempo, uma maior afinidade com a lei paterna do que os que apelaram à realidade das variações temporais ou a uma multiplicidade de substâncias.

Ademais, o que a lógica de base da ontologia espinosana põe em questão não parece ser – como quisera Bayle – o Princípio de Não Contradição (ao menos não o PNC formulado em sua versão completa, ou seja, compreendendo as cláusulas adicionadas pela tradição grega clássica). O que a lógica de Espinosa parece recusar é, antes, o Princípio do Terceiro Excluído. A tópica do eleatismo espinosano, portanto, colocou mal o problema da relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos, pois centrou-se no Princípio de Não Contradição, quer para, com Bayle, acusar Espinosa de arruiná-lo, quer para, com Hegel, acusar Espinosa de não livrar-se do “respeito clássico pela não-contradição” e com isso incidir em uma “filosofia do entendimento”, refratária ao movimento, à singularidade, à determinação.

O tipo de lógica que sustenta a ontologia espinosana e se traduz na admissão de distintos gêneros da afirmação e da negação é, pois, uma lógica que mantém o Princípio de Não Contradição em sua forma flexibilizada pelas cláusulas introduzidas pela tradição grega clássica e que, ao mesmo tempo, recusa a dicotomia exaustiva entre asserções

verdadeiras e asserções falsas (a chamada bivalência), conferindo-lhes um tratamento marcado pelo uso de operadores como *quatenus* e *respectu*.

Ora, uma lógica seiscentista que recusa o Terceiro Excluído e a bivalência sem com isso abolir o Princípio da Não-Contradição é uma lógica que instancia, no século XVII, o construtivismo e o intuicionismo das lógicas que não se satisfazem com uma noção de verdade reduzida ao mero êxito extensional (extensão aqui sendo tomada como membro da distinção extensão/intensão). Naturalmente, demonstrar de maneira satisfatória as peculiaridades do caráter “intensional” da lógica de Espinosa excede os objetivos do presente artigo. Mas espero que aqui já tenha sido dado ao menos um primeiro passo nessa direção.

MULTIPLE WAYS TO AFFIRM AND DENY:
A REFUTATION OF THE ELEATIC READING OF
SPINOZA THROUGH HIS *MODI PERCIPIENDI* THEORY

ABSTRACT: The argumentative structure of this article can be summarized as follows: 1) Spinoza was repeatedly accused of eleaticism; 2) there is a rupture with the eleaticism when one admits the ‘multivocity’ of the logical operators “is” and “is not”; as can be seen, for example, 2.1) in the discussion introducing the Great Genera in Plato’s *Sophist*, and 2.2) in a certain use made by Aristotle of the category’s doctrine in order to soften the Parmenidean version of the Principle of Non-Contradiction. 3) Spinoza admits the ‘multivocity’ of “is” and “is not”. Hence, Spinoza should not be placed among the Eleatics but inside the brotherhood of the suspects of the so-called parricide against Parmenides. This reasoning, which almost sounds as a truism, will, however, suggest two interesting further considerations: one on how an important tradition of interpretation of Spinoza has misplaced the problem of the relationship of Spinoza’s ontology with the logical principles; and another on the type of logic that is implied by the theory of modes of perception or kinds of knowledge.

KEY-WORDS: eleaticism, modi percipiendi, principle of non-contradiction, tertio excluso, multivocity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (2001), *Metafísica – Livros VII-VIII*. Trad. e Notas Lucas Angioni. Col. Textos Didáticos nº 42. Campinas: IFCH/UNICAMP.

BAYLE, P (1983), *Écrits sur Spinoza*. Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau. Paris: Ed. L'Autre Rive / Berg. International Eds.

CHAUI, M (1994), “A ideia de Parte da Natureza em Espinosa”. In: *Discurso*, nº 24. São Paulo: Discurso Editorial.

_____ (1999), *A Nervura do Real*. Tomo I. São Paulo: Cia. das Letras.

CORNFORD. F.M (1983), *La teoria platônica del conocimiento*. Trad. y comentario. Teeteto y El Sofista. Barcelona, Buenos Aires: Ediciones Paidós.

ESPINOSA, B (2012), *Breve Tratado*. Trad. Emanuel A. R. Fragoso, Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____ (1988), *Correspondência*. Trad. Introd. e Notas. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2015), *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

_____ (2015), *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago, Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____ (2015), *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Ed. Unicamp.

_____ (1984), *Tratado da Correção do Intelecto*. Trad. e Notas. C.L. Matos. In: *Espinosa - Col. Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril.

_____ (2004), *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Introd. e Notas. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

GAINZA, M (2007), “A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel”. In: *Cadernos Espinosanos* XVI. São Paulo.

HEGEL, G.W.F (1995), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1930), Vol I: A Ciência da Lógica. São Paulo: Ed. Loyola.

_____ (2002), *Lecciones Sobre La Historia de la Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica. Vol III.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E & SCHOFIELD, M (1994), *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.

LEIBNIZ, G.W (1982), *Escritos Filosóficos*. Trad. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas.

PLATÃO (1928). *Sophist*. Trad. H. N. Fowler. Edinburgh: Loeb.

MACHEREY, P (1990), *Hegel ou Spinoza*. Paris: Ed. La Découverte.

MATHERON, A (1988), *Individu et Communauté Chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.

REZENDE, C. N (2011), “A Teoria Espinosana da Definição e a crítica à concepção cartesiana de extensão”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 21, n. 2, pp. 353-371, jul.-dez.

SANTOS, L. H (1996), “A Harmonia essencial”, In: *Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 437-455.

WOLFF, F (1996), “Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física”. In: *Analytica: A ética de Aristóteles e o destino da ontologia*. Marco Zingano (Org.) Vol. 1, nº 3. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Recebido: 07/09/2016

Aceito: 07/10/2016

RESISTÊNCIA, POTÊNCIA, SOCIALIZAÇÃO DOS AFETOS E A FORMAÇÃO DO MELHOR ESTADO

Francisco de Guimarães

Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

chicodeguima@gmail.com

Mauricio Rocha

Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

cawaipe@gmail.com

RESUMO: Este artigo busca demonstrar a relação entre a noção spinozana de resistência, o papel da socialização dos afetos na formação do Estado e o projeto spinozano de defesa do fundamento democrático do poder do Estado. O artigo também expõe os elementos filosofia política de Spinoza que permitem combater a transcendência do poder político, a difusão generalizada do ódio, o voluntarismo e o moralismo político.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, resistência, afetos, potência, direitos, democracia, Estado

Clermont-Ferrand, outono de 1940: mergulhados no trauma da derrota e da ocupação alemã, os franceses que não aderiram ao inimigo estão desnorteados e humilhados. Diante do desastre sem precedentes, muitos cogitam sobre o sentido de resistir e concluem que a libertação só poderia vir de fora, sentimento que retarda a decisão de agir (FERRO, 1997, p. 123). Dos que assentiram, justificando não ter escolha, aos que temiam represálias, quase todos oscilavam entre o sarcasmo niilista, a resignação, ou a covardia disfarçada de realismo. Enquanto isso, uma reunião acontece na Brasserie Strasbourg, Place de Jaude – perto dali, os alemães ocupavam o Grand Hotel e a Prefeitura. É a “Última Coluna”, formada por intelectuais, jornalistas, homens de negócios, artistas, banqueiros e outros. Entre eles, um professor de 37 anos, já célebre nos círculos filosóficos e científicos da Europa: Jean Cavallès. Mobilizado um ano antes como tenente da infantaria, citado por bravura em combate, ele foi preso em meio ao desmoronamento do exército francês – mas escapou (pela primeira vez), para retornar às atividades docentes e tramocar a resistência. Ele conhecia bem a Alemanha, que visitara várias vezes como estudante e onde assistira a emergência do nacional-socialismo nas ruas, nas cervejarias e nos meios acadêmicos. Em 1931 visitou Edmund Husserl, que conhecera em Paris anos antes, e o encontrou amargurado pelo ostracismo e pela influência crescente de Heidegger – em breve nomeado *Führer-rector* por Hitler na Universidade de Freiburg (OTT, 1990, pp. 139-155 e 179-192).

Na Brasserie Strasbourg, o problema era o que fazer, como e quando – distribuir panfletos, praticar atentados, realizar sabotagem, criar redes de contatos e de comunicações. Desse encontro nasce um jornal, cujo nome expressava um desejo e uma prática, *Libération*. O primeiro número, publicado no verão de 1941, estampava um editorial-manifesto com a marca de Cavallès, recentemente nomeado professor da Sorbonne:

Este jornal indicará as tarefas que cabem aos franceses que não renunciaram. Ele não será uma folha de papel, mas um ato. Alguns dirão, com razão, que para ter uma chance de atingir esse fim, é preciso ao menos uma “reforma intelectual e moral”. De acordo, mas esta reforma não se fará por decretos, leis, discursos. Ela será feita pela ação e na ação (DOUZOU, 1998, pp. 139-155).

Em Paris, ele divide o tempo entre as aulas de metodologia e lógica das ciências e a constituição de uma rede de ações militares contra os nazistas. Preso no verão de 1942, após uma tentativa frustrada de embarque para a Inglaterra, foge pela segunda vez de um campo de prisioneiros – não sem antes ministrar uma conferência sobre Descartes e o *Discurso do Método* para seus companheiros de cárcere. Nela, Cavaillès relembrou o episódio em que o filósofo, durante a travessia do rio Elba em 1621, ao perceber que os marinheiros pretendiam jogá-lo do barco para roubar suas bagagens, saca a espada e os subjuga até chegar à outra margem em segurança. Era a senha da fuga do conferencista para os bons entendedores, e um motivo para a audiência irromper em aplausos: “*é preciso saber sacar a espada, quando necessário*”.

Daí em diante, aposentado compulsoriamente pelo governo colaboracionista de Vichy, entra na clandestinidade e parte para Londres no início de 1943, onde se encontra com De Gaulle, planejando obter recursos para a continuidade das ações. É nesse momento que Raymond Aron o questiona por arriscar-se em um combate contra um regime político militarmente vitorioso, e argumenta que ele devia se preservar para o futuro, por ser mais importante como dirigente e organizador do movimento de resistência – ao que Cavaillès responde: “*Eu sou spinozista, acredito que nós compreendemos a necessidade em toda parte. Necessários os encadeamentos das matemáticas, necessárias as etapas da ciência matemática, necessária também esta luta que travamos*” (CANGUILHEM, 2004, p. 28).

De volta à França, ele abandona suas funções nos órgãos de direção da Resistência para dedicar-se exclusivamente às ações armadas e de sabotagem – como explodir submarinos alemães aportados na Bretanha, ou infiltrar-se, disfarçado de maître, no Hotel de Crillon (na Place de la Concorde, sede do governo militar de Paris) onde Hitler costumava se hospedar nas suas visitas à Paris. Cavaillès se concentrava na ação imediata, com um sentido de “urgência e de alegria” – nas suas próprias palavras (CANGUILHEM, *idem*), para abrir novas frentes de luta que enfraquecessem o inimigo. Por contar com um desembarque aliado para breve, compreendia que era preciso acelerar os eventos, criar um porvir imediato que rompesse com a reafirmação continuada do pesadelo nazista. Em agosto de 1943 é preso, torturado e condenado à morte por um tribunal militar alemão. Diante dos oficiais da Gestapo, ele assumiu todas as acusações e fez referências a Kant, não a Spinoza – de que adiantaria? (CANGUILHEM, 2004, p. 47). Fuzilado em 17 de fevereiro de 1944, foi enterrado sob uma cruz de madeira com o dístico *desconhecido número 5*.

Para Georges Canguilhem, um de seus alunos, havia na tenacidade de Cavaillès “alguma coisa de aterrorizante: um filósofo matemático carregado de explosivos, um lúcido temerário, um resoluto sem otimismo. Se isso não é um herói, o que é um herói?”. Mas o próprio Canguilhem reconhece que só compreenderemos o estilo singular desse modo de resistir se aprofundarmos a questão do “spinozismo” de Cavaillès – autodenominação que é anterior ao seu combate de resistente. Pois “spinozista” não é aquele que compreendeu o corolário segundo o qual “a vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa” e que leu até o fim o escólio correspondente: “esta doutrina é útil à sociedade comum no que ela ensina que a condição segundo a qual os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não para serem escravos, mas para fazer livremente o melhor”? (CANGUILHEM, 2004, p. 42).

Mas é provável que Cavallès se opusesse à denominação de herói: conduzido pela razão, pelo encadeamento necessário da verdade que se expressa na mente, não há heroísmo naquele que percebe essa evidência e por ela se conduz. Aos outros, que não a percebem, ou para os quais ela não aparece como evidente, só é possível responder com a alegria própria de quem atingiu essa zona intuitiva, onde a evidência se impõe por si mesma: há uma necessidade imanente à razão que supera as angústias e temores da consciência que recusa o engajamento, argumentando que a hesitação seria índice de um poder de livre escolha – *mas para saber que se tem uma ideia verdadeira...* O que leva um leitor (de Cavallès e Spinoza) a interpretar que a verdade, para o pensador holandês, não é *parousia* – não é a presença, em geral, ou de modo particular, da forma (*ousia*) na coisa sensível; nem é revelação, ou uma reduplicação do real, um duplo ideal ou discursivo correlato ao pensamento. A verdade de uma idéia é uma determinação puramente intrínseca, mas também estritamente objetiva: à verdade nada falta, ela não tem mais nem menos ser ou realidade que os corpos extensos. A verdade não é objeto de interpretação, como coisa encoberta a desvelar pelo intelecto. Ela é objeto de conhecimento por causas – e seu valor é determinado para e pelo desejo, além de depender do temperamento (*ingenium*) próprio de cada um, da educação recebida, dos usos, costumes etc. (COMTE-SPONVILLE, 1989). E esta necessidade do pensar e do conhecer é a mesma na ordem do agir. Por isso a resposta de Cavallès a Aron não se reduz a uma determinação moral, ou heróica – simplesmente ele não podia fazer outra coisa, por compreender que a liberdade não é possibilidade de escolha, mas algo que deriva da própria natureza daquele que se engaja na *ação necessária* – ação que é filha do rigor, antes de ser irmã do sonho (CANGUILHEM, 2004, p. 30).

Mas o “spinozismo” envolve também a trajetória de um filósofo matemático determinado a redefinir ao devir científico expurgando-o de todo subjetivismo: Spinoza era, para ele, a tentativa mais radical de *uma filosofia sem cogito*. Para Cavailès, a consciência é o imediato da ideia, que se liga com outras consciências pelos laços internos das ideias às quais essa consciência pertence. Essa necessidade geradora resulta no que ele compreende como uma “filosofia do conceito”, que não se reduz a uma atividade da consciência, que não é autora de seus conteúdos de modo constituinte (como no kantismo), nem de modo imanente (como na fenomenologia de Husserl) – enfim, uma recusa crítica da *egologia* e da linhagem *sineidética* ou “consciencial” da filosofia.

Mas de onde vem o conceito, se não decorre da atividade da consciência de um sujeito? De si próprio, assim como a necessidade não se liga a outra coisa que não ela própria. Se há uma racionalidade imanente, esta decorre dos laços internos entre conceitos, do dinamismo das idéias entre si – dinamismo imanente de formas que são também conteúdos, operações que são também objetos, estruturas que são conceitos. Não havendo forma *a priori*, nem matéria primeira, o devir do pensamento é fonte do imprevisível, mas não signo de contingência. No processo efetivo e objetivo do pensamento matemático o conceito é imediato, a matéria e a forma do processo – trata-se de um movimento que não supõe motor, pois ele está no próprio conceito: “a ideia da ideia manifesta sua potência geradora...”. O conceito é diretamente unidade de sentido, e o tempo é uma dimensão interna dele – tempo da reflexão, entendida como efeito do movimento do conceito (ideia da ideia, operação de operações), como um elo em um movimento autônomo sem momento original e sem etapa última, que nasce de conceitos e engendra outros conceitos. Esse *automatismo* conceitual escapa às dicotomias entre matéria e forma, sujeito e

objeto, liberdade e necessidade: a ideia verdadeira não remete a um objeto, nem a um sujeito, mas a uma outra ideia verdadeira (SINACEUR, 1994. pp. 110–122; HUISMAN, 1990. pp. 71–88). A necessidade a qual se refere Cavallès é ao mesmo tempo objetiva e ativa, ela se produz por atos e por um progresso entre os atos, na ciência como na história – o que anteciparia, em boa medida, as inflexões do estruturalismo francês das décadas posteriores (WORMS, 2009, p. 264).

Canguilhem nota que “ordinariamente, para um filósofo, escrever uma moral é se preparar para morrer na cama. Mas Cavallès, no momento mesmo em que fazia tudo o que se pode fazer quando se quer morrer em combate, compunha uma lógica. Ele compôs assim sua moral, sem ter que escrevê-la” (CANGUILHEM, 2004, p. 29). O caso de Cavallès também é exemplar de um modo de pensar a “resistência como um processo que está em curso antes do fato ao qual se resiste – que será, de fato, condição de possibilidade da resistência efetiva que irá se instaurar a partir deste fato” (ROQUE, 2002, p. 23), além de conter um aspecto decisivo da resistência: ela é, em seu princípio, profundamente antiniilista. Pois “a resistência não pode ser tida por valor guerreiro, mesmo se é por ela que nascem os heróis – ela é essencialmente em atos e pelos valores que ela põe: resistir é desejar e, por isso, um sim à vida, à solidariedade humana, à liberdade, à paz” (BOVE, 1996, p. 229).

Recusa à tristeza e à destruição que é própria da experiência vital, e que não pressupõe uma ordem moral anterior (uma boa natureza das coisas), uma harmonia rompida a restituir, uma finalidade a alcançar. É, de fato e de direito, uma necessidade, tal como a necessidade matemática ou uma constante física. A resistência não se legitima moralmente, mas física e objetivamente como aversão ao que destrói a vida, verdade sem outro valor que não seja o da criação de valores contra o nada como valor. Nesse

contexto, coube a Laurent Bove tecer uma paráfrase da *Ética*, III, 9: “não se resiste à tristeza porque a tristeza ou a opressão são males, mas caso se julguem a tristeza e a opressão como males, fazemos delas um mal, porque a elas resistimos – pois, propriamente falando, não se resiste ao mal, mas inventamos o mal ao resistir a ele” (BOVE, 1996, p. 140). Pois se a existência não tem qualquer valor prescrito, no entanto ela possui uma orientação afirmada a cada vez em sua perseverança – como avaliação contínua e insistente do que a favorece, como esforço em afastar o que a constrange e limita. Pois o mundo não é “moral”, e só é ético porque vivemos nele (e se há sentido, ele é o de uma prática resistente). Afinal, não são “nossos atos que nos julgam, que são toda a justiça, por traduzirem exatamente o valor de nossas idéias”? (DELBOS, 1990, p. 544).

II – DEUS NÃO É UM REI, O HOMEM NÃO É UM IMPÉRIO...

Toda a segunda metade da *Ética* é dedicada a distinguir as duas potências: a de Deus e a humana. Essa distinção não é fácil, e Spinoza avisa que não vale a pena ler o resto da obra se não se assimilou isto. Pois não há *Ética* se não se entende que Deus não é um rei. O que se entende por “potência dos reis” (comparação bíblica que se encontra na tradição cristã, até em Tomás de Aquino, que critica a metáfora mas não deixa de usá-la). É significativo que sua desmistificação coincida com o momento da emergência do absolutismo na Europa. Spinoza não pode ter a mesma idéia de um Rei, como os profetas em seu tempo, ou como os filósofos seus contemporâneos. Um vento de atualidade sopra sobre essa polêmica “metafísica” (ZOURABICHVILI, 2002, pp. 179-181).

A crítica de Spinoza ao livre-arbítrio se dirigia à teologia do século XVII, que sustentava sua concepção de natureza humana e de pecado no livre-arbítrio. Por essa razão, no *Tratado Político*, II, 6, Spinoza refutou a

queda de Adão, que não poderia ter pecado. Se Adão comeu o fruto, não estava em seu poder não comê-lo. A decisão de Adão não resultou de seu livre-arbítrio, mas de sua impotência. Ele não era senhor de si e tampouco possuía pleno controle de sua vontade. Na verdade, não estava em seu poder usar adequadamente a razão. Tratava-se de homem sujeito aos afetos e às causas externas. Não conquistara autonomia, não era *sui iuris*, mas sim um homem submetido a suas paixões. A recusa da queda de Adão era uma forma de disputar com os teólogos a própria concepção de natureza humana.

Pois a interpretação teológica das vertentes reformistas sobre o episódio adâmico pode ser resumida do seguinte modo: desde o pecado original, o homem está corrompido pelo vício e pelo apetite carnal desordenado, ou *concupiscentia*. Por isso, os homens dependem da graça divina para sua salvação, posto que Deus domina o tempo e determina aqueles que serão, ou não serão, salvos. A predestinação preenche o espaço da diferença de natureza que há entre a onipotência divina e o arbítrio humano. No entanto, esta liberdade que restou aos homens tem um caráter determinado, tanto pelo passado (a queda), como pelo presente (o apelo permanente do “mal”) e que, dada a pré-ordenação divina, torna-se “servo” arbítrio: por depender da “graça”, a salvação não virá sem o concurso da vontade divina, o que implica no fato de que ninguém pode ser salvo confiando apenas em sua liberdade de escolha entre o bem e o mal aparentes – pois um só demônio é mais poderoso que o livre-arbítrio de todos os homens reunidos, como disse Lutero. Daí se conclui que a “graça”, como concessão e dom divino, é absolutamente necessária, pois o poder de Deus não é uma “necessidade natural”, mas depende de Sua vontade.

A possibilidade de alcançar o renascimento e de viver para a glória de Deus, só se dará quando da concessão da fé, que faz com que o homem

se reconheça, afinal, como predestinado à salvação. A questão que surge a partir desse momento será a da identificação dos “sinais” dessa predestinação: como saber-se “eleito” senão pela recompensa à reta conduta e ao exercício prático dos valores comuns?

Já as interpretações metafísicas caracterizam a narrativa da queda original de modo distinto, influenciadas que são pela tradição cristã e pela Contrarreforma. Descartes, inspirado no *molinismo*, que elimina a predestinação do homem ao pecado, poderá considerar que o ato primevo de opção pelo mal não tenha impresso traços perceptíveis no homem (entre o homem decaído e o homem inocente, a diferença seria *sicut nudus a spoliato*). Assim, o homem se encontraria despojado de privilégios, mas guardaria seus dons naturais, não havendo, portanto, uma corrupção de natureza. No entanto, se tal decadência sucede a um estado “melhor”, que seria anterior, a possibilidade da idéia de “corrupção” permanece, mesmo se não conhecemos tal etapa moral primitiva.

Se não está excluída tal possibilidade, por outro lado restam os dons do entendimento, a capacidade de discernir e de “ver” (como dirá Descartes nas *Regulae*). Assim, mesmo a “queda” de Adão não afetaria nossa inteligência: somos aptos a conhecer as verdades da física, da matemática, da moral etc.

O problema residiria justamente nesse discernimento e nessa “visão”, pois é aí que os efeitos da “queda” se apresentam: quando estamos cegos pelo interesse, pelo amor-próprio ou por desejos imoderados, nossa “atenção” – *nervo da vontade* – adoece, e então nos desorientamos. Aberta a temática das reações entre corpo e alma e do papel do livre-arbítrio num regime de causalidade recíproca (patética), será permitido dizer que o corpo faz com que a alma sinta seu peso ao ocorrerem paixões moderadas.

Estas ainda permitiriam um controle da “atenção”, mantendo nossas ações nos limites razoáveis do bom uso de nosso apetite. Mas outras paixões, de caráter violento, podem fazer essa “atenção” sucumbir e então temos de admitir que a liberdade tem fronteiras e que a “perda” seria ultrapassá-las. Acontecimento semelhante ao que se deu no caso da corrupção original: perda dos privilégios concedidos pela graça divina, o episódio da “queda” lesou nossa natureza, tornando nossa vontade corruptível pelas paixões, impedindo ou desviando o exercício da atenção, que se distende ao invés de contrair-se – condenando-nos à ignorância e ao pecado, pois este deriva sempre da ignorância (DESCARTES, 1996, AT, v, p.159). Indisposição corporal que perturba o uso da razão e da vontade, mas sem suprimi-las, pois sempre podemos suspender nossos julgamentos: a corrupção original não aboliria a liberdade humana, apesar de impor-lhe limites. Sendo assim, os entraves do pecado original não se comunicariam aos homens de modo absoluto, enfraquecendo-os a ponto de torná-los incapazes de agirem por si mesmos.

Passemos agora à narrativa bíblica: pressupondo que todo ato de criação é “bom”, podemos considerar que o ponto mais alto da produção divina é atingido na criação do homem, feito à imagem de Deus como criatura singular, colocado no jardim do Éden para cultivá-lo e desfrutá-lo. Também os animais foram criados para fazer-lhe companhia e ajudá-lo, assim como a mulher, ajuda adequada concedida. Nesse paraíso, apenas uma restrição: sob pena de morte, não provar do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”. Tal interdição não representa o favorito de Deus como destituído, ou privado, de conhecimento – a sabedoria, dom divino, não é pecaminosa em si mesma. Pois Adão possuía inteligência: dotado do dom da fala, sabia como trabalhar a terra e até nomeou os animais. Ora, a ameaça, ou advertência, divina – pena de morte em caso de

ingestão do fruto – e o temor, ou obediência, de Adão, pressupõem desde então a capacidade de discernir o certo do errado no plano da conduta. *No entanto, Eva desejou o fruto...* Mas não apenas por seu sabor e sim pela possibilidade de tornar-se sábia. O que indica um reconhecimento do saber como um “bem” que deve ser buscado. Assim, desde o início haveria essa inclinação à conquista, no caso, do “bem”, daí o desejo. Só que um desejo que significava a posse do conhecimento do “bem” e do “mal”. Não mais conhecer apenas, mas compreender, na integralidade, uma diferença: ao pé da árvore do bem e do mal se deu a atração por algo ainda não conhecido, não experimentado, que superou o temor da morte como um outro mal a ser evitado. A árvore, assim considerada, não é fonte do conhecimento em geral, mas do conhecimento do “mal”, fonte do desejo do “mal”, sem o qual a compreensão do homem é incompleta.

E entra em cena a serpente, reveladora do mal, que desperta o desejo desse conhecimento. Enfim, o pecado se configura como decorrente da liberdade humana: o bem e o mal situam-se, desde o início, no âmbito da experiência do homem. Daí a narrativa não privar Adão desse desejo de conhecer e do próprio conhecimento, enfim, adquirido, da diferença bem/mal, de aproximar-se da árvore, de violar a interdição divina. Sobretudo a narrativa indica que, ao ser testado, Adão foi incapaz de dominar seu desejo, incorrendo na rebeldia – figura moral do uso da liberdade orientada em direção ao “mal” – que lhe seria inerente. A ideia da rebeldia do homem, pela qual o *Gênesis* explica as origens da condição humana, é fundamental na literatura bíblica e poderíamos ler os textos do Velho Testamento como uma crônica da rebelião humana, e desde os seus primórdios a religião de Israel é motivada por esse *desafio*, (KAUFMANN, 1989, pp. 293–342), que revela aquilo que Deus ocultava, sem contudo obstruir o acesso, o pecado original é o episódio da perda de uma dignidade primitiva, cataclisma exis-

tencial que se desdobra em inúmeras conseqüências desafortunadas. Após a ingestão do fruto, eis que os olhares perdem a inocência e a percepção recíproca da nudez sugere e resulta no pecado arquetípico, que se tornará um traço característico do impulso para o “mal”: a procriação, a geração, é fruto do pecado da ingestão do fruto e dos desejos que proliferam daí, efeitos do rompimento da Ordem. Opondo-se à criação, como concessão de uma graça, a função reprodutiva deriva do encontro com o mal e guarda essa qualidade, deixando de ser uma bênção, marcando o homem, desde então também sujeito à morte, perdedor de sua singularidade, visto que agora se fez progenitor do gênero humano.

Narrativa dramática de episódios de impaciência, fraqueza e rebeldia diante das provações, que é também o surgimento de uma dimensão histórico-moral da luta entre dois arbítrios: transcendência divina *versus* liberdade humana. Não havendo princípio do mal ao lado do poder benevolente e supremo de Deus, será justamente em razão da liberdade concedida ao homem que um desafio pode se dar, que o pecado pode ser “escolhido”.

Instala-se a partir daí o histórico de uma rebelião, que é crônica, onde a cada pecado – cada rompimento da Ordem – se sucede uma recompensa individual ou coletiva. A solidariedade entre os elementos morais e epistêmicos, que dão nexos à narrativa do episódio adâmico, são observáveis ao longo do pensamento ocidental. Quando o pensamento se voltar para as paixões humanas, tomando-as como objeto teórico, a questão do “mal” será tratada quase sempre a partir desse modelo da “queda”. Spinoza não perderá isso de vista...

Exemplo de adjetivo substantivado, o “mal”, como valor objetivo e negativo, desempenhará invariavelmente o papel de região obscura, de

encontro funesto – sejam quais forem as rupturas que ocorram no interior dessa tradição, o que não envolverá a recusa do princípio do “mal” como valor atraente aos apetites e emoções que escapam a seus verdadeiros fins. Desde que se saiba subordiná-la aos fins, não poderão ser reprovadas: o bom uso, o exercício regrado das paixões, que por natureza são “boas”, não levará à incursão nesse território de brumas. E o concurso divino, para sua boa condução, estará sempre disponível aos que romperem com a fruição viciosa e sem freio do querer.

Desde que a bondade da criação for postulada, ela será uma qualidade constante das obras divinas. Na relação entre criador e criatura será transferida aos homens, seja por comunicação ou participação. Se só o bem “é” e “faz ser”, a condição metafísico-moral dos efeitos finitos da onipotência divina, a liberdade humana, terá necessariamente de ser explicada por uma perda da bondade originária. E é aí que observamos uma transposição recorrente do episódio adâmico, como homologia estrutural do sentido daquela narrativa: o “mal” vem ao mundo pela ação perversa de uma ou mais criaturas – Adão, demônios, serpentes etc. *Nada* metafísico emergente que só possui realidade moral, certamente, mas que não só revela a liberdade como ocasião privilegiada da consciência da escolha entre bem e mal, como afirma a própria liberdade, com o indivíduo tomando a si mesmo como a origem do mal. A relação é recíproca: a liberdade de escolha qualifica o mal como *fazer* – e o mal é o efeito e a ação de um indivíduo. O vínculo entre liberdade e “bem” passa a ser, desde então, obrigatório, sugerindo “fins” aos quais tendem as ações guiadas por uma “boa vontade”. Harmonia pacífica, desde que haja um encontro feliz entre os dois reinos de arbítrio que conflitam, o humano e o divino. Acontecimento funesto quando se dá a “falta”, que é afinal a manifestação da liberdade, mas que terá “recompensas”: humilhação, remorso, vontades: e então Deus

será colérico e vingativo, *rector naturae* que distribui sentenças após julgar as ações de suas criaturas. E é sob essa névoa do *nada* que vagueiam as sombras tristes dos homens privados da luz...

III – A POTÊNCIA

Tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder não existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana (SPINOZA, 2009, TP II, §5, p. 12).

O exercício da potência diz respeito à experiência da liberdade e não supõe uma negação da necessidade que rege as demais coisas da natureza – ninguém exerce mais ou menos potência por uma decisão livre. Ser livre não é uma exceção contra a necessidade, mas um certo modo de exercer a potência no interior da ordem da natureza. Não somos livres apesar da necessidade, mas nela e com ela – *o homem não é um império em um império...*

A associação da noção de potência à de necessidade constitui uma estratégia de enfrentamento de uma questão política central ao século XVII, um século cercado de absolutismos por todos os lados. A refutação ao livre-arbítrio contida no conceito spinozano de potência é condição necessária para desmontar os pressupostos ontológicos justificadores da monarquia:

Deus, que existe, entende e opera necessariamente, ou seja, por necessidade da sua natureza. Não há com efeito dúvida de que Deus opera com a mesma liberdade com que existe. Por conse-

guinte, tal como existe por necessidade da sua própria natureza, assim também age por necessidade da sua própria natureza (SPINOZA, 2009, TP II, §7, p. 14).

A noção de livre-necessidade impede a formulação da imagem de um Deus monarca, apoiada na justificação fornecida pela noção de livre-arbítrio, pois este supõe a possibilidade de ações contrárias à ordem da natureza, ou seja, um Deus acima das leis, *legibus solutus*. Trata-se do fundamento teórico da própria noção de milagre, sem a qual nenhuma monarquia se sustentaria. Como essa operação se desenvolve? A imagem de um Deus capaz de realizar atos contrários à própria ordem que ele instituiu serve como uma luva para defesa de todo tipo de monarquia. O monarca é um homem especial, acima dos demais, dotado de virtudes muito particulares. Portanto, ele reúne condições de estar acima da ordem política, já que suas virtudes e sua dignidade o predispõem ao devido exercício de seu livre-arbítrio. *Um império dentro de um império*: a condição de qualquer monarca – explícita ou implicitamente – aponta para essa dualidade dentro da ordem política e institucional. A excepcionalidade de suas virtudes e o exercício do poder incondicionado estabelecem uma relação entre o monarca e seus governados análoga à relação entre Deus e suas obras. O monarca absoluto transcende a sociedade da mesma maneira que Deus transcende o mundo.

E como diz o *Prefácio* da Parte IV: todas as coisas são iguais, tudo o que existe se esforça, de uma maneira singular, a conservar sua própria existência e não existe qualquer critério capaz de definir que uma coisa é, por natureza, boa ou má. O bem e o mal se experimentam nas relações entre as coisas e somente os parâmetros dessas próprias relações podem determinar se algo é bom ou mau – o que abre a possibilidade não apenas de refutar a justificação da monarquia, mas também contém elementos

úteis para demonstrar a afirmação de que a democracia é o modo de organização da vida civil que não contradiz o direito natural (SPINOZA, 2004, TTP XVI).

O debate proposto por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político* também converge para outro objetivo, conexo à questão da refutação transcendência do monarca sobre seus súditos e à igualdade entre os homens: a identificação da dinâmica afetiva própria da política e do exercício dos direitos. Se o monarca é um homem como outro qualquer, se ele não é um império dentro de um império e tampouco *legibus solutus*, ele não está isento de paixões, de desejos nem de vícios. Seus humores variam tanto quanto os humores dos demais indivíduos e seus vícios dificilmente se deixam corrigir pelas circunstâncias. Mais uma vez o realismo radical spinozano se apresenta com todas suas cores. Esse esforço de humanização do monarca é efeito necessário da refutação do livre-arbítrio, da recusa da justificação ontológica da transcendência dos monarcas e da natureza afetiva da vida política.

A potência da multidão, a potência dos indivíduos e a potência dos governantes se exprimem muito mais por seus desejos cegos e por suas paixões do que por sua razão (SPINOZA, 2009, TP II, §5 p. 12). Seja governante ou governado, o desejo e as paixões estão por toda a parte. O desejo é a matriz de qualquer política. Essa é mais uma das consequências da refutação do livre-arbítrio e da afirmação da livre-necessidade. Pensar a política a partir do desejo supõe que se discuta a própria formação do desejo de estar em sociedade, dos afetos e da potência comuns e a relação entre o desejo e a instituição dos direitos.

Portanto, a afirmação de que os homens se orientam politicamente por seus desejos e por seus demais afetos suscita as seguintes perguntas:

como os afetos se instituem socialmente e se reproduzem no interior da sociedade? Qual a relação entre a instituição do desejo comum e a instituição do estado civil? Como se formam os direitos?

Os primeiros movimentos do processo de socialização afetiva se encontram na parte III da *Ética*. Antes de seguir os passos desse processo, é preciso lembrar que a relação entre todo afeto envolve o desejo. Se o desejo é o próprio esforço em perseverar percebido pela mente humana, e se os afetos alegres e tristes são variações positivas ou negativas da intensidade de nossa potência, de nosso esforço em perseverar, demonstra-se facilmente a relação entre o desejo e os demais afetos. A rigor, a causa dos diversos modos de expressão da alegria e da tristeza reside no fortalecimento ou no enfraquecimento de nosso desejo. (SPINOZA, 2015, E III, P 9, Esc., p. 253).

A partir da proposição 19 da Parte III da *Ética*, o texto se abre para a intelecção dos regimes de imitação dos afetos, um modo de funcionamento necessário da mente humana que cria as condições de socialização do desejo e dos demais afetos (alegria, tristeza, medo, esperança, comiseração etc.). “Quem imagina que aquilo que ama é destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará” (SPINOZA, 2015, E III, P 19, p. 269). Eis a descrição sintética e precisa do princípio do mimetismo afetivo, fonte de toda socialização afetiva.

Ao imaginarmos que uma coisa amada é conservada e tem seu esforço em perseverar – seu desejo – preservado, imediatamente reforçamos nosso desejo com a própria ideia da conservação do desejo alheio. Neste sentido, nossa mente é levada automaticamente a imitar o desejo da coisa amada, imitação essa que aumenta a intensidade do nosso desejo porque imediatamente também imaginamos a união de nosso desejo com o desejo da coisa amada. A intensidade de nosso desejo também aumenta na

exata medida da intensidade do desejo da coisa amada. Essa é uma consequência necessária do mimetismo. “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior na coisa amada” (SPINOZA, 2015, E III, P 21, p. 271). No entanto, o mimetismo afetivo ainda se encontra em um estágio primário e ainda é decisivamente acionado por mecanismos de ordem puramente pessoal. Essa percepção do fenômeno da imitação afetiva não conduz à compreensão adequada da instituição da ordem política, cuja natureza é transindividual.

O mimetismo ultrapassa o espaço do afeto pessoal e passa a envolver aquilo que é próprio da política, a difusão de um afeto comum de pertencimento a uma mesma ordem, ainda que os participantes dessa ordem não nutram afetos pessoais por todos os que dela participam: “por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (SPINOZA, 2015, E III, P 27 p. 279). A imitação afetiva definitivamente abandona a pessoalidade. Trata-se de uma imitação impessoal, fundada na mera semelhança entre duas coisas, ainda que essas duas coisas não nutram nenhum afeto prévio entre si. Há nesta passagem um elemento fundamental ao pensamento político de Spinoza: o processo de socialização e de instituição de um estado civil requer a formação da percepção de semelhança entre os indivíduos. Não há estado civil sem regras, sem hábitos e sem ritos que produzam na mente dos indivíduos essa percepção. A semelhança que sustenta o processo de contínua instituição do estado civil não nasce espontaneamente. Ela precisa ser permanentemente produzida e reforçada.

A análise de outra passagem da *Ética* auxilia a compreensão das consequências da imitação impessoal dos afetos. Segundo Spinoza, “nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (SPINOZA, 2015, E III, P 29 p. 283). É preciso sublinhar a observação de Spinoza sobre o termo “homens”: trata-se de todos os homens que não provocaram nenhum afeto naquele que se esforça para agradar esses homens.

Nas duas passagens transcritas, Spinoza trata das coisas semelhantes a nós que não nos causaram nenhum afeto e, na segunda passagem, apresenta-se o princípio da concórdia. Os homens procuram fazer tudo o que imaginam alegrar os demais. Há não apenas imitação dos afetos, mas um esforço de alegrar os que nos são semelhantes e de obter sua aprovação. Se alegrar nossos semelhantes equivale a nos alegrarmos, buscaremos, em princípio, a concórdia com eles. Trata-se de consequência de natureza política. No entanto, não há garantias de alcançarmos a concórdia, na medida em que buscamos alegrar nossos semelhantes motivados por nossa imaginação. Não conhecemos, em regra, aquilo que efetivamente os alegra, pois o conhecimento das causas das alegrias alheias se dá habitualmente pela imaginação, que é um modo de conhecimento mutilado, parcial e confuso. Ao mesmo tempo que nossa imaginação indica caminhos para a concórdia, ela é capaz de produzir violentas discórdias, pois, pela imaginação, não se alcança a percepção adequada das causas das alegrias alheias. Disso se deduz que, mesmo que a concórdia seja uma tendência afetiva decorrente do mimetismo, ela precisa ser continuamente instituída por mecanismos políticos. Não há qualquer utopia espontaneísta a respeito da concórdia. Ela é fruto de uma causa. Trata-se de compreendê-la.

Há, ainda, na Parte III outra questão relevante sobre o problema da semelhança. Nossa mente habitualmente estende para um grupo social diferente do nosso um afeto que experimentamos em relação a um de seus componentes. Ao considerar, pela imaginação, que todos os pertencentes a um grupo social ou nacional se assemelham, transferimos a todos os afetos que experimentamos em relação a um único deles (SPINOZA, 2015, E III, P 46, p. 309). Portanto, a semelhança pode auxiliar ou prejudicar a concórdia entre grupos distintos. Trata-se de mais um problema para a organização de um estado civil, já que a formação de um Estado habitualmente envolve distinções entre grupos sociais, classes, gêneros, etnias etc., distinções essas que se fundam no modo de funcionamento da imaginação.

Não é este o momento adequado a enfrentar o problema da discórdia – do qual trataremos adiante. Por ora basta compreender que nossa potência, nosso desejo e nossos afetos variam e se modificam em razão da potência, do desejo e dos afetos daqueles que nos são semelhantes. Estamos sempre em situação de experiência afetiva transindividual. Nenhum indivíduo é senhor absoluto de sua afetividade e de seus desejos. Nossa natureza nos impele à formação de uma potência comum e à vivência de afetos comuns. A absoluta solidão é uma impossibilidade afetiva, pois nossa vida afetiva se constitui, por natureza, em sociedade.

IV – O DESEJO E A FORMAÇÃO DO ESTADO: EXPELIR O ÓDIO E A SOLIDÃO

Analisadas a socialização dos afetos e sua reprodução *transindividual*, é possível enfrentar outro problema acima mencionado: a relação entre a instituição do desejo comum e o estado civil. Essa questão, a rigor, encontra seus primeiros elementos na socialização dos afetos, na formação de

uma imagem de semelhança e de ideias imaginativas sobre as causas das alegrias de nossos semelhantes. O modo de funcionamento mimético da mente e de socialização do desejo, descrito na Parte III da *Ética*, contém o princípio da instituição dos direitos comuns e do estado civil.

Tal princípio é, na verdade, um processo. Spinoza não fundamenta o estado civil e os direitos comuns em um princípio moral, mas busca compreender o processo afetivo que estabelece as instituições da vida civil. Esse processo envolve o lento movimento de formação e consolidação da semelhança entre os indivíduos e da conveniência de suas potências. Não se trata de movimento linear nem harmônico. Há caminhos e descaminhos, concórdias e discórdias, conveniência e dissidência quando se trata de instituir uma sociedade política.

Já vimos acima que o desejo de fazer o bem àqueles que consideramos semelhantes a nós é a causa tanto de concórdia quanto de discórdia, na medida em que esse desejo habitualmente se deixa levar por imagens, e não pela razão. Mas há outras situações mais complexas, em que a conveniência inicial entre dois indivíduos é destruída pelas circunstâncias em que a própria conveniência se instituiu. É o caso de duas pessoas que amam a mesma coisa quando apenas uma pode possuí-la (SPINOZA, 2015, E IV, P 34 Dem., Esc.; E IV, P 37 Esc. I, p. 423 e 433). Ambas convêm entre si porque amam a mesma coisa. Há algo em comum que aproxima e assemelha essas duas pessoas. No entanto, aquilo que aproxima também é causa de repulsa, de ódio, de inveja se o objeto de amor não for partilhável (SPINOZA, 2015, E IV, P 30, p. 419). Spinoza, ao indicar tal fonte de discórdia ambivalente, pois dela brota tanto o amor quanto ódio, expõe a natureza da divisão social que constitui as sociedades políticas.

Os homens vivem em sociedades nas quais o estado de natureza é um risco e uma impossibilidade simultaneamente. É um risco porque o conflito é inerente à existência social e política. É uma impossibilidade porque os homens só entram em conflito porque já se socializaram, porque já experimentaram algum grau de conveniência de seus desejos, ainda que essa conveniência seja muito tênue, dadas as circunstâncias adversas. É inevitável o conflito e é impossível pensá-lo dissociado da conveniência, por menor que ela seja, entre os sujeitos do conflito (SPINOZA, 2015, E IV, P 29 p. 417). Se o conflito é inevitável e se a conveniência, mesmo que mínima, é necessária, qual a contribuição do pensamento político de Spinoza para a formação da vida civil e dos direitos comuns?

De certa maneira, o raciocínio político spinozano envolve uma estratégia maquiaveliana. Não se trata de aniquilar o conflito, mas de compreender suas causas e, por consequência, as condições necessárias à conquista da autonomia diante das circunstâncias. Essa é a finalidade do discurso spinozano. No entanto, a obra política de Spinoza não é mera reprodução da obra de Maquiavel. Além de compreender as condições necessárias à instituição de uma relação adequada com as circunstâncias, com a fortuna, o que levou Spinoza a enfrentar nos últimos capítulos do *Tratado Político* o debate sobre as instituições políticas, em diversos momentos da sua obra desenvolve-se uma análise do próprio processo de instituição da potência comum, sem a qual é impossível estabelecer uma adequada relação com as circunstâncias. Em termos spinozanos, pensar as instituições requer a compreensão da potência que as anima. É preciso tratar, portanto, do processo de instituição da *virtù*, não apenas reconhecer as instituições nas quais ela se expressa e se atualiza. Como podemos ler no *Prefácio* da Parte IV da *Ética*: “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu

próprio comando, mas sob o do acaso (*fortunae*, em latim), a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior”. Nesse Prefácio, Spinoza concebe a servidão como submissão à fortuna e se põe, uma vez mais, de acordo com o agudíssimo florentino, Maquiavel: para vencer a servidão e instituir a autonomia, é necessário conter a má fortuna, erguendo diques e barragens que impeçam a realização de seus efeitos nocivos, e aproveitar a boa fortuna. Cidadão de uma das maiores potências ultramarinas do dezessete, Spinoza percebia nitidamente que a autonomia não existe se formos jogados de um lado para o outro pelas causas externas, qual ondas do mar (SPINOZA, 2015, E III, P 59 Esc., p. 335-6). Tampouco a autonomia significa o esforço de transformação da natureza dos ventos. A liberdade envolve a compreensão das direções dos ventos e de sua intensidade. A ação de navegar – a navegação dos mares e dos afetos e suas flutuações – implica a percepção adequada da necessidade.

O processo de instituição de uma potência apta a governar as circunstâncias, a promover a concórdia e a regular os conflitos adequadamente é simultâneo à formação da sociedade política, do *Imperium*. Trata-se de um processo conduzido por uma certa experiência afetiva contrária e mais forte à experiência da solidão. Por essa razão, Spinoza chega a afirmar que “o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (SPINOZA, 2015, E IV, P 73, p. 489). A vida civil requer, portanto, a instituição de uma potência comum que propicie melhores condições de exercício da potência individual, ou seja, que torne os homens mais livres do que seriam na solidão. O projeto spinozano impõe um combate à solidão, cuja causa é a discórdia entre os homens. E, sobretudo, leva em consideração a lógica afetiva de “não suportar ser governado e dominado por um igual”.

Combater a discórdia não é o mesmo que eliminar o conflito, afinal, uma vez que somos permanentemente submetidos à imaginação, o conflito entre os homens não cessa jamais. A discórdia constitui certo tipo de conflito, aquele guiado pela tristeza, pelo ódio, pela inveja, afetos capazes de esgarçar a sociabilidade, que não é facultativa, e de transformar os homens em inimigos. Segundo Spinoza, “quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para outro e estão uns contra os outros, pelo que são tanto mais de temer quanto mais podem e quanto mais hábeis e astutos são que os restantes animais.” (SPINOZA, 2009, TP II, §14). Na *Ética*, Spinoza afirma que “o ódio nunca pode ser bom” e que “tudo aquilo que apetecemos por estarmos afetado de ódio é desleal e, no âmbito da sociedade civil, injusto” (SPINOZA, 2015, E IV, P 45, p. 447). A associação entre injustiça e ódio se explica pela própria ideia de injustiça exposta no *Tratado Político*. A injustiça diz respeito a tudo aquilo que possa conduzir a sociedade civil à ruína. “A cidade peca quando faz ou deixa de fazer coisas que podem ser causa da própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca” (SPINOZA, 2009, TP IV §4, p. 38). Todo ato causado pelo ódio é injusto porque contraria o propósito da cidade, que é a promoção da concórdia e a neutralização de afetos capazes de arruinar a vida em comum. Além disso, o ódio tende a produzir o ódio em quem é odiado e esse ódio alimenta o primeiro ódio: “naquele que imagina que um outro, a quem odeia, está, por sua vez, afetado de ódio para consigo, surge, por isso mesmo, um novo ódio” (SPINOZA, 2015, E III, P 43, Dem., p. 305). Os ódios em sociedade possuem uma tendência de crescimento exponencial e, conseqüentemente, representam grande risco da destruição do estado civil.

A instituição de uma potência comum apta a conter e a eliminar o ódio, causa fundamental da discórdia, põe, portanto, um problema central

da política spinozana: como enfrentar e vencer politicamente o ódio? Se um afeto só pode ser vencido por outro contrário e mais forte, é preciso identificar os afetos capazes de refrear o ódio.

O afeto que, por natureza, elimina o ódio é o amor (SPINOZA, 2015, E III, P 43, p. 305). Ambos possuem definições muito semelhantes, mas suas distinções assinalam uma inconciliável antítese entre os dois afetos. O ódio é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior enquanto o amor é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior (SPINOZA, 2015, E III, Def. dos afetos 6 e 7, p. 343-345). Os dois afetos apontam para uma causa exterior. Eis sua semelhança. O que os distingue é a variação da potência, positiva no amor, negativa no ódio. O amor é, por excelência, o afeto contrário ao ódio. Um homem que odeia outro homem, ao imaginar que o objeto de ódio o ama, imediatamente experimenta uma alegria contrária ao ódio. Dada a intensidade do ódio ou do amor, prevalecerá um ou outro. Essa relação entre o amor e o ódio precisa, no entanto, traduzir-se politicamente.

Na filosofia de Spinoza, a formação do estado civil e da potência comum, fundamento do próprio estado civil, se explica pela composição de potências. Segundo Spinoza, “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos, podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos” (SPINOZA, 2009, TP II §13, p. 18). Nesse mesmo sentido Spinoza expõe o seguinte:

Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles com-

põem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos (SPINOZA, 2015, E IV, P 18 Esc. p. 405).

O auxílio mútuo, mencionado nas passagens acima, abre o caminho para a neutralização das discórdias e para a experiência comum do amor. Se o amor é uma alegria produzida por uma causa externa e se o auxílio mútuo é responsável pela ampliação exponencial das potências dos indivíduos que cooperam, o processo de instituição da sociedade, determinado pela cooperação, acarreta, nos indivíduos, uma sensação de amor que se refere à experiência comum de ampliação da potência. Em razão desse processo de instituição de uma potência comum, os indivíduos percebem que os demais homens são também causa de sua alegria, pois é o esforço de todos juntos que cria as condições de conservação das potências singulares. Eis o fundamento da conveniência político-afetiva entre os homens.

A formação da conveniência entre os indivíduos, que é resultado do auxílio mútuo, é capaz de provocar neles a experiência do amor ao que lhes é comum. No lugar do medo e da competição entre os homens pelos bens privados, Spinoza propõe o processo de instituição da alegria comum para explicar a causa primeira da política. Conceber a tristeza como causa instituinte da política é uma impossibilidade afetiva. A política para Spinoza é, portanto, uma invenção, uma atividade, e não há invenção que não expresse alegria. Trata-se de uma experiência de ampliação das potências que se organizam politicamente e que instituem uma potência comum.

Outro afeto neutralizado pela alegria vivenciada durante a instituição da potência da multidão é o medo da solidão. A vida civil deriva do horror à solidão e estabelece a convivência com os demais indivíduos. Portanto, a finalidade da instituição do poder político aponta para a expulsão do medo da solidão da vida individual. “Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil” (SPINOZA, 2009, TP VI §1, p. 47). Se “entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria e ao desejo” (SPINOZA, 2015, E III, P 59, p. 335), o desejo e alegria de viver em comum se unem e se reforçam para mobilizar os esforços necessários à fundação política, expressão por excelência da atividade da multidão e condição necessária à atividade individual.

Apesar de a fundação da sociedade dizer respeito à alegria de instituir uma potência comum e ao desejo de expelir da vida individual o medo da solidão, seria um tanto ingênuo apostar apenas na alegria e no desejo para garantir a conservação do estado civil. Ou seja, não basta tratar apenas do momento da fundação política, do processo constituinte da potência comum da multidão. Tão importante quanto constituir uma potência é sua conservação. Se o momento de fundação política diz respeito à alegria, a conservação do estado civil se vale não apenas da alegria, mas também da tristeza, pois a mesma potência que ameaça a ordem civil também é potência de resistência à opressão (BOVE, MOREAU, 2009, pp. 27-44). Segundo Spinoza:

A sociedade política deve possuir o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças. Tal

sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos (SPINOZA, 2015, E IV, P 37 Esc. 2, p. 435).

Os direitos da sociedade civil são direitos comuns fundados na potência comum da multidão, instituída mediante a cooperação entre os indivíduos e conservada por instituições voltadas a evitar o sequestro dessa potência por particulares. A sociedade civil se vale desses direitos para proteger os cidadãos, cujas potências, ao se comporem, formam a causa instituinte da própria potência do estado civil. No entanto, essa causa não decorre do exercício de um cálculo racional ou de uma manifestação de uma livre decisão. A formação do estado civil resulta de uma necessidade física, afetiva e política.

Se, para Spinoza, o direito se define pela potência e os homens possuem tanto direito quanto vale sua potência (SPINOZA, 2015, E IV, P 37 Esc. 1, p. 433), sempre que se encontram meios de ampliar a potência, os direitos experimentarão, simultaneamente, uma ampliação proporcional. Ao mesmo tempo, não há alternativa para os homens: ou bem estabelecem formas de ajuda mútua que ampliem suas potências singulares ou dificilmente sobrevivem:

Os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos (SPINOZA, 2009, TP II §15, p. 19).

A formação do estado civil é a condição para a realidade dos direitos dos cidadãos. Sem a potência comum da multidão, não há meios adequados para o exercício dos direitos e, conseqüentemente, a vida humana é impossível ou então muito miserável. Uma vida miserável é uma vida incerta, amedrontada, insegura. A tristeza domina intensamente quem vive uma vida miserável. Por essa razão, a fundação do estado civil envolve afetos que não decorrem da tristeza, mas da alegria. O estado civil e a ajuda mútua dos cidadãos têm, portanto, a finalidade de instituir e conservar os direitos e permitir que os cidadãos encontrem meios seguros e estáveis de buscar sua própria felicidade. Se a ampliação da potência é o mesmo que a alegria e se os direitos são proporcionais à potência, quanto mais alegria, mais direitos.

V – A RAZÃO, O MELHOR ESTADO E A CRÍTICA AO VOLUNTARISMO, AO MORALISMO E À INSTRUMENTALIZAÇÃO DA MULTIDÃO.

Spinoza afirma uma concepção democrática e processual da política. O princípio da política reside na democracia, “o mais natural dos governos”, e as decisões políticas não representam a manifestação de uma vontade incondicionada, mas se referem ao permanente processo de instituição da potência da multidão, cujo curso se sujeita a fluxos e a refluxos ou, mais precisamente, a flutuações. Essa perspectiva sobre a experiência política permite a redefinição dos horizontes do pensamento político e dela decorrem três conseqüências: a) a recusa da concepção voluntarista sobre a ação política; b) a rejeição dos princípios utópicos que não levam em consideração aquilo que realmente constitui a natureza humana; c) a denúncia dos efeitos perniciosos da astúcia dos políticos quando voltada para instrumentalizar os desejos da multidão em seu próprio interesse. A

intelecção do projeto político spinozano exige a análise dessas consequências, sobretudo para evitar possíveis interpretações de sua filosofia política que desvirtuem seus próprios princípios. Em resumo, é preciso compreender por que o melhor Estado não se institui por um ato de vontade política, por que não consiste em uma utopia e por que não significa o efeito da astúcia maquiavélica dos experimentados na arte de governar.

V.1 – *A RECUSA DO VOLUNTARISMO POLÍTICO*

A recusa do voluntarismo aparece com toda nitidez no TTP e no TP. Nos dois casos, Spinoza formula uma crítica que pode parecer contraditória. Trata-se da crítica à transformação das formas monárquicas de organização do poder e das estratégias de escamotear a verdadeira forma de organização política por meio da instituição de monarquias aparentes, as monarquias absolutas.

Essa crítica pode parecer contraditória à refutação da justificação ontológica da monarquia absoluta. No entanto, a leitura atenta das obras políticas de Spinoza fornece evidências de que a demonstração da falsidade de qualquer ontologia que justifique a monarquia não significa a radical recusa da forma monárquica de governo. Ao contrário de contemporâneos também pertencentes à linhagem do iluminismo radical, como Van den Enden, professor de latim de Spinoza, para quem toda monarquia era pernicioso, Spinoza adota uma postura mais realista sobre a questão da monarquia. Já no TTP expõe que a monarquia não é um mal em si mesmo e que há situações piores do que a monarquia, como a instituição de monarquias disfarçadas de repúblicas, caso específico e explicitamente mencionado do governo Cromwell (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). A crítica

das transformações voluntaristas das monarquias se baseia no hábito do povo, que não é passível de mutação a golpes de vontade. Se um povo habituou-se a obedecer a um monarca, mais pernicioso do que a monarquia é não considerar esse hábito e mais útil é regular o poder do monarca, de modo que toda decisão sua seja sufragada pela multidão e se mostre capaz de atender à salvação da multidão (SPINOZA, 2009, TP VI §§8 e 10, TP VII §II, pp. 51 e 70).

Essa tese precisa enfrentar um elemento importante da filosofia política spinozana para alcançar adequada inteligibilidade: sua crítica mordaz às monarquias e aos monarcas. Os monarcas representam um perigo para a multidão por dois motivos. Em primeiro lugar, costumam ser muito orgulhosos e fazer a guerra por sua própria glória, enquanto o povo, diante de circunstâncias adversas, sabe ceder em sua soberba e assumir ânimo humilde (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). Em segundo lugar, as monarquias também são perigosas porque lançam as bases de uma contínua sedição popular e de sua consequência necessária, a repressão monárquica dirigida contra o povo (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). Se essas afirmações não são contraditórias com a proposta de regulação institucional do poder monárquico contida no TP, no lugar de sua definitiva abolição, como superar a aparente contradição do discurso político spinozano?

Começemos pela segunda crítica: a monarquia é causa de sedição popular e de repressão violenta do povo pelo monarca. Se isso é verdade, por que não advogar a extinção de qualquer monarquia? Spinoza entende que esse risco existe quando um povo que não está habituado a ela se submete ao governo monárquico. Ou seja, essa crítica à monarquia é dirigida a uma circunstância específica, e não a qualquer monarquia. Os povos habituados às repúblicas não aceitam curvar-se à autoridade do monarca,

razão que explica a fonte da sedição popular e da conseqüente violência monárquica contra o povo rebelde.

Os capítulos VI e VII do TP, por sua vez, tratam de povos habituados a viver em monarquias. Tanto isso é verdade que no TP e no TTP há um alerta: deve-se evitar mudar abruptamente a forma institucional assumida por um Estado (SPINOZA, 2009, TP VI §2 e 2004, TTP XVIII). Para Spinoza,

Não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior” (SPINOZA, 2004, TTP XVIII, p. 368).

Tal foi a experiência inglesa com Cromwell. Aboliu-se a monarquia, destituiu-se o monarca para, então, conduzir um novo monarca ao poder, ainda que o nome do cargo não fosse o mesmo. Dessa experiência histórica se extrai um aprendizado, presente no TP: melhor do que combater a monarquia é destruir as causas da tirania.

No entanto, o hábito de obedecer a um monarca cria as condições de manifestação da soberba e do desejo imoderado de glória do monarca. Eis o perigo que corre a multidão: a fim de confirmar e perpetuar sua glória, os monarcas costumam preferir a guerra à paz. O que fazer para minimizar esse risco? A solução proposta é a paradoxal, mas necessária, democratização do poder de decidir do monarca estabelecida pelas instituições políticas. O aparato institucional proposto por Spinoza nos capítulos VI e VII do TP tem a finalidade de atar Ulisses ao mastro (SPINOZA, 2009, TP VII §I, p. 63). Um monarca acorrentado por instituições populares não ouvirá o canto da sereia dos aristocratas e buscará permanentemente atender e

conservar o fundamento de seu próprio poder: a potência da multidão. Em suma, a um povo habituado à monarquia, recomenda-se não a eliminação do monarca, mas uma profunda reforma institucional que imponha ao monarca a necessidade de a multidão sufragar suas decisões.

Não existe, portanto, nenhuma contradição entre a crítica da monarquia e dos monarcas formulada no TTP e a aceitação de que é melhor regular do que abolir monarquias já instituídas, conselho extraído do texto do TP. Nos dois casos o argumento de Spinoza aponta para o mesmo objetivo: é preciso evitar transformações abruptas e voluntaristas das instituições.

V.2 – A REJEIÇÃO DA UTOPIA MORALISTA

A segunda consequência da perspectiva política spinozana envolve a refutação da concepção política dos filósofos moralistas de seu tempo. Spinoza afirma que os filósofos defensores das utopias são, em matéria política, péssimos conselheiros. Eles propõem princípios que não podem ser postos em prática, a não ser “na utopia ou naquele século de ouro dos poetas” (SPINOZA, 2009, TP I §I, p. 5) do que compreendem aquilo que convém à realidade.

A crítica à utopia política concebida pelos filósofos moralistas de seu tempo coincide com a crítica à concepção que esses mesmos filósofos possuíam sobre os afetos (SPINOZA, 2015, E III, Pref.). Em ambos os casos o idealismo e o julgamento moral se encontram na origem do raciocínio. Ao tratar dos afetos, os filósofos escolásticos tinham por princípio uma ideia de homem inexistente e, sobretudo, impossível. Concebiam o homem como um império dentro de um império e, portanto, capaz de

domínio absoluto sobre os afetos. Tal *sátira* (SPINOZA, 2009, TP I §1) se reflete na percepção política, já que dessa imagem de homem se deduz uma política sem a materialidade constitutiva da natureza humana, os afetos. Ao contrário das utopias de seu tempo, Spinoza propõe que “as causas e os fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens” (SPINOZA, 2009, TP I §7). Por esse motivo, sua filosofia política se nutre de profundo realismo e considera os afetos elementos essenciais à instituição da vida civil (SPINOZA, 2009, TP I §4). A função do pensamento político não é determinar regras de conduta universais e virtuosas para os governantes, regras invariavelmente dissonantes em relação à constituição da natureza humana. O pensamento político não é uma moral privada voltada para o ajuizamento da conduta dos governantes segundo critérios estranhos à natureza humana. Sua finalidade é compreender os processos de instituição da potência multitudinária e do poder político e identificar as instituições aptas a promover a autonomia coletiva e individual.

V.3 – A DENÚNCIA DA INSTRUMENTALIZAÇÃO DOS DESEJOS DA MULTIDÃO

A refutação das utopias dos filósofos não significa adesão às práticas políticas de qualquer natureza. Também há na filosofia de Spinoza uma aguda crítica aos políticos que instrumentalizam os desejos da multidão. Embora seus pensamentos estejam de acordo com a experiência política e, por esse motivo, escrevam melhores obras sobre a política do que os filósofos (SPINOZA, 2009, TP I §2), os políticos são astutos, hábeis e capazes de enganar a multidão. Chefes militares que se aproveitam de vitórias para se transformarem em monarcas (SPINOZA, 2009, TP VII §17); monarcas que enganam povos e subtraem sua liberdade (SPINOZA, 2009, TP VII §30) ou de-

claram guerra para perpetuar sua própria glória (SPINOZA, 2004, TTP XVIII); oligarcas que governam silenciosamente e se escondem atrás de monarcas absolutos no intuito de não sofrerem os efeitos da ira da multidão (SPINOZA, 2009, TP VI §5): esses exemplos indicam que os políticos são tão astutos quanto perigosos. A astúcia e a habilidade dos políticos recomendam que uma multidão jamais deposite nas mãos de um só a sua salvação. “Um estado cuja salvação dependa da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente não terá a mínima estabilidade” (SPINOZA, 2009, TP I §6).

V.4 – A RACIONALIDADE COMUM E DEMOCRÁTICA DO MELHOR ESTADO

O pensamento político de Spinoza envolve um projeto: compreender as condições de organização da potência da multidão adequadas à garantia de sua liberdade e da segurança do Estado contra grupos facciosos que desejem se apropriar do poder instituído, criar um império dentro de um império e instrumentalizar a potência da multidão em seu exclusivo interesse. Embora não haja em sua filosofia política qualquer tentativa de identificar fundamentos morais universais que justifiquem o poder do Estado, não se pode dizer que Spinoza é um relativista. Sua filosofia busca o melhor Estado:

Como, porém, a melhor regra de vida para se manter tanto quanto possível a si mesmo é aquela que é instituída pelo que a razão prescreve, segue-se que o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem estando maximamente sob jurisdição de si próprios. Com efeito, não afirmamos ser feito da melhor maneira tudo aquilo que dizemos ser feito segundo o direito: uma coisa é cultivar um campo segundo o direito, outra é cultivá-lo da melhor maneira; uma coisa é defender-se, manter-se, emitir juízos etc., segundo o direito, outra é defender-se, manter-se e

emitir juízos da melhor maneira. Consequentemente, uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república (SPINOZA, 2009, TP V §I, p. 43).

O projeto do melhor Estado busca assegurar a autonomia do Estado e dos cidadãos, causa eficiente da própria segurança da cidade e garantia de defesa contra o sequestro do poder político por minorias facciosas. O melhor Estado conserva seu princípio instituinte, a democracia – pois a *origem* dos Estados é democrática. A aristocracia e a monarquia corrompem esse princípio. Por essa razão, serão tão mais bem organizadas quanto mais se aproximarem de seu princípio, a democracia (SPINOZA, 2009, TP VIII §§5 e 12). A racionalidade política spinozana, portanto, é uma racionalidade democrática, uma racionalidade constituída em comum. Nenhuma faculdade de sábios capazes de identificar a melhor forma de governo explica a formação da racionalidade política, mas sim o resultado de um processo do qual participa o maior número possível de cidadãos. Segundo Spinoza, “os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas, consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes” (SPINOZA, 2009, TP IX §14, p. 126). Não basta considerar que “os direitos do melhor Estado devem ser prescritos pela razão” (SPINOZA, 2009, TP II §21, p. 22). Dizer apenas isso seria acompanhar a tradição racionalista de seu tempo. No entanto, a filosofia política de Spinoza se funda em um racionalismo qualquer, mas em um racionalismo muito singular, na medida em que a razão política não se constitui em uma faculdade individual. Trata-se de uma potência instituída em comum, uma potência *transindividual* e multitudinária (BALIBAR, 1996). Os cidadãos, ao constituírem uma razão comum, se comportam como se possuíssem uma só mente.

A política deixa de ser um assunto para poucos e se torna uma prática que envolve sábios e ignorantes (SPINOZA, 2009, TP II §5) e que desaconselha decisões de gabinetes. Um Estado é tão mais livre e tão mais seguros são seus governantes e seus governados se as instituições tornarem possível a experiência democrática. O melhor Estado, embora conveniente à razão, não é uma utopia, na medida em que a experiência democrática é uma prática e necessita de constante atualização. A democracia, portanto, não se constitui em uma forma de governo, em um modelo de bom governo, mas em um processo de instituição de uma potência e de uma racionalidade comuns. No entanto, falar em racionalidade comum de natureza política não é o mesmo que apostar na racionalização de todos os indivíduos. Se a política é um assunto de todos, sejam sábios ou ignorantes, “aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (SPINOZA, 2009, TP I §5, p. 8-9). A utopia de transformação de todos os homens em seres racionais não deve sequer ser levada em consideração, dada sua impossibilidade. Além disso, essa utopia é arriscada, pois cria as condições de legitimação de governos oligárquicos enquanto inconcluso o projeto de racionalização geral dos cidadãos. Durante o tempo em que não se revelarem, definitiva e universalmente, as veredas da razão para a maioria da multidão, não resta alternativa que não o governo de poucos, considerados sábios e racionais, a quem se delegará a tarefa de realizar tamanha – e impossível – obra.

O grande enigma da política contido na obra de Spinoza é a organização de instituições capazes de promover a concórdia e de evitar a

mudança de forma da cidade, ou seja, a transformação abrupta da face da cidade (SPINOZA, 2009, TP VI §2). Nisso consiste o objetivo do realismo de Spinoza. Só assim a multidão não depende da lealdade de um ou de poucos para garantir sua salvação. Eis a grande lição da experiência aplicada aos assuntos políticos. A experiência, aliás, será uma necessária referência para o pensamento político de Spinoza, na medida em que se trata de um pensamento enraizado na realidade e na prática. Dela se extraem ensinamentos necessários para a compreensão pela razão das particularidades da política. Assim como fez com os afetos (SPINOZA, 2009, TP I §4), Spinoza não busca julgar a política, mas compreender, pela razão e a partir das propriedades comuns dos homens (os afetos), os mecanismos de funcionamento da vida civil, as causas dos sucessos e dos insucessos dos povos ao longo da história e as instituições aptas a conservar a forma do Estado, a segurança e a liberdade. Apesar de profundamente realista, Spinoza constrói um projeto, aquele do melhor Estado, que se põe de acordo com o que ensina a razão. Ser simultaneamente realista, racionalista e construtivista: nisso reside a natureza da inovação spinozana.

RESISTANCE, POWER, SOCIALIZATION OF AFFECTS AND THE FORMATION OF THE BEST STATE

ABSTRACT: This work aims to demonstrate the relation between the Spinozist concept of resistance, the role that the socialization of the affects plays in the construction of the State and the reasons by which Spinoza states the democratic foundation of the power of State. This paper also aims to expose the elements in Spinoza's political philosophy that enables him to refute the transcendence of political power, the generalized spread of hate, the voluntarism and the political moralism.

KEY WORDS: Spinoza, resistance, affects, rights, power, democracy, State.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, É (1996), "Individualité et transindividualité chez Spinoza". *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris.
- BOVE, L (1996), *La stratégie du conatus*. Paris:Vrin.
- BOVE, L. e MOREAU, P.-F, (2009), "Le Traité Politique, une radicalisation conceptuelle?". In: JAQUET, SÉVÉRAC, SUHAMY (ed.), *La Multitude Libre*. Paris: Amsterdam.
- CANGUILHEM, G (2004), *Vie et mort de Jean Cavailles*. Paris: Éditions Allia.
- CAVAILLÉS, J (2004), Carta a Raymond Aron, Londres, 1943, *apud* CANGUILHEM, Georges. *Vie et mort de Jean Cavailles*. Paris: Éditions Allia.
- COMTE-SPONVILLE, A (1989), "Spinoza contre les herméneutes". In: *Une éducation philosophique*. Paris: PUF.
- DELBOS, V (1990). *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme*, Paris:Vrin.

- DESCARTES, R (1996), *Oeuvres* éd. Adam & Tannery, volume V, Correspondance, Mai 1647–Février 1650. Paris:Vrin.
- DOUZOU, L (1998), “Jean Cavallès, un itinéraire résistant hors du commun”. *Philosophie Scientiae*, 3, 1. Disponível em <<http://goo.gl/tdkObD>> [consultado em 31 de agosto de 2016]
- FERRO, M (1997), *História da Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Ática.
- HUISMAN, B (1990), “Cavallès et Spinoza”. In: BLOCH, Olivier. *Spinoza au XVIII^e siècle*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- KAUFMAN, Y (1989), *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva/Edusp.
- OTT, H (1990), *Martin Heidegger – Eléments pour une biographie*. Paris.
- ROQUE, T (2002), “Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?”. In: *Lugar Comum*, 17. Disponível em <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120949Lugar%20Comum%2017_compelto.pdf>.
- SINACEUR, H (1994), *Jean Cavallès, Philosophie mathématique*. Paris: PUF.
- SPINOZA, B (2015), *Ética*, São Paulo: Edusp.
- _____ (2009), *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____ (2004), *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: INCM.
- WORMS, F (2009), *La philosophie en France au XX^e siècle*. Paris: Gallimard.
- ZOURABICHVILI, F (2002), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. Paris: PUF.

Recebido : 20/09/2016

Aceito : 23/10/2016

PARA LER O ESPINOSA-DE-DELEUZE: UMA INTERPRETAÇÃO HISTORIOGRÁFICO-FILOSÓFICA (OU A HISTÓRIA DA FILOSOFIA NOS VOOS DA VASSOURA DA BRUXA)

Guilherme Almeida Ribeiro

Professor, Instituto Superior de Educação do Estado do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

guilhermealm@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é delimitar e restituir, de modo sistemático, os eixos argumentativos decisivos que permitem conceder um grau de coerência interna à célebre interpretação *expressiva* de Gilles Deleuze (1925-1995) acerca da filosofia de Espinosa. Trata-se, inicialmente, de examinar o quanto a leitura deleuziana de Espinosa retrata um momento peculiar e único das relações que Deleuze, ao longo de pelo menos três décadas, estabeleceu com a história da filosofia. Em seguida, pretendemos demonstrar a partir de quais ordenamentos conceituais – construídos de maneira não-hierárquica, segundo Deleuze – a tese de uma necessidade prática intrínseca ao processo de constituição ontológica na Ética de Espinosa é sustentada dentro do viés de uma filosofia da diferença.

PALAVRAS-CHAVE: Gilles Deleuze (1925-1995), Espinosa, História da Filosofia, Filosofia Francesa, Filosofia da Diferença, Expressão

Será na sua tese complementar de doutorado, concluída em 1968 e intitulada *Spinoza et le problème de l'expression*¹, que Gilles Deleuze (1925-1995) se dedicará de uma forma mais sistemática à filosofia de Espinosa. Além disso, façamos notar que logo em seguida – em 1970 – Deleuze editará uma coletânea de textos escolhidos do filósofo holandês² que fará parte de uma trama relativamente peculiar. Dando provas da alegada “lenta modéstia”³ que cadenciaria a relação deleuziana com a história da filosofia, esta pequena obra de introdução ao pensamento de Espinosa será reformulada e republicada, após onze anos de sua primeira edição, com o título modificado para *Spinoza: Philosophie Pratique*⁴, onde serão suprimidos os extratos das obras de Espinosa e, em seu lugar, acrescentados três capítulos redigidos por Deleuze, incluindo um capítulo importante para a compreensão do retrato deleuziano do filósofo, nomeado “Espinosa e nós”, já anteriormente publicado em um volume da *Revue de Synthèse* de 1978. Pode-se dizer que, permeando a história “editorial” deste pequeno livro, há no referido trajeto cronológico o testemunho de uma discreta metamorfose de algumas das ambições interpretativas do filósofo francês, cujos pontos notáveis sintetizarão as variações de ênfase e as muitas inflexões que se encontram distribuídas, na verdade, em diversos retratos deleuzianos de

1 DELEUZE (1968). Nossas citações serão remetidas à edição espanhola: DELEUZE (2002a) *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Madrid: Editora Nacional. (Nossa tradução)

2 DELEUZE (1970) (Edição em português: DELEUZE (s/d) *Espinosa e os signos*. Tradução de Abílio Ferreira. Porto: Editora Rés).

3 “Antes de entrar na Filosofia, é preciso tanta, mas tanta precaução! Antes de conquistar a “cor” filosófica, que é o conceito. Antes de saber e de conseguir criar conceitos é preciso tanto trabalho! Eu acho que a história da Filosofia é esta lenta modéstia” DELEUZE & PARNET (2004).

4 DELEUZE (1981) Em português: DELEUZE (2002b) *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins, São Paulo: Editora Escuta.

Espinosa, caso tenhamos em conta as mais de três décadas da extensa produção bibliográfica de Deleuze. Nesse sentido, por exemplo, de *Diferença e Repetição* (1968) até *O que é a filosofia?* (1991), Espinosa é invariavelmente apresentado por Deleuze como um pensador dos mais decisivos para uma filosofia pautada pelos princípios da imanência e da univocidade; o que não impedirá, nem mesmo irá contradizer, o que se dará no interior de outra de suas obras escritas a “quatro mãos”, com Felix Guattari, *Mil Platôs* (1980), onde será realçada a potência política da Ética como etologia, mediante uma leitura pormenorizada da doutrina espinosana das noções comuns.

Entendemos como fundamental, no que se refere à constituição da interpretação deleuziana de Espinosa, ressaltar um aspecto também observado pelo excelente estudo de Michael Hardt sobre a trajetória filosófica de Deleuze, quando o autor argumenta que há aí “uma certa modéstia e precaução que não identificamos em nenhum outro lugar” (HARDT, 1996, p.101) da obra do filósofo francês. Com efeito, nos *Diálogos com Claire Parnet*, assim como na famosa “Carta a um crítico severo”, Deleuze insistirá sempre em reafirmar um caráter formativo, mas também liberador e de permanente inacabamento, em sua aproximação incessante ao sistema espinosista:

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele que mais me provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, de uma vassoura de bruxa que nos faz cavalgar. Espinosa. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros (DELEUZE & PARNET, 2004, p. 26).

De um lado, portanto, há o intuito manifesto de Deleuze em ler um filósofo segundo as normas da história da filosofia. Por outro lado, e não menos importante, há a afirmação latente de uma “corrente de ar” e

de “uma vassoura de bruxa” – em outras palavras, como o próprio Deleuze irá notar em outra ocasião: “como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal?” (DELEUZE, 1988, p.10). Nesse sentido, ao escrever sobre Espinosa como que tensionado pelos dois vetores acima referidos, parece-nos que Deleuze dá provas da existência de uma extremidade do saber que só se concretiza na medida em que nos valem da escrita como o limite tênue e volátil onde a ignorância e o aprender se intercambiam e se transformam um no outro.

Se o trabalho de Deleuze sobre Espinosa é aquele em que, segundo o filósofo francês, mais se deu conforme “as normas da história da filosofia”, cabe evidentemente nos perguntarmos a quais normas exatamente ele se refere. Quanto a isto, a nosso ver, *Spinoza et le problème de l’expression* – lembrando novamente se tratar de uma tese complementar de doutorado – é, de fato, um estudo cujo estilo é especialmente marcado pelas exigências universitárias, a exemplo da destacada presença de notas defensivas que antecipam críticas, das inúmeras advertências e das notas de rodapé que cotejam estudos anteriores acerca dos temas examinados em cada capítulo. Por exemplo, reconhecendo que “ao propor a imagem de um Espinosa escotista e não cartesiano, nos arriscamos a cair em certos exageros” (DELEUZE, 2002a, p.52), Deleuze faz observar que ele não despreza os cânones acadêmicos quando propõe algumas hipóteses mais audaciosas à interpretação do espinosismo. Contudo, é necessário enfatizar que o tom de cautela adotado por Deleuze não parece dizer respeito a uma possível hesitação quanto aos argumentos decisivos de sua leitura de Espinosa, mas ao cumprimento de uma exigência específica do discurso universitário, no sentido de controlar o uso do discurso indireto livre, isto é, em se demarcar de modo mais nítido o lugar de “quem fala?” no desenvolvimento do texto. Naquilo que o aproxima dos tribunais da razão, o aparato universitário

é, evidentemente, avesso à impessoalidade. Tem-se, portanto, neste caso, um estilo de historiografia filosófica menos heterodoxo do que o praticado por Deleuze, à guisa de exemplo, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), onde os lugares de comentador e comentado se sobrepõem e se insinuam um sobre o outro de forma mais notável. Cumpre acenar, a propósito, que uma primeira confissão de admiração de Deleuze por Espinosa, mesmo que de forma sucinta, encontrava-se já aí, em *Nietzsche e a Filosofia*, por ocasião de se evocar a concepção espinosana do corpo:

Espinosa abriu um caminho novo para as ciências e a filosofia. Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam (DELEUZE, 1976, p.32).

É certamente nutrindo-se das avaliações em retrospectiva, cujas variadas ênfases, por sua vez, possibilitam incontáveis perspectivas quanto ao trajeto que se percorreu, que Deleuze chegará a declarar, em uma entrevista concedida a François Ewald em 1988, a “grande identidade Espinosa-Nietzsche” como um vetor de empuxo determinante em seus estudos de história da filosofia:

Com efeito, eu comecei com livros de história da filosofia, mas todos os autores de que me ocupei tinham do meu ponto de vista alguma coisa em comum. E tudo isso tendia para a grande identidade Espinosa-Nietzsche (ESCOBAR, 1991, p.9).

Entendemos que a fórmula da “grande identidade Espinosa-Nietzsche” a qual Deleuze se refere não diz respeito a um gosto subjetivo por aproximações meramente biográficas, nem envolve um esforço artificial por assimilar forçadamente filósofos distintos – como se mais fundamental

que toda diferença fosse uma suposta identidade essencial oculta. Menos ainda julgamos se tratar da identidade entre filosofias, ainda que, objetivamente, possamos encontrar afinidades notáveis entre elas. A rigor, trata-se de uma identidade *produzida entre* dois filósofos e afirmada por meio de uma terceira perspectiva, que concerne ao próprio Deleuze. *Um, dois* ou *três* são modos de dizer que não devem obscurecer a compreensão de que cada *um* já são vários. É nesse sentido que se pode apreender, por exemplo, a escrita de Deleuze, notadamente em sua tese complementar de doutorado sobre Espinosa, a partir de um duplo movimento cujos entrelaces se efetuam de maneira quase indiscernível: ela pode ser lida como uma monografia que prefigura a futura tematização deleuziana da imanência, porque torna a *expressão* um conceito central que permite pensar a univocidade do ser de uma forma que una, sem hierarquização, as determinações fundamentais de uma ontologia, de uma teoria do conhecimento e de uma teoria da ação política; mas, sob outro ângulo, ela se mostra como uma audaz, embora sutil, subversão dos critérios canônicos de interpretação dos textos de Espinosa, ao propor retificar equívocos sobre filósofo holandês, ainda que sob o risco de introduzir termos reconhecidamente ausentes, ao menos no sentido literal, na obra espinosana. É assim, por exemplo, sustentando que “Espinosa restaurou a distinção formal, assegurando-lhe, inclusive, um alcance que não havia em Scot” (DELEUZE, 2002a, p.51), que Deleuze antecipará a objeção segundo a qual o autor da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político* não emprega este termo, explicando porque entende que o termo “distinção real” simplesmente foi preferido:

Perguntar-se-á aqui por que Espinosa não emprega jamais esse termo, falando somente em distinção real. É que a distinção formal é certamente uma distinção real. Além disso, Espinosa tinha todas as vantagens ao utilizar um termo que Descartes, pelo emprego que dele havia feito, havia de alguma maneira neutralizado teologicamente; o termo “distinção real” permitia, pois, as maio-

res audácias, sem ressuscitar antigas polêmicas que sem dúvida Espinosa julgava inúteis e, inclusive, prejudiciais (Verdadeiramente não há lugar para se perguntar se Espinosa leu Duns Escoto. É pouco verossímil que haja lido. Porém conhecemos, ainda que não seja senão pelo inventário do que foi sua biblioteca, o gosto de Espinosa pelos tratados de metafísica e de lógica, do tipo *quaestione disputatae*; pois bem, esses tratados contêm sempre exposições da univocidade e da distinção formal escotistas. Tais exposições formam parte dos lugares comuns da lógica e da ontologia dos séculos XVI e XVII). (DELEUZE, 2002a, p.52)

Concluimos que – seja por um ângulo que priorize este primeiro estudo de Deleuze sobre Espinosa sob a forma de uma prefiguração de sua produção posterior com Guattari, seja enfatizando suas incidências no campo historiográfico-filosófico –, o essencial, por ora, é reter que se trata aí da proposta de uma restituição ou mesmo uma reformulação do tema da univocidade do ser sob a forma da imanência. Nesta perspectiva, com Espinosa, deixa de ser incongruente, para Deleuze, falar da univocidade do ser, porque o ser pode se dizer em um só e mesmo sentido da substância, que é em si e causa de si, e dos modos, que são nela e causados por ela, posto que o efeito nada mais é do que a causa modificada:

Com Espinosa, a univocidade se converte em objeto de afirmação pura. A mesma coisa, *formaliter*, constitui a essência da substância e contém as essências do modo. É, pois, a ideia de causa imanente aquela que, em Espinosa, toma o lugar da univocidade, liberando esta da indiferença e da neutralidade que mantinham em uma teoria da criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: Deus se supõe causa de todas as coisas *no mesmo sentido* em que se supõe causa de si (DELEUZE, 2002a, p.53, grifos itálicos no original)

Ao fazer do pensamento da imanência a pulsação fundamental do desenvolvimento espinosista, Deleuze argumenta que tal pensamento não

é redutível a uma combinação doutrinal rígida e imóvel: “geralmente, começa-se pelo primeiro princípio de um filósofo. Mas o que conta é tanto o terceiro, o quarto ou quinto princípio” (DELEUZE, 2002b, p.127). Isto é, trata-se de se produzir dinamicamente, em vez de se reproduzir estaticamente, o movimento pelo qual uma filosofia se tornou o que ela é – segundo Deleuze é “tentar perceber e compreender Espinosa pelo meio” (DELEUZE, 2002b, p.127), um meio vital que, em última análise, é irredutível a uma arquitetura sistêmica. Conforme comenta Pierre Macherey a este respeito:

O “meio” de um filósofo, se refletirmos aí, pode ser duas coisas. Primeiro, (...) o elemento em comunicação com o qual seu pensamento se produz, qualquer coisa que se parece com o que Foucault tinha chamado de episteme, ou seja, um campo de problemas, ou uma nova maneira de colocar as questões filosóficas, tenho o fato de colocar estas questões um valor em si mesmo, independentemente das soluções que lhes podem ser atribuídas (...) O “meio” de um filósofo é também aquilo que no seu pensamento não constitui nem o seu objetivo final nem seu primeiro princípio, mas que liga ambos, separando-os: pegar Espinosa pelo meio é renunciar a acompanhar o seu caminho passo a passo, do momento em que começa seu discurso até aquele em que ele termina, já que nenhum discurso filosófico nem começa nem acaba verdadeiramente, mas é, precedendo-o, apreendê-lo diretamente no ponto central de onde surgem os seus problemas (ESCOBAR, 1991, p. 62).

Nesse sentido, Deleuze insistirá, quanto a Espinosa, que o “ponto central de onde surgem os seus problemas” implica necessariamente uma dimensão prática, *pari passu* com a dimensão teórica. Conforme veremos adiante, este é um aspecto importante de sua leitura de Espinosa que não pode ser subestimado, sob pena de se perder o essencial na compreensão da restituição deleuziana. Cumpre não perder de vista que Deleuze defenderá sempre um curioso privilégio de Espinosa:

Há um curioso privilégio de Espinosa, algo que só ele parece ter alcançado. É um filósofo que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e contudo ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, um “raio”. É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema e à composição (...) Um historiador da filosofia tão rigoroso como Victor Delbos ficou impressionado com este traço: o duplo papel de Espinosa, por um lado uma leitura sistemática à procura da ideia de conjunto e da unidade das partes, mas por outro, ao mesmo tempo, a leitura afetiva, sem ideia de conjunto, onde se é levado ou colocado, posto em movimento ou em repouso, agitado ou acalmado dependendo da velocidade desta ou daquela parte (DELEUZE, 2002b, p.134).

Partindo das considerações delineadas até o momento, voltemos agora, mais detalhadamente, do ponto de vista interno, à tese complementar de doutorado de Deleuze sobre Espinosa, *Espinosa e o problema da expressão*. Antes mesmo de adentrá-la, vemos que a ideia de expressão é destacada já em seu título, insinuando o ponto central que ela ocupará em toda a argumentação de Deleuze – assim como seu estatuto problemático. Ora, a ideia de expressão em Espinosa não configura uma doutrina de caráter analítico, nem nada parecido: “a ideia de expressão em Espinosa não é nem objeto de definição nem de demonstração” (DELEUZE, 2002a, p.13). Deleuze deixa isto notadamente claro na introdução e na conclusão de *Espinosa e o problema da expressão*. Contudo, o que pode soar espantoso é que a maneira pela qual Deleuze faz os conceitos espinosanos trabalharem encontra na ideia de expressão seu elemento dinâmico decisivo, cuja valorização permite que se apreenda Espinosa “pelo meio” – nos dois sentidos de “meio”, tal como enunciados anteriormente pela citação de Pierre Macherey. Caberá a nós, por ora, fazer valer que “pensar é sempre seguir uma linha de fuga

do vôo da bruxa”⁵ (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 59) e esmiuçar os fios pelos quais, segundo Deleuze, a ideia de expressão no texto de Espinosa é conduzida menos a uma teoria da expressão do que a uma prática efetiva da mesma. Em uma das aulas do curso sobre Espinosa que oferece em 1981 em Vincennes, Deleuze adverte:

Insisto nisto porque quisera, também, que vocês extraíssem as regras para a leitura de todo filósofo. Ele não dirá, assinalemos. Não tem que explica-lo. Uma vez mais, insisto: não se pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Não se pode, ao mesmo tempo, dizer algo e explicar o que se diz. É por isso que as coisas são muito difíceis. Bom, não é Spinoza quem tem que explicar o que diz Spinoza; Spinoza tem que fazer algo melhor: tem que dizer algo. Agora, explicar o que diz Spinoza, não está mal, mas não vai longe. Isto não pode ir muito longe. Por isso é que a história da filosofia deve ser extremamente modesta. Ele não nos dirá: “vejam vocês como se correspondem meus três gêneros de conhecimento e as três dimensões do indivíduo”. Não é ele que deve dizê-lo. Mas nós, em nossa modesta tarefa, é que temos que dizê-lo (DELEUZE, 2012, p.241).

Cumprir destacar ainda que a já referida “ausência” de um conceito de expressão, à maneira de uma definição analítica, na obra de Espinosa,

5 A associação se faz aqui evidente ao personagem de Malamud em “O Homem de Kiev”, que Deleuze cita na epígrafe de *Espinosa – filosofia prática*. Ao ser perguntado sobre as razões que o levaram a ler Espinosa, o personagem nega que tenha sido pelo fato dele ser judeu, mas por ocasião de uma descoberta casual que, no entanto, o modificou definitivamente: “Mais tarde, li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais ideias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira. Eu não era mais o mesmo...” (MALAMUD, “L’homme de Kiev”, Éditions du Seuil, p.75-76 apud DELEUZE, 2002b, p.7). Conforme já tivemos oportunidade de verificar, Deleuze, nos *Diálogos* com Claire Parnet, fala de sua admiração por Espinosa de forma muito parecida ao personagem de Malamud (cf. p. 26).

dá lugar a uma forma operatória que, conforme bem sintetiza Macherey, “sem ser a de um conceito objetivado, remete ao fato mesmo de conceitualizar. Essa forma é a do verbo *exprimere*” (MACHEREY, 1992, p.12-13). Todavia, há uma ordem na expressão, uma ordem que vai da causa ao efeito, e que antes de ser uma produção do homem (Natureza naturada), deve ser considerada como uma expressão de Deus (Natureza naturante). A fim de, aos poucos, demonstrar como a prática da expressão em Espinosa não se confunde com um modelo pautado na Representação – expressar não é representar – Deleuze adverte, de início, que a expressão “não define nem a substância nem o atributo, porque esses já estão definidos. Nem tampouco Deus, cuja definição pode passar de toda referência à expressão” (DELEUZE, 2002a, p.8). O que implica, em um primeiro passo, desfazer a confusão entre o infinito e o indeterminado, afastando qualquer proximidade ao modelo de emanção ou degradação do ser na interpretação da relação da substância com seus modos. Conforme observa Hardt:

Devemos observar de pronto uma ressonância bergsoniana nessa problemática. As conexões entre o bergsonismo e o espinozismo são bem conhecidas e, embora não encontremos referências diretas no texto, podemos estar certos de que Deleuze é sensível aos traços comuns às duas filosofias. Todavia, Deleuze articula as duas doutrinas de forma rara e complexa. Com efeito, ele utiliza a abertura da *Ética* como uma releitura de Bergson: apresenta as provas da existência de Deus e da singularidade da substância como uma extensa meditação sobre a natureza positiva da diferença e sobre a fundação real do ser (HARDT, 1996, p.106).

A observação de Hardt é justa se tivermos em conta que Deleuze dedica todo o começo do primeiro capítulo⁶ de *Espinoza e o problema da expressão* ao exame da crítica espinosana dos tipos de distinção, cujo núcleo demonstrativo reside em negar a distinção numérica enquanto uma distinção real. Lembremos que a ontologia fundamental de Espinoza envolve a afirmação da substância como absolutamente infinita e, portanto, constituída por uma infinidade de atributos *realmente distintos*; por sua vez, os atributos são formas comuns que não mudam de natureza, sejam eles afirmados do ser absolutamente infinito, sejam ditos dos seres finitos. Os atributos se dizem formalmente em um mesmo sentido (em si) da substância e dos modos, estes sim, afirmados em outra coisa. Quanto a esta controvérsia, acerca do tipo de distinção que convém ao domínio da substância, Deleuze contrapõe a concepção de Espinoza à concepção de Descartes. Na concepção cartesiana, existem substâncias que compartilham o mesmo atributo, ou seja, há distinções numéricas que são consideradas reais. Segundo Deleuze, na metafísica de Descartes

[...] o atributo constitui a essência da substância que qualifica, porém em menor medida constitui também a essência dos modos, que se referem às substâncias de igual atributo. Este duplo aspecto gera grandes dificuldades ao cartesianismo. Somente podemos reter sua consequência: que há substâncias de igual atributo. Em outras palavras, há distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais (DELEUZE, 2002a, p. 21).

Deleuze irá mostrar como Espinoza se opõe a estas conclusões de Descartes, e a partir de duas visadas. Primeiramente, argumentando que a distinção numérica jamais é real, para depois, no caminho inverso, apontar

6 Cf. DELEUZE, 2002a, p. 19-30 (“Las triadas de la substancia: distinción numérica y distinción real”).

que uma distinção real nunca é numérica. Vejamos. A primeira demonstração de Espinosa reside na definição da causalidade interna da substância, da substância como *causa sui*. O número exige uma causa exterior a qual ele remete, isto é, a distinção numérica envolve uma limitação que convoca a uma causalidade externa. Para Espinosa, em tudo aquilo de cuja natureza pode haver vários indivíduos deve haver uma causa externa para que possa promover sua existência, o que se mostra incompatível com a definição mesma de substância. Em suma, a distinção numérica pertence ao domínio dos modos, jamais podendo ser uma distinção real. Mais fundamental, entretanto, serão as consequências da demonstração que se dá no caminho inverso: Espinosa irá concluir que, se os atributos correspondem a uma mesma substância (distinção não numérica), isto implica dizer que o grau de realidade de uma coisa é proporcional aos atributos que ela envolve – daí a definição espinosana de Deus, *ens realissimum*, como um ser que consiste numa infinidade absoluta de atributos. Deve-se ter em alta conta a advertência de Michael Hardt chamando a atenção que “enquanto as interpretações tradicionais geralmente identificam a substância em Espinosa com o número um ou com o infinito, Deleuze insiste que a substância é completamente removida do domínio do mundo” (HARDT, 1996, p. 107).

A esta altura, duas necessidades de ordem conceitual se impõem no desenvolvimento de *Espinosa e o problema da expressão*: o sentido da introdução realizada por Deleuze do termo ‘distinção real’ (conforme já dito, ausente *ipis literis* no corpo textual da *Ética*) e a concepção renovada de atributo (marcando sua oposição à concepção de Descartes, igualmente decisiva na leitura deleuziana de Espinosa).

É verossímil acreditar que Deleuze introduz o termo distinção real no debate de Espinosa com as doutrinas escolásticas e cartesianas da substância como forma de enfatizar uma relação fundamental entre ontologia

e filosofia da diferença. Pois devemos ter em conta que a distinção real escolástica e cartesiana é uma diferença externa, fundada na negação: existe uma diferença *entre* A e B. Por sua vez, Deleuze avalia que Espinosa passa longe de tal concepção da diferença meramente exterior, negativa e específica, ao colocar a distinção real em si própria, no seio da substância absolutamente infinita, uma diferença interna (“diferença em” ao invés de “diferença entre”):

Dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de expressar a diferença *no ser*, trazendo consigo a reelaboração das demais distinções (DELEUZE, 2002a, p.28).

Ao restituir a filosofia de Espinosa, Deleuze o faz realçando um aspecto renovador da concepção de causalidade interna. Como já pudemos fazer notar anteriormente, para Deleuze, a distinção real do ser é animada por uma dinâmica causal interna, cuja positividade de seu devir sustenta não só o ser em si (o ‘é’ de ‘tudo aquilo que é’), como as diferenças que concretizam sua atualização. Sem mediação externa, a diferença deixa de ser um suporte para a distinção numérica dos modos, para em si mesma ser conduzida ao absoluto. Tem-se aí uma das chaves que abrem caminho para uma prática da expressão em Espinosa, tal como a restitui Deleuze: uma perspectiva genética pautada na distribuição horizontal, imanente e não-hierárquica dos conceitos de substância, atributos e modos. Segundo Deleuze, pode-se esquematizar esta dinâmica em dois níveis:

Cada atributo exprime uma essência, mas exprime em seu gênero a essência da substância; e a essência da substância envolvendo necessariamente a existência, pertence a cada atributo exprimir, com a essência de Deus, sua existência eterna. Nós devemos, portanto, distinguir um segundo nível de expressão, um tipo de ex-

pressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Mas, em segundo lugar, por sua vez, os atributos se exprimem: eles se exprimem nos modos que deles dependem, e cada modo exprime uma modificação [...] o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas (DELEUZE, 2002a, p.8).

Nesta perspectiva, as redefinições do conceito e do papel do atributo ocupam um destaque privilegiado. Espinosa, na introdução da *Ética*, define o atributo como aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Deleuze será bastante minucioso e cuidadoso em fazer ver que não se trata aí de um viés idealista ou subjetivista em Espinosa, visto que, para ser coerente com o conjunto geral da *Ética* espinosana, o atributo da substância não é assimilável ao da gramática. Isto é, sendo um elemento expressivo da essência da substância, o atributo não é atribuído à substância, mas *atribuidor*: “os atributos em Espinosa são formas dinâmicas e ativas. Eis, por conseguinte, o que parece essencial: o atributo não é mais atribuído, ele é de certo modo atribuidor. Cada atributo exprime uma essência, e lhe atribui à substância” (DELEUZE, 2002a, p.33). Nesse sentido, a ênfase recai sobre o atributo enquanto uma atividade ou ação expressiva, o que o torna mais próximo a um verbo do que a um adjetivo; quando o entendimento do homem afirma alguma coisa de outra coisa, este entendimento é ele também parte da potência infinita de uma substância singular. Por isso, Deleuze também dirá que “os atributos em Espinosa são verdadeiros verbos, tendo um valor expressivo: dinâmicos, eles não são mais atribuídos a substâncias variáveis, eles atribuem alguma coisa a uma substância única” (DELEUZE, 2002a, p.33). O sentido que Espinosa dá ao atributo (“Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”, *Ética*, livro I, definição 4) não deve ser

confundido com uma representação do espírito ou de uma aplicação de seu juízo. O atributo não é, portanto, um conceito atribuído pelo entendimento a uma espécie de substrato que seria acrescido de um predicado. É nesse sentido que Deleuze chama a atenção para o fato de Espinosa se valer de um vocabulário cartesiano mas não subscrever a concepção cartesiana de atributos hierarquicamente distribuídos como principais, os quais, por oposição a outras qualidades de uma coisa qualquer, conteriam o conhecimento da essência de uma substância. Espinosa não dá ao atributo um sentido predicativo de atribuição pelo pensamento de uma qualidade tal ou qual. Em suma, conforme já dito, sobre o atributo Deleuze dirá que ele não é *atribuído*, mas *atribuidor*.

De todas as formas a teoria espinosista da ideia de Deus é demasiado original para fundar-se sobre um simples axioma ou se reclamar de uma tradição (...) Pois bem, deste ponto de vista, a noção de expressão desempenha um papel determinante. Deus não se expressa sem se compreender na medida em que se expressa. Deus não se expressa formalmente em seus atributos sem se compreender objetivamente em uma ideia. (...) Por isso, a partir da definição de atributo, Espinosa se referia a um entendimento capaz de perceber. Não que o atributo seja “atribuído” por um entendimento: a palavra “perceber” indica suficientemente que o entendimento não recolhe nada que não exista em sua natureza (DELEUZE, 2002a, p. 83).

É porque Deus tem por natureza uma infinidade de atributos, dos quais cada um expressa uma essência infinita, que se deduz dessa natureza expressiva que Deus também se compreende ao se expressar e que, ao se compreender, “produz todas as coisas que ‘caem’ sob um entendimento infinito” (DELEUZE, 2002a, p. 83). Evidentemente, a substância se diferencia – contudo, qualitativamente e jamais numericamente. A distinção numérica pertence ao domínio modal. Espinosa afirmara que na Natureza existem apenas atributos e modos, sendo os atributos aqueles que exprimem

a essência no mesmo sentido que é dito da substância. Também é conhecida sua conclusão quanto à legitimidade de se supor infinitos atributos à substância, sendo os limites do “modo homem” os que constituem uma natureza que só é capaz de recolher os efeitos de dois deles: o pensamento e a extensão. Tornamos a reencontrar o problema quanto à compreensão do papel do atributo em uma gênese dupla, afinal ele *constitui* a essência da substância, ao mesmo tempo em que *contém* a essência dos modos. A interpretação deste duplo papel do atributo, em uma concepção que afirma a univocidade do ser, é decisiva para alcançar a especificidade da leitura deleuziana em *Espinosa e o problema da expressão*.

A partir daí, é precisamente a tríade completa do modo e a consideração do papel do corpo nos gêneros de conhecimento que pensamos melhor articular os temas ontológicos às questões éticas no retrato deleuziano de Espinosa. Quanto ao que Deleuze nomeia por tríade ‘expressiva ou completa’ do modo ela “se apresenta assim: uma essência de modo expressa uma relação característica; essa relação expressa um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis, como essa relação, e efetuado por partes que se renovam” (DELEUZE, 2002a, p. 197). Visto não haver nessa dinâmica expressiva pensada por Espinosa nenhuma correspondência no sentido de uma “correspondência final ou harmonia moral”, mas tão somente “a concatenação necessária dos diferentes efeitos de uma causa imanente”, trata-se aí, para Deleuze, menos de uma “metafísica das essências” do que uma *física da relação essência-existência*: “física da quantidade intensiva que corresponde às essências de modo, física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os modos passam à existência, conjugando as variações da potência de agir” (DELEUZE, 2002a, p. 198). As essências de modos são partes intensivas da potência contida no atributo, mas não são causas da existência do modo: “por conseguinte, a existência do modo

têm como causa um outro modo” (DELEUZE, 2002a, p.167). Uma essência de modo será concebida através de um grau determinado de intensidade, enquanto sua existência se dará quando ele possuir um grande número de partes extensivas que correspondem a seu grau de potência. Conforme exemplifica Deleuze: “a bolha de sabão, que existe em um dado momento, tem necessariamente uma essência eterna, sem a qual ela não existiria (...). A bolha de sabão tem de fato uma essência, mas não cada parte do conjunto infinito que a compõe sob certa relação. Em outros termos, em Espinosa não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência” (DELEUZE, 2002a, p.177). Isto não significa que há passagem necessária da essência à existência do modo, nem que a essência do modo crie o modo existente. A expressão de Espinosa não é uma criação finita do infinito. É tão-somente a constituição de relações características que dão conta da existência do modo, isto é, os modos existentes explicam o atributo, “cada modo existente explica o atributo sob a relação que o caracteriza, de uma maneira que se distingue extrinsecamente das outras formas sob outras relações” (DELEUZE, 2002a, p.183).

Recapitulando, podemos resumir esta tríade expressiva dos modos entendendo sua essência como um grau de potência que se expressa em uma relação característica, a qual subsume as partes extensivas, constituindo a existência do modo. Tal formulação da tríade expressiva do modo é apresentada por Deleuze como uma introdução à tematização do papel do corpo nos três gêneros de conhecimento de Espinosa. Deleuze desenvolve a sequência de sua leitura de Espinosa enfatizando a necessidade de se precisar com a devida atenção o papel do corpo, porquanto a “expressão na Natureza jamais é uma simbolização final, senão sempre e em todas as partes uma *explicação* causal” (DELEUZE, 2002a, p.198). Destacando uma

conhecida passagem dos primeiros escólios do livro III da Ética – “ninguém, na verdade, até o presente, determinou o que pode o Corpo, a experiência não ensinou a ninguém (...), efetivamente ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções” (ESPINOSA, 1973, p.186) – Deleuze lembra que, para entender coerentemente esta sentença de Espinosa em sua articulação ao restante da Ética, o conhecimento desta estrutura não deve ser conduzido nos termos da espontaneidade da potência de agir, mas sim em termos do poder de ser afetado ativamente:

Em suma, uma relação não é separável de um poder de ser afetado. De modo que Espinosa pode considerar como equivalentes duas questões fundamentais: Qual é a estrutura (fábrica) de um corpo? Que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites de seu poder de ser afetado (DELEUZE, 2002a, p.185).

Vejamos como esta tematização do corpo em Espinosa se exprime em relação aos gêneros de conhecimento. Conforme já dissemos, entendemos que é esta articulação que nos oferece a passagem da ontologia para a filosofia prática no interior da leitura efetuada por Deleuze. O primeiro gênero de conhecimento remete a um tipo de ideia, a ideia-afecção. Sendo as afecções uma “mistura de corpos”, isto é, a ação de um corpo sobre outro, a ideia-afecção apenas indica o estado da modificação dos corpos em uma constituição atual, não explicando a natureza dos corpos afetados. Deleuze dirá que elas são signos indicativos, aquém da expressão, tal como no famoso exemplo de Espinosa: o sol é visto como um disco plano localizado a duzentos pés de distância. Segundo Deleuze:

Tais ideias são *signos*: elas não se explicam por nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual e nossa impotência de

nos subtrairmos a uma impressão; elas não expressam a essência do corpo exterior, mas indicam a presença desse corpo e seu efeito sobre nós (DELEUZE, 2002a, p.125).

O primeiro gênero de conhecimento é aquele cujo fundamento, portanto, reside no fato das ideias de afecção só nos proporcionarem um conhecimento das coisas por seus efeitos em uma mistura de corpos, ideias separadas das causas da mistura: ideias inadequadas, no sentido de serem uma “impressão que ainda não é expressão, a indicação que não é explicação” (DELEUZE, 2002a, p.123) . Neste nível, o poder de ser afetado é preenchido por afecções passivas, relacionando-se apenas com a potência de sentir ou sofrer a ação (*puissance de pâtir*). O poder de sofrer nada afirma, porque nada expressa; do ponto de vista ético, ele demonstra o grau mais baixo de nossa potência de agir. Deleuze formula a seguinte relação: o poder de ser afetado varia amplamente de acordo com sua composição; ao ser preenchido por afecções passivas, ele é reduzido a seu mínimo, ao passo que através das afecções ativas ele é elevado a seu máximo. Assim, conclui-se pela equivalência entre o primeiro gênero de conhecimento e a ordem dos encontros casuais e fortuitos na Natureza, isto é, “uma ordem de conveniências e desconveniências parciais, locais e temporárias. Os corpos existentes se encontram pouco a pouco por suas partes extensivas. Pode acontecer que os corpos que se encontram tenham relações que se compõem segundo a lei (conveniência); mas também pode acontecer que, as duas relações não se compondo, um dos dois corpos seja determinado a destruir a relação do outro (desconveniência)” (DELEUZE, 2002a, p. 201). Os encontros serão avaliados por bons ou maus em função da composição da relação característica de um a outro, isto é, se há composição ou decomposição. Sendo assim, Deleuze conclui que o Mal em Espinosa não possui qualquer substancialidade:

Que é o mal? Não há outros males que a diminuição de nossa potência de agir e a decomposição de uma relação. Mesmo a diminuição de nossa potência de agir não é um mal senão porque reduz a relação que nos compõe. Reter-se-á do mal a seguinte definição: é a destruição, a decomposição da relação que caracteriza um modo. Consequentemente, o mal não pode ser suposto a não ser do ponto de vista particular de um modo existente: não há bem nem mal na Natureza em geral, porém há o bom e mau, o útil e o prejudicial para cada modo existente. O mal é o mau do ponto de vista de tal ou qual modo. Sendo nós mesmos homens, julgamos o mal de nosso ponto de vista; e Espinosa recorda frequentemente que se fala do bom e do mau considerando a exclusiva utilidade do homem (DELEUZE, 2002a, p. 210).

Nesse sentido, o que Espinosa denomina por afeto é exatamente o aumento ou a diminuição da potência de agir de um corpo e, paralelamente, tratando-se da alma, o aumento ou diminuição da potência de pensar, que é a potência de agir do atributo do pensamento. Mas antes de podermos abordar a interpretação deleuziana do controverso tema do paralelismo em Espinosa, devemos cuidar de esclarecer a relação entre afeto (*affectus*) e afecção (*affectio*). Embora Deleuze admita que o afeto seja um tipo de ideia de afecção, não considera que esta seja a forma mais rigorosa no estabelecimento de uma relação entre os dois conceitos. Para Deleuze, há uma diferença fundamental entre eles que concerne ao conteúdo mesmo da palavra “afecção”. O ponto de partida, neste caso, vem do seu uso, isto é, caso a atribuamos a Deus ou aos modos, ou em última análise, à eternidade da substância ou à duração dos modos:

Pois as afecções de Deus são os modos mesmos, essências de modos e modos existentes. Suas ideias expressam a essência de Deus como causa. Porém as afecções dos modos são como afecções de segundo grau, afecções de afecções: por exemplo, uma afecção passiva que suportamos não é senão o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia desta afecção não expressa a causa, isto é, a natureza

ou a essência do corpo exterior: indica melhor a constituição atual de nosso corpo, pelo tanto que nosso poder de ser afetado se encontra preenchido em tal momento. A afecção de nosso corpo é somente uma imagem corporal, e a ideia de afecção tal qual é em nosso espírito, uma ideia inadequada ou uma imaginação. Temos ainda outra espécie de afecções. De uma ideia de afecção que nos é dada se originam necessariamente afetos ou sentimentos (*affectus*). Estes sentimentos são eles mesmos afecções, ou ainda ideias de afecções de natureza original. Evitar-se-á atribuir a Espinosa teses intelectualistas que jamais foram as suas. Com efeito, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição de nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, dura e se define pela duração; seu estado atual não é, portanto, separável de um estado precedente com o qual se concatena em uma duração contínua. É por isso que, a toda ideia que indica um estado de nosso corpo está ligada necessariamente outra espécie de ideia que engloba a relação desse estado com o estado passado. Espinosa precisa: não se trata de uma operação abstrata, pela qual o espírito compararia dois estados. Nossos sentimentos, por eles mesmos, são ideias que englobam a relação concreta do presente com o passado em uma duração contínua: englobam as variações de um modo existente que dura (DELEUZE, 2002a, p.185).

Se, por um lado, é correto dizer que o afeto é um tipo de ideia, por outro lado, não se pode perder de vista uma diferença decisiva entre a afecção e o afeto, visto que, enquanto a afecção é um estado presente, o afeto engloba a variação de dois estados sucessivos no tempo. De maneira mais detalhada, a afecção diz respeito a um estado de corpo que ao ser afetado implica a presença do corpo que o afeta; já o afeto diz respeito à passagem de um estado a outro, considerando a variação correlativa dos corpos que o afetam. Há, portanto, segundo Deleuze, uma diferença de natureza entre as ideias de afecção e os afetos, ainda que os afetos possam ser representados como um tipo particular de ideias ou de afecções. Um afeto não pode ser reduzido à ideia, mas ele sempre supõe uma ideia ou a tem como causa. Por exemplo, o amor e o ódio supõem uma ideia, mesmo que confusa,

do objeto amado. A diferença de natureza está, primeiramente, no fato da ideia de afecção, considerada em sua realidade objetiva, ser representativa, enquanto os afetos não *representam* nenhum objeto. Em segundo lugar, a realidade formal da ideia tem em si mesma uma realidade intrínseca ou um grau de realidade, enquanto o afeto se dá no devir da passagem de um grau a outro. Desse modo, é possível afirmar que, sendo a afecção um estado, o afeto não é exatamente um estado, mas a variação contínua da potência de agir. Entende-se melhor, assim, porque Espinosa dirá da alegria que ela é uma mola propulsora ao conhecimento adequado: “a sensação da alegria aparece como a sensação propriamente ética; é para a prática aquilo que a própria afirmação é para a especulação” (DELEUZE, 2002a, p.185). O que nos leva ao segundo gênero de conhecimento na *Ética*, as noções comuns. Deleuze considera que “a maior parte da *Ética*, exatamente até o livro v, está escrita na perspectiva do segundo gênero de conhecimento” (DELEUZE, 2002a, p.256).

Vimos que no primeiro gênero de conhecimento as ideias de afecção são consequência de encontros fortuitos com outros corpos, caracterizando-as como ideias inadequadas, isto é, formadas sem relação com a causa. Na dimensão dos encontros ao acaso e das ideias inadequadas, a potência de agir é aumentada ou diminuída sem que se esteja jamais na posse formal desta potência. Assim, as paixões, sejam elas alegres ou tristes, dão testemunho essencialmente de uma “impotência”, no sentido da limitação da potência de agir, pois “elas não se explicam por nossa essência ou potência, mas pela potência de uma coisa exterior; assim, elas envolvem nossa impotência. Toda paixão nos separa de nossa potência de agir, enquanto nosso poder de ser afetado for preenchido por paixões, estaremos separados daquilo que podemos” (DELEUZE, 2002a, p. 204). As noções comuns, por sua vez, ao invés de resultarem da apreensão extrínseca de um corpo sobre

outro, são aquelas que nos dão conhecimento da causa, sendo necessariamente adequadas.

A nosso ver, cumpre precisar, a esta altura, a definição de “inadequadas” e “adequadas” na filosofia de Espinosa, sob pena de se confundir a ideia de adequação com a de correspondência. A doutrina da adequação em Espinosa se concilia progressivamente com a da univocidade do ser. Dando mostras do próprio procedimento que define a adequação, Espinosa sustenta sempre um esforço na distinção da ideia verdadeira daquilo de que ela é a ideia, isto é, seu “ideado”. Não é o caso de negar que toda ideia seja “ideia de”, mas de se colocar na perspectiva da ideia em si mesma, intrinsecamente. Seu caráter intrínseco é revelado pela aptidão que possuem em se ligar e se produzir umas às outras, considerando a conveniência total das essências de modo em função de uma causa imanente. Não é incoerente, entretanto, ressaltar que a definição de ideia verdadeira e de ideia adequada se confunde em muitos momentos no desenvolvimento da filosofia de Espinosa; mas, o que interessa, sobretudo, é ter em conta que, para Espinosa, é a adequação intrínseca da ideia que possibilita que ela seja verdadeira de um ponto de vista extrínseco. A “lente” conceitual de Espinosa se coloca na visão de se contrapor, portanto, a uma “cegueira” em relação ao processo de produção da ideia verdadeira. Conforme sumariza Deleuze, quanto a este ponto específico, a concepção de verdade como correspondência não nos dá qualquer definição, seja formal, seja material, do verdadeiro; ela propõe uma definição puramente nominal, uma designação extrínseca:

Espinosa não quer dizer simplesmente que os efeitos conhecidos dependem das causas. Ele quer dizer à maneira de Aristóteles que o conhecimento de um efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Porém este princípio aristotélico se encontra renovado pela inspiração paralelística: que o conhecimento indo assim da causa ao efeito deve ser compreendido como a lei de um

pensamento autônomo, a expressão de uma potência absoluta da qual todas as ideias dependem. Conduz, pois, ao mesmo que dizer que o conhecimento da causa, ou que a ideia, tomada formalmente, “expressa” sua própria causa. *A ideia adequada é precisamente a ideia como que expressando sua causa.* (DELEUZE, 2002a, p. 112)

As noções comuns em Espinosa são o principal meio de produção de ideias adequadas, caso a apreendamos como um gênero de conhecimento que conduz a uma seletividade ética. A propriedade essencial das noções comuns para Espinosa é que por elas o espírito é levado pelo interior, isto é, pela causa, a compreender a conveniência e a inconveniência dos corpos. Contudo, Deleuze irá se preocupar, em especial, em ressaltar que existe uma diferença entre as noções comuns no que tange ao grau de universalidade de cada uma delas. Quanto mais universal for uma noção comum, menor será a sua utilidade prática do ponto de vista ético. As noções comuns mais universais são aquelas que tão-somente identificam uma similaridade sob um ponto de vista geral, envolvendo, por exemplo, algo que é comum a todos os corpos, tais como a extensão, o movimento e o repouso. Já aquelas noções comuns menos universais e mais úteis do ponto de vista ético são aquelas que expressam uma semelhança de composição entre corpos que convém imediatamente através de seus próprios pontos de vista: “através dessas noções comuns compreendemos as concordâncias entre os modos; elas vão além de uma percepção externa de concordâncias observadas ao acaso, para encontrar na similaridade de composição uma razão interna e necessária para aquele acordo de corpos” (DELEUZE, 2002a, p. 236). Para Deleuze, Espinosa não ataca o universal, nem critica os gêneros e as espécies por si mesmos: “deve se pensar que Espinosa ataca somente uma certa *determinação abstrata* do universal, dos gêneros e das espécies” (DELEUZE, 2002a, p. 236). Por sua vez, a determinação não-abstrata, ou seja, concreta, das noções comuns diz respeito à consideração de que elas “são

ideias que se explicam formalmente por nossa potência de pensar e que, materialmente, expressam a ideia de Deus como sua causa eficiente” (DELEUZE, 2002a, p. 239).

Nesse sentido, a primeira ideia adequada que se apresenta como possibilidade no âmbito das noções comuns é o conhecimento de algo de conveniente entre dois corpos. Porém, conforme adverte Deleuze, “há, entretanto, o perigo de que a noção comum possa parecer intervir como um milagre, a menos que expliquemos como viemos a formá-la” (DELEUZE, 2002a, p. 240). A esta altura, Deleuze chamará a atenção para o que considera dois equívocos interpretativos graves. O primeiro deles seria subestimar o sentido biológico em favor de um sentido matemático com respeito às noções comuns. Física dos corpos em vez de uma lógica do pensamento, elas seriam mais afins ao terreno da discussão política de Hobbes do que ao território matemático de Descartes (cf. DELEUZE, 2002a, p. 221). O segundo erro seria “subestimar sua função prática em favor de um conteúdo especulativo” (DELEUZE, 2002a, p. 240). Compreender a formação das noções comuns em Espinosa equivale a questionar, agora do ponto de vista ético e menos epistemológico, como é possível que nos tornemos ativos, isto é, como ser preenchido por afecções ativas. Ao abordar esta questão, Deleuze não deixa de destacar que é necessário ter em conta que o fato de Espinosa não admitir valor positivo algum, em qualquer circunstância, à tristeza, não é em virtude de uma inclinação pessoal ou algo que o valha. A razão seria outra e coerente à dinâmica das afecções e dos afetos: ao sermos afetados pela tristeza, nossa potência de agir é significativamente reduzida através do esforço por simplesmente eliminar a ação do corpo que age desconvenientemente ao nosso. A tristeza não pode implicar ação; para Espinosa, ela é intrinsecamente uma paixão. E, por isto, as paixões tristes nos fazem permanecer ao nível das ideias inadequadas, ao nos afastar da formação de uma noção comum em relação ao corpo que nos afeta tristemente. Resta

compreender como Deleuze explicará, então, a gênese da ação a partir da alegria em Espinosa, visto ela também ser uma paixão. A nosso ver, o cerne desta explicação está numa dupla distinção a respeito das implicações envolvendo a paixão e a ação. Na primeira delas, Deleuze tem como ponto de partida a constatação de que, levando em conta as definições anteriores, um somatório de paixões nunca produz uma ação, pois aquelas, ainda que possam resultar em atos, não possuem formalmente (= realmente) a potência de agir. Trata-se da diferença entre o homem que age passivamente e o homem que age ativamente:

Em última análise, o homem livre, forte, racional, se definirá plenamente pela posse de sua potência de agir, pela presença nele de ideias adequadas e afecções ativas; ao contrário, o fraco, o escravo, só tem paixões que derivam de suas ideias inadequadas e que o separam de sua potência de agir (...) devem distinguir-se dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir se esforçando em experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e assim passar ao estado final onde a potência de agir haja aumentado tão bem que se faz capaz de produzir afecções elas mesmas ativas (DELEUZE, 2002a, p. 223).

Mais importante parece ser a outra perspectiva contida na explicação de Deleuze quanto às relações entre as paixões alegres e a ação em Espinosa. Ao defender que as noções comuns são apresentadas inicialmente por Espinosa sob o ponto de vista especulativo (no livro II da *Ética*), para serem apresentadas do ponto de vista prático somente no livro V, Deleuze se coloca numa perspectiva genética que redefine o (duplo) sentido da razão na filosofia espinosana: não apenas o conhecimento por noções comuns, mas, em sua gênese (lembrando, inclusive, que Espinosa afirma que ninguém nasce racional) ela é um exercício conjugado à imaginação no esforço por selecionar encontros que determinem paixões alegres que convenham a ela própria. Conforme a restituição proposta por Deleuze,

O conjunto da operação descrita por Espinosa apresenta quatro momentos: 1) A alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, de onde derivam desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2) Graças a essas paixões alegres, formação de uma noção comum (ideia adequada); 3) Alegria ativa, que se infere dessa noção comum e que se explica por nossa potência de atuar; 4) Esta alegria ativa se junta à alegria passiva, porém substitui os desejos-paixões que nascem desta por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações. Assim se realiza o programa de Espinosa: não suprimir toda paixão, senão graças à paixão alegre, fazer com que as paixões não ocupem mais que a menor das partes de nós mesmos e que nosso poder de ser afetado seja preenchido pro um máximo de afecções ativas (DELEUZE, 2002a, p.245).

Uma observação deve ser feita. O que Deleuze chama de “programa de Espinosa” no campo da filosofia prática não é dissociável da suposição de que o paralelismo espinosano não se reduza ao plano epistemológico, mas tem seu lugar cativo no cerne da problemática ontológica. Aliás, esta é uma peculiaridade da leitura de Deleuze comparada a outras interpretações do tema, as quais tomam por base a proposição VII do livro II da *Ética* (“A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”). Deleuze explica esta passagem afirmando que, quando Espinosa coloca esta proposição, ele está circunscrevendo o problema numa sequência argumentativa relativa à igualdade entre a essência do pensamento (a potência de pensar) e a essência do ser (a potência de agir), preocupando-se em fundamentar preliminarmente a adequação de uma ideia a seu objeto (“*res ideata, objectum ideae*”), isto é, referindo-se ainda exclusivamente ao atributo do pensamento. Outra peculiaridade da leitura de Deleuze neste ponto é que ela defende o paralelismo ‘epistemológico’ do pensamento como secundário em relação ao paralelismo ontológico que, em fidelidade ao princípio da univocidade do ser, recusa a eminência de qualquer um dos atributos sobre os demais (o que, de certo modo, Espinosa parece su-

gerir, de forma vaga, no escólio da mesma proposição VII, quando afirma brevemente: “entendo o mesmo com relação aos outros atributos”). Então, Deleuze estabelece o princípio de sua leitura ao propor, portanto, que é a passagem da ontologia à filosofia prática que permitirá dar a verdadeira dimensão ao atributo da extensão em igualdade ao atributo do pensamento, na medida em que o corpo está igualmente no que há de mais importante desta prática:

Por seu estrito paralelismo, Espinosa recusa toda analogia, toda eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre outra, toda ação ideal que suporia uma preeminência: não há mais a superioridade da alma/mente sobre o corpo nem do atributo pensamento sobre o atributo extensão (DELEUZE, 2002a, p. 89).

Não subestimar a “recusa de toda analogia e toda eminência” referida por Deleuze nos ajuda a enriquecer e a ampliar a compreensão da passagem das afecções passivas às afecções ativas em função das paixões alegres, agora também em relação ao terceiro gênero de conhecimento de Espinosa, definido como aquele que se estende da ideia adequada da essência formal de determinados atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas. Inclusive, podemos perceber a preocupação de Deleuze em destacar o quanto a ontologia e a ética em Espinosa se articulam necessariamente em uma dimensão que não é especulativa, mas que é, sobretudo, a prática de um *devoir ativo* (e, por isso mesmo, a constituição ontológica em Espinosa é dada em termos de causalidade e produção do ser). Deleuze chega até mesmo a considerar que “há todo um processo de aprendizagem envolvido nas noções comuns, no nosso *devoir ativo*: não deveríamos subestimar a importância que tem para o espinosismo o problema do processo didático” (DELEUZE, 2002a., p. 248). Contudo, é preciso ter em conta que as noções comuns são apenas as primeiras ideias adequadas a serem formadas,

as quais nos informam sobre a composição (e decomposição) das relações características de um corpo com as relações características de outro, mas nada nos dizem sobre as essências singulares e eternas. As ideias adequadas do terceiro gênero de conhecimento seriam aquelas que nos dão o conhecimento das essências do ponto de vista da eternidade da substância absolutamente infinita. Mas como isto seria possível no interior do espinosismo? Pela definição do terceiro gênero, vemos que o fundamento de tal possibilidade se encontra na forma comum e unívoca dos atributos: conforme já vimos, ele constitui a essência singular da substância absolutamente infinita (=Deus) e contém as essências particulares dos modos. Mas será necessário sublinhar a diferença de natureza entre o segundo e o terceiro gênero a fim de entrelaçá-los em uma perspectiva genética: é esta a estratégia de leitura de Deleuze quanto a este difícil e, até certo ponto, enigmático desfecho da *Ética* de Espinosa.

Observando o conjunto global do desenvolvimento da *Ética*, Deleuze afirma que podemos entender o segundo gênero de conhecimento, as noções comuns, como causa eficiente (*causa fiendi*) que produz a ocasião do conhecimento das essências no terceiro gênero, a partir de uma translação do lugar que a ideia de Deus ocupa na passagem de um gênero a outro:

As ideias do terceiro gênero não se explicam somente por nossa essência, consistem na ideia dessa essência mesma e de suas relações (relação com a ideia de Deus, relações com as ideias de outras coisas, sob a espécie da eternidade) (...) Porém, aqui, o que nos serve de causa ocasional são as noções comuns, por aquilo que elas possuem de adequado e ativo. O “passo” aqui não é mais que uma aparência; na verdade, voltamos a nos encontrar tal como somos imediatamente e eternamente em Deus. “O espírito possui eternamente essas mesmas perfeições que figuraram acontecer”. É por isso que as alegrias que derivam das ideias do terceiro gênero são as únicas em merecer o nome de *beatitudo*: já não são alegrias que aumentam

nossa potência de agir, nem sequer alegrias que supõem tal aumento, são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência, tal qual ela é em Deus e é concebida por Deus (DELEUZE, 2002a, p. 267).

Tendo em mente que, para Espinosa, Deus dispõe imediatamente de uma potência infinita que, portanto, não é suscetível de aumento algum (o Deus de Espinosa não experimenta paixão alguma, nem mesmo as alegres) a diferença entre a ideia de Deus do segundo e do terceiro gênero é que tal ideia não pertence às noções comuns senão na medida em que é relacionada àquilo que a expressa. As condições finitas de nosso conhecimento são tais que “chegamos” à ideia de Deus por meio das noções comuns, porém “a ideia de Deus não é ela mesma uma dessas noções” (DELEUZE, 2002a, p. 267). De certo modo, as noções comuns conduzem à ideia de Deus (=substância absolutamente infinita) e expressam Deus como fonte de todas as relações constitutivas das coisas, isto é, como fonte das relações características que compõem os corpos aos quais estas noções concernem. A ideia de Deus está, assim, no limiar mais extremo do segundo gênero de conhecimento em Espinosa. Mas, por outro lado, a interpretação de Deleuze consiste em demonstrar que, nos passos conclusivos da *Ética* de Espinosa, é a ideia de Deus que se coloca na passagem de um gênero de conhecimento a outro. Em suma, a ideia de Deus pertence, de certo modo, ao segundo gênero de conhecimento, na medida em que está ligada às noções comuns. Mas não sendo ela mesma uma noção comum, pois compreende a essência de Deus, ela nos força, sob esse novo aspecto, a passar ao terceiro gênero, que diz respeito à essência de Deus e a todas as essências singulares, inclusive a nossa. Tendo como causa formal a nossa potência de compreender, as ideias adequadas do terceiro gênero, sendo concebidas em Deus, só podem derivar afecções e afetos necessariamente ativos, cuja expressão por excelência na filosofia de Espinosa é a beatitude, essa espécie de alegria ativa diante do conhecimento imediato de Deus, isto é, da essência coadu-

nada à ordem de conveniência total entre as essências eternas. Desse modo, Deleuze concluirá *Espinosa e o problema da expressão* sustentando, em seu último capítulo, que o expressionismo de Espinosa ganha seu acabamento no terceiro gênero de conhecimento, onde a afirmação especulativa e a afirmação prática se afirmam igualmente:

Jamais há sanções morais de um Deus justiceiro, nem castigos, nem recompensas, apenas consequências naturais de nossa existência. É verdade que, durante nossa existência, nosso poder de ser afetado é sempre e necessariamente preenchido: seja por afecções passivas, seja por afecções ativas. Logo, se nosso poder, enquanto existimos, é inteiramente preenchido por afecções passivas, permanecerá vazio, e nossa essência, abstrata, uma vez que teremos deixado de existir. Será absolutamente efetuado por afecções do terceiro gênero, caso tenhamos proporcionalmente preenchido com um máximo de afecções ativas. De onde a importância desta “prova” da existência: existindo, devemos selecionar as paixões alegres, pois somente elas nos introduzem às noções comuns e às alegrias ativas que delas derivam; e devemos nos servir das noções comuns como de um princípio que já nos introduz às ideias e às alegrias do terceiro gênero [...] A maior parte dos homens, a maior parte do tempo, permanecem fixados nas paixões tristes, que os separam de sua essência e a reduzem ao estado de abstração. O caminho da salvação é o caminho mesmo da expressão: chegar a ser expressivo, ou seja, chegar a ser ativo (DELEUZE, 2002a, p. 277).

Para finalizar, gostaríamos de marcar, sumariamente, aqueles que seriam, a nosso ver, os pontos mais notáveis, originais e peculiares da restituição da filosofia de Espinosa efetuada por Deleuze, conforme pudemos averiguar no desenvolvimento deste artigo a) a determinação do papel da expressão, levado em consideração, de maneira enfática e até então inédita, como um operador decisivo que dinamiza a evolução da filosofia de Espinosa; b) o esforço por uma adequada compreensão do valor do corpo no conjunto das proposições da *Ética*, cuja importância igualmente pouco

havia se atentado c) a interpretação do “paralelismo” como igualdade do ser, isto é, realçando sua fonte na ontologia de Espinosa, de modo a atenuar os equívocos de uma leitura estritamente epistemológica (por exemplo, como correspondência biunívoca entre as coisas e as ideias); d) por fim, a demonstração exaustiva e focalizada de uma necessidade prática intrínseca ao processo de constituição ontológica na Ética de Espinosa. Nesse sentido, podemos retomar a bela imagem de Deleuze quanto a um “vento” ou uma “vassoura de bruxa” que nos lança adiante, ao estudarmos Espinosa como um índice da natureza particularmente dupla dos escritos do filósofo holandês, capaz de balançar tanto o filósofo como o não-filósofo. Em um trecho do artigo “Espinosa e nós”, originalmente publicado por Deleuze em 1978, incorporado na versão ampliada e modificada de *Espinosa – filosofia prática*, podemos ler que:

Muitos dos comentadores amavam suficientemente Espinosa para invocar um Vento quando falavam a seu respeito. E, efetivamente, não existe outra comparação senão a do sopro. Mas trata-se do grande sopro calmo de que fala Delbos como filósofo? Ou então da rajada de vento, do vento da bruxa, de que fala “o homem de Kiev”, não-filósofo por excelência, pobre judeu que comprou a Ética por um “copeque”, e sem captar o conjunto? Os dois, visto que a Ética compreende ao mesmo tempo o conjunto contínuo das proposições, demonstrações e corolários, como o movimento grandioso dos conceitos, e o encadeamento descontínuo dos escólios, como um lançar de afetos e de pulsões, uma série de rajadas. O livro v é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é também a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida. Contudo, precedentemente, já era a composição ou o entrelaçamento das duas componentes – aquilo que Romain Rolland chamava “o sol branco da substância” e “as palavras de fogo de Espinosa” (DELEUZE, 2002b, p. 135).

Vale ainda lembrar que a distinção estilística entre a continuidade das proposições, das demonstrações e corolários e a linha descontínua e

“vulcânica” dos escólios será reativada por Deleuze no último artigo que dedica exclusivamente a Espinosa, publicado em *Crítica e Clínica*, intitulado “Espinosa e as três éticas”⁷. Ao afirmar ao mesmo tempo a ruptura de tom dos escólios e sua continuidade dentro da ordem geométrica operada por Espinosa no decurso da *Ética*, Deleuze nos oferece mais um índice da aliança disjuntiva entre a sistematicidade conceitual do crivo e os fulgores afetivos e perceptivos do caos que se expressam no modo como a história da filosofia se agencia à sua filosofia, aquela assinada “em próprio nome”. E, quanto àquilo que poderia condensar de forma mais intensa o lugar de Espinosa no coração e na razão dessa filosofia, concluímos com a bela fórmula de Chantal Jaquet: “a leitura deleuziana de Espinosa é salutar: ela nos faz sair dos falsos debates que opõem a filosofia e a história da filosofia e nos convida a dizer sim às vassouras de bruxa” (CHERNIAVSKY, D. & JAQUET, 2013, p. 151).

7 DELEUZE (1997) “Espinosa e a três éticas” in: DELEUZE (1997) *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, p.177-193 [nota: original francês publicado em 1993].

TO READ THE DELEUZE'S SPINOZA: A HISTORIOGRAPHICAL- PHILOSOPHICAL INTERPRETATION (OR THE HISTORY OF PHILOSOPHY ON THE WITCH'S BROOM FLIGHTS)

ABSTRACT: The purpose of this article is to define and restore, in a systematic way, the decisive argumentative axes that allow a degree of internal consistency to the famous *expressive* interpretation of Spinoza's philosophy made by Gilles Deleuze (1925-1995). Initially, we will examine how the Deleuzian interpretation of Spinoza portrays a peculiar and unique moment of the relations that Deleuze, during at least three decades, has established with the history of philosophy. Then, we will check which conceptual frameworks – built in a non-hierarchical manner, according to Deleuze – would support the thesis of an intrinsic and practical necessity to the ontological constitutive process in Spinoza's Ethics under the perspective of a philosophy of difference.

KEY-WORDS: Gilles Deleuze (1925-1995); Spinoza; History of Philosophy; Philosophy of Difference; Expression

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHERNAVSKY, D. & JAQUET, C. (2013) *L'art du portrait conceptuel*. Paris: Classiques Garnier.

DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression* Paris: Éditions de Minuit.

DELEUZE, G. (1970) *Spinoza* Paris: PUF. (Edição em português: DELEUZE (s/d) *Espinoza e os signos*. Tradução de Abílio Ferreira. Porto: Editora Rés.

DELEUZE, G. (1976) *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes

Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio.

DELEUZE, G. (1988) *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal.

DELEUZE, G. (1997) *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G. (2002a) *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Madrid: Editora Nacional.

DELEUZE, G. (2002b) *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta.

DELEUZE, G. (2012) *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª edição. Seleção e Introdução de Emanuel Fragoso e Hélio Rebello Jr. Fortaleza: Editora da UECE.

DELEUZE, G. & PARNET, C. (2004) *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'água.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1998) *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.

ESCOBAR, C.H (org.) (1991) *Dossiê Deleuze* Rio de Janeiro: Hólon Editorial.

ESPINOSA, B. (1973) *Ética*. Demonstrada à maneira dos geômetras. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Editora Abril.

HARDT, M. (1996) *Gilles Deleuze – Um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34.

MACHEREY, P. (1992) *Avec Spinoza – études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF.

Recebido: 09/03/2016

Aceito: 07/10/2016

CIÊNCIA INTUITIVA, FILOSOFIA DA PRAXIS E POIESIS NO *TRATADO POLÍTICO*

André Menezes Rocha

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

rocha_andre@yahoo.com.br

RESUMO: Nosso propósito é investigar o sentido das afirmações de Espinosa no *Tratado Político* em torno da praxis e da política como ciência prática. Iniciaremos por indicar como Espinosa reformula a divisão clássica entre as ciências teóricas, práticas e poiéticas a partir de uma leitura crítica de Bacon no contexto mais amplo da gênese da filosofia moderna no século XVII. O foco inicial se encontra na dissolução da oposição abstrata entre teoria e prática. Em seguida, passamos à questão da *poiesis* para verificar de que maneira as artes da produção são repensadas por Espinosa a partir da nova maneira de pensar os vínculos entre teoria e prática. Dessa maneira esperamos contribuir para as investigações acerca da política de Espinosa como “ciência prática”.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Política, teoria, praxis, poiesis

No primeiro parágrafo do primeiro capítulo do *Tratado Político*, em que realiza brevemente a crítica da filosofia política clássica, Espinosa afirma que dentre as ciências práticas a política é aquela que menos tem aplicação por discrepar ao máximo da prática. No segundo parágrafo, em que realiza brevemente a crítica do maquiavelismo seiscentista, ele diz que os políticos realizam uma prática de governo eficaz para comandar e controlar a multidão, mas que não possuem conhecimento teórico causal dos afetos e nem da política. No terceiro parágrafo, enfim, Espinosa concebe a unidade dos opostos e propõe construir uma ciência política apodítica que seja tão certa e indubitável como a matemática e que, ao mesmo tempo, não discrepe da prática, mas, ao contrário, convenha maximamente com a *praxis*. A unidade entre teoria e prática vem expressa na construção linguística mesma de Espinosa no §3 do capítulo 1: *quae cum praxi optime conveniunt, certâ, & indubitâtâ ratione demonstrare*.

Espinosa concebe a ciência política como reflexão imanente à *praxis* que se realiza como racionalidade concreta pela atividade do pensar com as noções comuns. Para pensar o seu sentido, precisamos interrogar o que Espinosa entende por *praxis*. Ele entende a *praxis* no sentido de Aristóteles ou, mais especificamente, no sentido de Tomás de Aquino, por sua diferença em relação à *poiesis*? (MATHERON, 2011, p. 87)

Se a política fosse definida como *arte poiética*, no sentido clássico e medieval, a inteligibilidade das práticas políticas encontraria sua garantia última ainda num campo abstrato exterior à própria experiência. Com efeito, a *forma* da *políteia* de uma *Pólis* ou da *constituição* [*imperium*] de uma *Cidade* poderia ser pensada, pela lógica das espécies e gêneros, como um inteligível que o filósofo político desenharia abstratamente para que os políticos construíssem com sua *praxis* na experiência. O caráter preceptivo

e normativo da filosofia política, neste caso, não se restringe à formulação de valores e princípios morais que os políticos deveriam seguir, mas à formulação da própria *forma* da Cidade que os políticos deveriam erguer e administrar.

A teoria política na *Suma Teológica* apresenta-se em analogia com a *arte poiética* do arquiteto ou engenheiro que desenha matematicamente o projeto da catedral¹ antes que os trabalhadores na prática ponham pedra sobre pedra. No caso da arquitetura política, seria preciso conceber antes a *forma* da Cidade. Quanto à construção propriamente dita, isto é, à atividade pela qual uma causa eficiente trabalharia sobre a matéria para imprimir a *forma* concebida pelos arquitetos, esta sim caberia aos trabalhadores que exercitam as artes práticas e, neste caso, vê-se como a *práxis* não realizaria uma reflexão que informa uma racionalidade imanente à sua própria experiência, mas operaria com uma *forma* inteligível previamente estabelecida.

Espinosa, no parágrafo §I do capítulo I do *Tratado Político*, elabora uma crítica radical desta tradição e nada seria mais absurdo, portanto, do que interpretar a inspiração geométrica de seu discurso político como reposição do ideal *teórico* da contemplação ou do ideal *poiético* da engenharia política.

Desde o *Tratado Teológico-Político*, com efeito, Espinosa adota para a investigação da experiência política o método da história natural elaborado por Francis Bacon. A demolição do arcabouço teórico que fundamentava a divisão clássica entre teoria e prática iniciou-se, como sabemos,

1 PANOFSKY (2001) redigiu um belo estudo sobre a inspiração da engenharia das catedrais no plano arquitetônico dos tratados da Escolástica.

pela obra de Francis Bacon que, na *Instauratio Magna*, fundada na história natural [*historia naturalis*] uma nova lógica que dispensa as causas finais para pensar a produção dos corpos e sintetiza as causas formal e material numa só causalidade, qual seja, a eficiente ou produtiva². A “forma”, assim, não pode ser algo que se encontra fora das *operações* dos corpos individuais. Na teoria e na prática, diz Bacon, a “forma” só pode ser a lei de produção das operações de corpos individuais.

Na Natureza não existe verdadeiramente nada além de corpos individuais [*corpora individua*] realizando atos puros individuais segundo uma lei; assim, nas teorias, o fundamento [*fundamento*] tanto para o conhecimento como para as operações é esta lei mesma, sua inquirição, descoberta [*inventio*] e explicação. Pela palavra Forma inteligimos esta mesma lei e seus parágrafos (BACON, 1866, livro II, aforismo 2).

A partir da “nova lógica” ou “novo organon” as artes teóricas, poéticas e práticas são reformuladas. Recusando as causas finais e unindo as causas formal e material na causa eficiente ou produtiva, Bacon faz da *Philosophia Naturalis* uma arte teórica que é simultaneamente arte prática.³

2 “Quão infeliz está a ciência humana vigente, fica ainda mais patente por ter o assentimento do vulgo. Põe-se com retidão; *Conhecer verdadeiramente é conhecer pelas causas*. Nem de todo mal é serem propostas quatro causas; Material, Formal, Eficiente e Final. Contudo, destas, a causa final está tão longe de ser útil que, inclusive, corrompe as ciências, exceto quando se aplica às ações humanas. A descoberta da Forma é tida como impossível, como desilusão. Pela Eficiente e pela Material (tais como são procuradas e recebidas, a saber, como remotas, sem o *processo latente* conduzindo à Forma), prestam-se à negligencia e superficialidade, e de nada auxiliam a ciência verdadeira e ativa” (BACON, 1866, vol. II, livro II, aforismo 2).

3 Para verificar como a posição de Bacon explica-se por transformações que vinham ocorrendo na história social e cultural da Inglaterra durante o século XVI, verificar o estudo de CHRISTOPHER HILL (1992).

Desta maneira, a noção de “história natural” encontra-se no fundamento da reformulação moderna das artes teóricas, poiéticas e práticas.

Muito do que há na filosofia moderna é caracterizado precisamente por uma crescente preocupação com a história e o histórico, preocupação que leva, em última análise, a uma transformação e inversão radical das relações entre teoria e prática, universal e particular, ser e devir, filosofia e política. Como resultado, a possibilidade de uma filosofia no sentido tradicional é posta em dúvida ou abertamente negada. (...) Bacon põe as bases para uma ‘filosofia histórica’ e, assim, contribui para fundar a modernidade (MORRISON, 1958, p. 585).

Como se sabe, a passagem da investigação da experiência à elaboração dos conceitos da ciência ocorre, no método da história natural de Bacon, pela elaboração de definições que exprimem a *forma* como causa eficiente das operações de corpos individuais.⁴ Ora, no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa repõe o método de Bacon para ensinar aos leitores como formar definições reais a partir da inquirição da experiência prática.

O método de interpretar a Natureza [*methodus interpretandi Naturam*] consiste, sobretudo, em elaborar a história da Natureza [*historia Naturae*] para que concluamos de dados certos as definições das coisas naturais [*rerum naturalium definitiones*]. (SPINOZA, 1999b, capítulo VII, §2, p. 278–80)

Se o método de inquirição da experiência é o mesmo, pode-se dizer que Espinosa tivesse seguido Bacon também na elaboração de definições, isto é, na passagem da história natural para a ciência natural?

4 No aforismo 20 do livro II, Bacon explica como elaborar a definição da “forma” por indução a partir da experiência.

Bacon e Espinosa não partilhavam a mesma noção de “ciência”. A *scientia intuitiva* de Espinosa está fundada em definições reais que exprimem essências singulares e não em axiomas que exprimem leis universais. Para o que nos interessa aqui, basta frisar que, conquanto adotando o método da história natural de Bacon no que concerne à inquirição da experiência, Espinosa critica a teoria da definição de Bacon e elabora uma nova teoria da definição, a partir do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que repõe sob novas bases a passagem da história natural para a ciência. Em linhas gerais, na teoria da definição real⁵ de Espinosa o intelecto não intui uma *forma*, como na teoria de Bacon⁶, mas uma essência singular⁷, uma essência actuosa que age segundo as leis de sua natureza.

As definições reais de Espinosa estão ligadas logicamente entre si de maneira a exprimir a ordem necessária da natureza e, por isso, explicam-se sempre em última análise pelos vínculos de imanência com a essência da substância absolutamente infinita. A compreensão da história natural como método de inquirição da experiência e a compreensão da lógica das definições reais como método de construção das ciências, em nossas análises do *Tratado Teológico-Político*, permitem-nos evidenciar que a chamada “ontologia” da Ética não pode ser entendida como uma “teoria” no sentido clássico e medieval, pois se explica antes, a partir da reformulação das artes por Bacon, como uma *teoria-prática*, isto é, como uma ciência prática. Como *scientia intuitiva*, a Ética é uma reflexão imanente à *práxis*. De

5 “O que caracteriza uma definição real não é o fato de referir-se a algo existente fora da nossa mente, mas de oferecer o modo de seu engendramento – a gênese do objeto definido é sua definição real. Será, pois, pela presença ou ausência da operação geratriz que poderemos distinguir a definição nominal da definição real” (CHAUI, 1999, p. 80)

6 Trabalhei em meu doutorado a diferença entre a teoria da definição de Bacon e a teoria da definição real de Espinosa. (ROCHA, 2011)

7 SPINOZA, *TIE*. §95.

fato, Espinosa poderia, à maneira de Aristóteles e Descartes, nomear sua *opus magna* de “filosofia primeira” ou “metafísica”. Entretanto, nomeou com um nome que, na antiguidade, estava restrito a uma arte prática: a ética.

Desde Aristóteles, como se sabe, as artes teóricas tratam das “substâncias” imutáveis que têm predicados necessários e precisamente por isso é que somente nelas pode haver demonstrações com silogismos científicos. As artes práticas, contudo, tratam de “substâncias” que têm predicados contingentes ou acidentais e por isso é que nelas só pode haver demonstrações prováveis. Ora, Espinosa redefine a noção de substância⁸ e demonstra que existe uma única absolutamente infinita⁹ e que todas as afecções finitas não são contingentes, mas necessárias por sua causa¹⁰.

A experiência das paixões humanas na ética e na política, destarte, não se compreende mais por um discurso com silogismos prováveis, mas por um discurso com demonstrações apodíticas que exprimem as leis necessárias da natureza humana. É o que Espinosa diz expressamente no capítulo I do *Tratado Político*.

Quando me apliquei em pensar a Política, portanto, não procurei introduzir novidades, mas apenas demonstrar o que convém melhor com a práxis por uma razão certa e determinada, isto é, por dedução a partir da condição mesma da natureza humana. E para levar adiante as investigações que concernem à ciência da Política com a mesma liberdade de ânimo que costumamos ter nas investigações que concernem à Matemática, tive todo o cuidado para não rir, não lamentar e nem detestar as ações humanas, mas

8 EI, Definição 3.

9 EI, Proposição II.

10 EI, Proposições 28 e 29.

simplesmente inteligir. E assim contemplei os afetos humanos, tais como o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as outras comoções do ânimo não como se fossem vícios da natureza humana, mas como propriedades que a ela pertencem (SPINOZA, 1999, capítulo I, §4).

Em seguida, no parágrafo §5 deste mesmo capítulo I, Espinosa invoca expressamente as definições de ambição e inveja enunciadas no livro III da *Ética*. E no parágrafo §I do capítulo II, Espinosa afirma que as demonstrações do *Tratado Político* serão apodíticas.

Estas passagens são suficientes para perceber que a investigação da experiência política que se faz no *Tratado Político* não se faz sem arte e nem tampouco com artes antigas e medievais, mas com uma nova arte prática que é simultaneamente teórica na medida em que age com definições reais e intuiu essências singulares. Numa palavra, a investigação da experiência política se faz com a mesma *práxis teórica ou reflexiva* que desvenda, em sua própria experiência ética, os vínculos de imanência entre as essências na *Ética*. No início da dedução que constitui o capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa afirma:

Partindo da afirmação de que a potência pela qual as coisas naturais existem e operam é a potência mesma de Deus facilmente inteligimos o que é o Direito Natural. Com efeito, como Deus tem direito sobre todas as coisas e o direito de Deus não é nada outro além da potência de Deus, enquanto é considerada absolutamente livre, disto segue que cada coisa natural tem tanto direito de natureza quanto tem de potência para existir e operar. E destarte a potência de cada coisa natural, pela qual existe e opera, nada outro é além da potência absolutamente livre de Deus. (SPINOZA, 1999, capítulo II, §3)

Sem a ciência intuitiva das essências singulares, o jusnaturalismo de Espinosa só pode ser interpretado como um formalismo vazio. Ora, tanto no capítulo xvi do *Tratado Teológico-Político* como no capítulo II do *Tratado Político*, o direito natural dos indivíduos e das multidões é deduzido, pela causalidade eficiente imanente, da essência de Deus, ou seja, da “potência absolutamente livre de Deus”.

Se a *scientia intuitiva* da Ética que coaduna com a noção de história no *Tratado Teológico-Político* revoluciona a tradicional dicotomia teoria-prática por se realizar como teoria-praticante e prática-teorizante, como a partir delas pensar as antigas artes poiéticas? A questão é retomada no prefácio do livro IV da Ética no novo campo de interrogação fundado pela ontologia do necessário no livro I. A reflexão sobre as *artes poiéticas* não servirá mais para fundar uma metafísica da criação *ex nihilo* e nem para figurar Deus à imagem dos demiurgos, como fosse engenheiro ou arquiteto do *kosmos*. No entanto, assim como as noções de possível¹¹ e contingente, ela encontrará uso na ética e na política.

No prefácio de IV, com efeito, Espinosa realiza a crítica do uso das artes *poiéticas* pelas metafísicas tradicionais, retoma os resultados de sua ontologia e repõe as questões ligadas à produção para pensar de que maneira um indivíduo pode regular a sua imaginação e suas paixões enquanto adquire a potência de pensar com a racionalidade das noções comuns.

A noção de modelo reenvia originariamente à experiência humana da produção ou *poiesis* que é uma experiência determinada e limitada aos homens (TOSEL, 2008, p. 213).

11 Desde o *Tratado Teológico-Político*, com efeito, Espinosa indicava a necessidade de refundar a noção de possibilidade para pensar a gênese da política. Ver, por exemplo, a discussão sobre as leis no capítulo IV.

Encontra-se no prefácio de IV uma crítica ao imaginário da *poiesis*, isto é, das interpretações imaginativas que os homens fazem sobre suas próprias *atividades produtivas*. A matriz deste imaginário é abstrair os produtos das atividades humanas particulares que os produziram: o procedimento abstrativo permite imaginar que um produto ou uma *obra* possam ser tomados como modelo universal que deveria ser imitado pelas atividades produtivas de outros homens particulares. A interpretação imaginativa torna-se teoria metafísica quando os homens passam a criar teorias sobre a produção e julgar a atividade de Deus como devesse ser uma produção tecnocientífica ou *poiética* regulada por “ideias gerais” ou “modelos de perfeição”¹².

O imaginário do modelo se inscreve no delírio finalista que faz da natureza uma técnica, uma arte sobrenatural própria a um artesão divino. Um modo de imaginar saído de uma experiência prática modal-humana, a técnica poiética, torna-se um determinante constitutivo da natureza das coisas identificada à poiesis de um artesão ou poeta superlativo (TOSEL, 2008, p. 213).

12 No romance *A Caverna*, José Saramago leva a literatura a refletir magistralmente sobre a gênese do imaginário poiético nas sociedades contemporâneas e realiza, através da linguagem literária, uma crítica à linguagem platônica da demiúrgica divina. E Platão, como sabemos, escrevia os diálogos filosóficos com arte poética, isto é, como fossem simultaneamente dramaturgia e filosofia. No romance de Saramago, um oleiro que faz estátuas de barro depara-se com as leis de ferro do mercado capitalista e vê-se obrigado a confrontar a sua produção de estátuas singulares com a produção em massa, pela mediação de modernas máquinas, de bonecos homogêneos produzidos aos milhares em pouquíssimo tempo. Na demiúrgica das fábricas, os bonecos humanos são idênticos uns aos outros. Na demiúrgica do velho oleiro, cada boneco é um ente singular que vem ao ser com um pouco da sensibilidade e da vida do próprio oleiro. Além de refletir indiretamente sobre a criação de personagens na literatura de massa contemporânea, Saramago, a partir do diálogo crítico com o platonismo, reflete sobre a gênese e o sentido de uma vida humana singular.

O engano, contudo, encontra-se ainda no imaginário que se elabora no interior do exercício das artes poiéticas, pois a medida de *perfeição* de uma *obra* que resulta das artes produtivas não se encontra em “modelos” ou “normas” abstratas que lhe seriam transcendententes. Encontra-se, ao contrário, na imanência da própria atividade produtiva, isto é, no aumento ou diminuição da *perfeição* ou *realidade*¹³ dos próprios agentes da produção. O exemplo da construção da casa que aparece no prefácio de EIV ilustra esta adequação.

Uma casa não é mais ou menos *perfeita* ou *real* segundo assemelhe-se mais ou menos a “modelos” de casas “perfeitas”, palácios ou castelos, mas segundo realize o desejo de morar de quem se esforçou por produzi-la. Da mesma maneira, para pensar a questão no *Tratado Político*, uma constituição democrática não é mais ou menos perfeita segundo se assemelhe a uma constituição ideal ou mesmo a uma constituição de outra sociedade particular tomada como fosse um modelo: a perfeição de uma constituição democrática particular encontra-se na realidade dos seus fundamentos, isto é, na realização da liberdade prática de seus constituintes. A perfeição ou realidade de uma constituição é realização dos *direitos comuns* que os indivíduos instituem por sua *praxis*.

Em EIV, após demolir os fundamentos das avaliações teleológicas que julgavam as artes produtivas segundo “modelos” tomados como finalidade da produção humana, Espinosa interroga como pensar, a partir das artes produtivas, um “modelo” de *homem livre* que permita indicar como se realiza, em meio à necessidade das paixões humanas e ao risco permanente de servidão moral e política, uma liberdade singular a partir do “modelo” ou *exemplar naturae humanae* forjado no prefácio de EIV.

13 EII, Def.2

Este “modelo” é uma figura de imaginação¹⁴, certamente, mas que tem, não obstante, um certo uso imaginativo, conforme as indicações do prefácio, que acompanha a atividade efetiva da razão e da intuição no percurso demonstrativo de EIV e que termina, não por acaso, com as proposições dedicadas à demonstração da gênese ontológica das ações imanentes de um homem livre.

O uso do modelo é regrado, controlado; ele se inscreve em uma perspectiva de autoretificação permanente fundada sobre o conhecimento do que ameaça conferir às noções de bom e mal para o homem um conteúdo ilusório e confuso. Estas noções são relacionais e, em certo sentido, relativas. Elas conotam operações de comparação para estabilizar as transições afetivas positivas em nossa capacidade de afetar e ser afetado, de desenvolver nossa potência de agir e de pensar produzindo afetos alegres. Torna-se então urgente formar os lineamentos do projeto de liberação a partir das condições dadas, nos precavendo de antemão de toda absolutização ou fetichização do modelo (TOSEL, 2008, p. 214).

De fato, convém distinguir o “modelo” ou *exemplar naturae humanae* das ideias abstratas e gerais que foram criticadas por Espinosa no

14 A palavra latina utilizada por Espinosa para o que traduzidos por “modelo” é *exemplar* que tem, como sabemos, uma história no interior da arte retórica. O *exemplum*: utilização nos discursos morais para persuasão: Cícero, Plutarco e Sêneca. Depois, durante a idade média, o *topos* aparece nas estórias com a vida dos santos. Em Dante, em figuras que habitam o paraíso, o purgatório e o inferno da *Divina Comédia*. (CURTIUS, 2013). No discurso dos historiadores, o *topos* é utilizado para caracterizar os políticos e as Cidades. Em Maquiavel, no início dos *Discorsi*, o apelo à imitação das virtudes dos romanos e de sua constituição: Roma é erigida, através do comentário crítico da narrativa histórica de Tito-Lívio, como Cidade exemplar a ser copiada pelos italianos. Cabe perguntar, no entanto, se Maquiavel pensava no quadro das artes poiéticas que seria possível a imposição da “forma” da República Romana ou se pensava já com o saber das novas artes mecânicas que esta imitação seria imaginação necessária para se produzir novas formas de República.

escólio de EIP40: o “modelo” é imaginação que se reconhece enquanto imagem. As noções de possível, contingente, possibilidade e finalidade, igualmente, não são anuladas pela crítica de Espinosa, mas esvaziadas de sentido metafísico para ter um uso prático e teórico. Convém, portanto, interrogar pelos vínculos entre o imaginário poiético da produção fundado nas noções do modelo finalístico e a práxis reflexiva que se faz a partir delas com as noções comuns e a intuição. Em primeiro lugar, tratemos da essência singular que se realiza, conforme indicação do prefácio de EIV, tomando como apoio o exemplar *naturae humanae*. Em seguida, tratemos da multidão que toma modelos de Cidade para fazer sua própria história.

A essência singular ela mesma se realiza livremente, sob o imaginário poiético do “modelo”, pela afirmação de suas propriedades comuns com outras essências humanas, isto é, pela intensificação das relações sociais e pela afirmação reflexiva de sua essência singular em trabalho ativo de reelaboração de suas relações sociais. A reelaboração das relações sociais, reelaboração ativa no sentido da realização da liberdade natural que define a essência singular, consiste numa *praxis* reflexiva que reflete a sua própria gênese na imanência da autorreflexão da substância. A conquista da liberdade, assim, não é a realização de um “modelo geral” ou *exemplar naturae humanae* que seria forjado alhures e deveria ser imitado, mas realização de si mesmo ou de sua própria singularidade, a partir do trabalho com as propriedades comuns, no interior das relações sociais.

A realização da liberdade singular em conjunção com o imaginário poiético, por isto mesmo, corre sempre o risco de se perder ou se eclipsar diante de paixões fortes ou ataques externos e, neste sentido, ela é arte que sempre se abre para um trabalho sobre a indeterminação do futuro, ela é sempre *tendencial*, como indicam os estudos de Tosel e Bove. E por isto mesmo, a realização ética da liberdade individual de cada ser singular

se faz também pela costura de relações sociais num *trabalho político* sobre as instituições, na medida em que é pela mediação das instituições de um *imperium* que os indivíduos, em sociedade, podem ou não realizar as práticas ou atividades reflexivas que transformam as suas próprias relações sociais.

Se, como Espinosa escreve no apêndice de EI e no prefácio de EIV, a finalidade é sempre a imagem do desejo como causa eficiente imanente que aparece à imaginação dos homens no interior das atividades produtivas, a *liberdade política* como finalidade não é uma coisa, um conjunto de instituições fixas de um *imperium* cuja guarda deveria caber a uma elite destacada em sacro-ofício e nem muito menos uma forma de Estado, mas o trabalho reflexivo que a potência social realiza permanentemente sobre os seus conflitos constitutivos pela mediação das instituições do *imperium*.

De fato, podemos avançar algumas teses acerca da arte política em Espinosa a partir a interpretação gramsciana de Tosel acerca do “modelo”. Em primeiro lugar, a imagem de uma “forma” de Estado que poderia ser antecipada em teoria por uma elite de intelectuais, ainda que se julgassem a vanguarda do cosmopolitismo, seria repetição com tintas moderninhas do velho tomismo criticado por Matheron. Fosse esta “forma” a descrição teórica e ideal de um Estado singular existente ou fosse ela a construção daquilo que deveria ser o Estado numa sociedade futura perfeita, não importa: a construção teórica que pretende antecipar o futuro é ilusória e pressupõe que haveria homens práticos dispostos a trabalhar na construção concreta seguindo o plano tal e qual fora pré-estabelecido pelos teóricos, isto é, pelos filósofos tradicionais quando se põem a pensar na política. Essa ilusão teórica é uma abstração que não encontra amparo na realidade efetiva das coisas: minto, pois encontra amparo na imaginação dos teóricos cosmopolitas e a imaginação está sim inserida na realidade efetiva das coisas. Tanto no *Tratado Teológico-Político* quanto no *Tratado Político*, Espinosa

define a gênese imanente de um conjunto institucional singular qualquer ou *imperium*: a potência coletiva da multidão é a causa eficiente imanente da fundação política. Por isso o *imperium* é constituição: a potência da multidão constitui permanentemente suas instituições imanentes. Logo, para que a teoria preestabelecida da forma do “Estado perfeito” fosse colocada em prática, seria preciso que a totalidade ou ao menos a maioria dos indivíduos que constituem uma multidão singular não apenas tivesse a mesma teoria em mente, mas dispusesse seu *conatus* na direção de sua construção. Por outras palavras, sem consenso que se consolide em paixões comuns e direitos comuns, as teorias não passam de abstrações sem eficácia política. Em segundo lugar, o erro teórico pode ser acompanhado da violência prática: a pretensão de deter o conhecimento teórico das formas e mesmo o monopólio do conhecimento da justiça ou da política pode transformar intelectuais ingênuos em suportes involuntários do autoritarismo: no primeiro capítulo do *Tratado Político* Espinosa menciona vagamente os filósofos tradicionais, mas a corporação dos intelectuais teólogos é o foco de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*.

No *Tratado Político*, Espinosa distingue as formas de *imperium* não apenas pelas diferentes formas de organizar o poder soberano [*summa potestas*] e as instituições econômicas e militares, pelas quais os poderes soberanos dirigem as esperanças e medos comuns, mas sobretudo pela sua gênese na multidão: isso significa que uma só e mesma multidão singular modifica a sua composição interna de acordo com a forma da constituição ou *imperium* que engendra para si. Assim, uma constituição monárquica não é apenas uma forma de Estado com reis e sem sufrágio popular, mas uma forma de auto-constituição hierarquizada do próprio corpo social que se conserva reprimindo liberdades pelo medo. Se esta mesma multidão entra num processo de transformação de si mesma e modifica a forma

de seu *imperium*, então não apenas a forma de exercício do poder soberano por meio do Estado se modifica, pois, antes e mais profundamente, se modifica a maneira pela qual o corpo e a mente da multidão se auto-constitui, a saber, exprimindo a divisão social entre patrícios e plebeus na exata medida em que o poder soberano permaneça sob a direção do patriciado.

Numa democracia, por fim, a partir das breves conjecturas que podemos fazer a partir do §12 do capítulo VIII do *Tratado Político*, o processo de transformação da forma do *imperium* aristocrático em democrático é antes de mais nada uma transformação que o próprio corpo da multidão realiza sobre si mesma de maneira a garantir um regime de igualdade econômica e política, contra as paixões da ambição e inveja de alguns que conduziriam à aristocracia, sem estancar os fluxos de entrada e saída de novos membros e imigrantes [*peregrinos*]. A mesma lógica de desincorporação do poder que se faz na imanência da multidão se refletiria no interior das instituições do *imperium*, isto é, se refletiria na distribuição das honorárias que permitem o exercício do poder soberano: em vez de permitir o exercício perpétuo do poder soberano por parte de alguns, inflamando ambições, as instituições do regime democrático deveriam ser colegiadas para garantir um fluxo permanente de entrada e saída de cidadãos diversos, isto é, para impedir a cristalização do poder aristocrático e garantir a realização democrática periódica do desejo de governar e não-ser governado da maioria.

A definição da gênese imanente não se deixa perder no espontaneísmo e nem conduz a negligenciar a forma da constituição do *imperium*: com efeito, nos capítulos VI ao XI do *Tratado Político*, isto é, em todos os capítulos atinentes às formas particulares de *imperium*, Espinosa inicia definindo a forma de exercício do poder soberano e, em seguida, as instituições militares e políticas.

A compreensão desta lógica nos capítulos acerca da monarquia e da aristocracia permite conjecturar que Espinosa continuaria a dedução do capítulo XI, após definir com mais adequação a gênese e a forma de exercício da soberania no *imperium* democrático, demonstrando de que maneira o poder soberano dirigiria as instituições econômicas e militares nesta forma de *imperium*. Esta lógica não se tece por acaso no *Tratado Político*: com efeito, desde o capítulo II, Espinosa define a multidão pela constituição de direitos comuns [*jura communia*] que são potências a se exprimir no corpo e na mente da multidão. O direito comum de governar se exerce no poder soberano que é imanente à multidão.

A expressão afetiva dos direitos comuns é certa e determinada: ela ocorre sob a de paixões comuns e, sobretudo, sob a forma da constituição e conservação de esperanças e medos comuns na *una veluti mens*. Ora, estes afetos são necessariamente paixões, como sabemos pela *Ética*. Sabemos também que desde o *Tratado Teológico-Político*, mais precisamente nos capítulos XVI a XVIII, Espinosa pensa as esperanças e medos comuns como os fundamentos afetivos comuns que unem necessariamente os indivíduos constituintes de uma multidão. Com base nisso é que Espinosa apostava no capítulo XVI que a teoria do pacto social poderia ser usada para construir um novo consenso ou uma nova configuração de esperanças e medos comuns que consolidassem a potência da multidão na direção da democracia.

Ora, o *Tratado Político* aprofunda esta intuição acerca de esperanças e medos deduzindo propriedades comuns que se encontram em toda e qualquer sociedade singular. De fato, na medida em que organiza os capítulos VI a XI segundo a lógica da definição da soberania, isto é, em que inicia os capítulos dedicados às formas particulares de *imperium* definindo a forma de soberania e deduzindo dela as formas particulares de comando das instituições econômicas e militares, Espinosa deduz as formas pelas

quais o poder político dirige as paixões comuns de esperança e medo em cada forma de *imperium*. Os poderes soberanos, destarte, dirigem diretamente as instituições econômicas e militares: esta direção lhes permite dirigir indiretamente as paixões de esperanças e medo comuns da multidão.

Na monarquia, por exemplo, as terras do *dominium* permanecem como propriedade do Estado e os nobres que comandam o Estado numa “aristocracia latente” recebem *direito de uso* das terras que em aparência seriam públicas: o poder militar, ao contrário, fica explicitamente sob o controle privado de cada nobre senhor de terras ou suserano. Na aristocracia, Espinosa define uma lógica inversa: as terras não pertencem ao Estado, mas são propriedades privadas que podem ser vendidas ou compradas: o poder militar, pelo contrário, pertence ao Estado e, em geral, os membros das altas patentes e do comando maior estão alinhados com os patrícios que dirigem o poder soberano. Tudo indica que a dedução do *imperium* democrático levaria a deduzir uma outra lógica de direção das instituições econômicas e militares. Não podemos avançar hipóteses mais detalhadas num ensaio interpretativo sem a base textual que seria a continuação do capítulo XI, a redação de um eventual capítulo XII acerca de formas centralizadas ou federadas de democracia, bem como outros capítulos que Espinosa planejava redigir: contudo, com base nas noções comuns, leitores e leitoras podem se exercitar e tentar encontrar soluções para a equação (soberania política – poder econômico – poder militar) na democracia.

À guisa de conclusão passamos a algumas considerações finais acerca da política como arte teórico-prática que pode se desdobrar numa poética ou arte produtiva. A política é também arte poética na medida em que conjunto articulado de instituições, isto é, a constituição [*imperium*], consiste nas obras produzidas pela potência da multidão e, neste sentido, consiste numa totalidade de coisas singulares que são imanentes à potên-

cia social e que não podem, portanto, ser completamente apropriadas por potências particulares, conquanto classes e corporações tendam pela lógica da ambição a se apropriar absolutamente destas instituições. Esta tendência explica a violência e o caráter estrutural da divisão social nos regimes: na aristocracia, por exemplo, conforme o capítulo VIII, os patrícios tendem a absorver todas as instituições econômicas e militares para controlar através delas esperanças e medos comuns dos plebeus.

Esta tendência de classes e corporações a se apropriar as instituições mantém a divisão social congelada ou petrificada na medida em que as operações de ambição dos dominantes resultam em privilégios para si e privação para os dominados que, destarte, ficam obrigados a operar de acordo com a oscilação entre esperanças e medos que caracterizam a *una veluti mens* da multidão fraturada. E o *conatus* de tal multidão fraturada pode perseverar indefinidamente pela arrogância dos dominantes e a suposta incompetência dos plebeus.

A soberba é própria dos dominantes. Homens que exercem uma honraria apenas por um ano no processo se tornam arrogantes. Que dizer dos nobres que possuem honrarias eternas? Mas sua arrogância se orna com requinte, luxo, prodigalidade, com uma certa coerência no vício, uma estranha douta ignorância e também com uma certa elegância na depravação. E se bem que seus vícios pareçam torpes quando considerados isoladamente, para ignoraros e ineptos que os bajulam aparecem como fossem honestos e decentes. Aliás, o vulgar não tem moderação e se ele é terrível quando não teme é porque a liberdade e a servidão não se misturaram facilmente. Por fim, não deve admirar o fato de a plebe não possa proferir verdade em juízos, posto que os principais negócios do Estado são tratados à sua revelia e ela não forma juízos senão a partir dos poucos indícios que não podem ser totalmente ocultados. A suspensão do juízo é uma virtude rara. Querem, portanto, tratar de tudo em segredo de Estado e exigir que os cidadãos não tenham juízos subversivos e interpretações sinistras é uma

estupidez. Se a plebe pudesse se moderar e suspender o juízo acerca de coisas pouco conhecidas ou mesmo julgar corretamente a partir dos poucos indícios que lhe chegam, certamente que ela seria mais digna de governar do que ser governada. Mas, como dizíamos, a natureza humana é uma e a mesma: todos se tornam arrogantes pela dominação e são terríveis se não temem. E sempre a verdade é colocada de joelhos por aqueles que ela incomoda ou coloca em perigo de desmascaramento (SPINOZA, 1999, VII, §28).

Decerto que os plebeus ficam privados do direito de governar e participar do poder soberano graças à violência elegante do patriciado. Contudo, isso não significa que a verdade e a liberdade deixem de ser universais e possam ser abolidas ou escamoteadas. Quando o sistema institucional é dominado por interesses privados e não guarda senão a fachada da coisa pública, decerto que os plebeus ficam excluídos ou condenados ao ostracismo. Contudo, isso não abole o princípio da democracia originária que é ontológico e se faz nos interstícios das práticas e das instituições. Nem tampouco o controle abole a liberdade ontológica que “a natureza concede a cada indivíduo”. No limite, atividade política se realiza em seu sentido mais radical como arte prática-teórica, na medida em que o sentido da “liberdade que a natureza concede a cada indivíduo” não se deriva de instituições e nem decorre da posição que tal ou qual indivíduo ocupa em relação a elas, mas se realiza no interior mesmo das ações que se exprimem na mente e no corpo do “indivíduo”, seja um “indivíduo” humano, seja um “indivíduo” multidão.

Desde o *Tratado Teológico-Político*, Espinosa pensa a democracia como princípio ontológico que subjaz a todas as formações sociais e políticas e que, portanto, corrói por dentro toda tentativa de petrificação da divisão social. O princípio implica, portanto, na gênese de instituições que porventura possam refleti-lo e, neste sentido, a democracia se faz numa longa história de posições e contraposições práticas sob as instituições que

tendem a ser incorporadas e apropriadas por classes e corporações. Poder-se-ia dizer que o princípio é negativo enquanto alguns têm privilégios e poder de comandar na divisão social e os outros, relegados à função de comandados, no *imperium* são coagidos à privação de direitos para operar entre esperanças e medos com os quais, Espinosa já notava no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, todos se tornam facilmente manipuláveis e a multidão suspensa em superstição se conserva servil sob forma rigidamente hierarquizada para a glória de clérigos e aspirantes ao principado.

INTUITIVE SCIENCE, PHILOSOPHY OF THE PRAXIS AND POIESIS IN THE POLITICAL TREATISE

ABSTRACT: The purpose of this article is to investigate the meaning of politics as a practical science in Spinoza's Political Treatise. First, we shall indicate how Spinoza recasts classical division between theoretical sciences, practical sciences and poetical sciences. The focus is on modern dissolution of abstract oppositions between theory and practice. Then we come to the question of poiesis to check how the arts of production are reconsidered by Spinoza from the new concept that stands in the unity between theory and practices. Finally, we hope to contribute for further investigations about Spinoza's politics as a "practical science".

KEY WORDS: Philosophy, Politics, Theory, Practices, Poiesis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, F. (1866) *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson.

CHAUI, M. (1999) *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão.

CURTIUS, E. R. (2013). *Literatura europeia e idade média latina*, São Paulo: Edusp.

HILL, C. (1992) *As origens intelectuais da revolução inglesa*. Tradução de Jefferson Luís Camargo. Martins Fontes, São Paulo.

MATHERON, A. (2011) *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavellisme et utopie*. In: *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge*

classique. ENS Editions, Lyon.

MORRISON, J. C. (1958) *Philosophy and history in Bacon*. In: *Journal of the history of ideas*. Volume 18, número 3.

PANOFSKY, E. (2001) *Arquitetura gótica e escolástica*. Martins Fontes, São Paulo.

ROCHA, A. (2011) *Espinosa e a inteligibilidade da história*. Ensaios sobre o Tratado Teológico-Político. Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo.

SPINOZA, B. (1999a) *Trattato Politico*. Texto e traduzione a cura di Paolo Cristofolini. Edizione ETS, Pisa.

_____. (1999b). *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF.

TOSEL, A. (2008) *Poiétique de l'accomplissement humain*. In: *Spinoza ou l'autre (in) finitude*. L' Harmattan, Paris.

Recebido : 06/09/2016

Aceito : 07/10/2016

A TEORIA CARTESIANA DAS VERDADES ETERNAS
NA INTERPRETAÇÃO DE *ESPINOSA*

Alfredo Gatto

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

alfredo.gatto@hotmail.it

RESUMO: O artigo tem como objetivo investigar a recepção da teoria cartesiana das verdades eternas no pensamento de Espinosa. Como é demonstrado por várias ocorrências presentes nas suas obras, o filósofo holandês tinha um conhecimento profundo e articulado da doutrina de Descartes. Contrariamente à maioria dos filósofos mais importantes do período, Espinosa não se limitou a rejeitar a teoria, mas tentou incorporá-la e integrá-la na sua reflexão para mudá-la no interior: ao aceitar uma parte dos seus pressupostos – centralidade da causação eficiente de Deus, criação da essência e da existência das coisas –, Espinosa acabava assim por negar as suas consequências metafísicas.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Descartes, Verdades eternas, Causalidade

I INTRODUÇÃO

A teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas¹ suscitou, sobretudo na segunda metade do século XVII, um grande interesse entre os mais influentes pensadores do período. Embora tenha sido discutida, quase exclusivamente, no epistolário cartesiano (Cf. SCRIBANO, 2006, 161-194), a doutrina desempenhou um papel certamente não secundário no processo de recepção e difusão do pensamento de Descartes (Cf. GASPARRI, 2007; cf. também SCRIBANO, 1988, 83-140). Apesar de algumas exceções², a teoria foi criticada pela quase totalidade dos maiores filósofos, Gottfried W. Leibniz (Cf. DEVILLAIRS, 1998) e Nicolas Malebranche (Cf. LE MOINE, 1936) *in primis*, em particular por causa da ênfase atribuída à liberdade absoluta de Deus e do radical contingentismo a ela associado.

Se o descrito representa, em termos aproximados, a paisagem filosófica do período, onde deve ser colocado Baruch Espinosa? Ele conhecia a teoria cartesiana? E se assim for, ele aceitava os seus pressupostos e as suas consequências?

1 Eis todas as ocorrências da doutrina no *corpus* cartesiano: DESCARTES, 1964-1976, AT, I, 145-146; AT, I, 149-150; AT, I, 151-153; AT, II, 138; AT, IV, 118-119; AT, V, 223-224; AT, V, 272; AT, VII, 380; AT, VII, 431-43; AT, VII, 435-436.

2 Entre outros, podemos lembrar Robert Desgabets (1610-1678), Pierre Cally (1630-1709), Pierre-Sylvain Régis (1632-1707) e Luis de la Ville (1639-1700). Por uma análise mais ampla das suas posições, veja-se RODIS-LEWIS, 1981; SCHMALTZ, 2002; EASTON, 2009.

II. AS VERDADES ETERNAS NO *CORPUS* ESPINOSANO

Para tentar dar uma resposta a estas interrogações temos que verificar, em primeiro lugar, se nas obras de Espinosa há referências ao sintagma “verdades eternas”³ e se a sua presença atesta alguma conexão com a teoria cartesiana. Salvo omissões, a expressão “verdade(s) eterna(s)” aparece uma vez no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (ESPINOSA, 2015b), uma outra vez numa carta enviada por Espinosa a Simon DeVries (março 1663) (ESPINOSA, 2014) e seis vezes na *Ethica* (ESPINOSA, 2014). Como veremos em breve, nenhuma dessas ocorrências manifesta uma ligação, teórica e textual, com a doutrina de Descartes.

Com efeito, o texto onde aparece a primeira referência espinosana ao tema em questão, a saber o capítulo 54 do *Tractatus*, não está ligado às lignas diretrizes da teoria cartesiana, mas pode ser reconduzido, *lato sensu*, à bagagem conceitual da tradição escolástica. Escreve Espinosa:

No atinente a Nós, depois que eu soube que existo, não posso fingir que existo ou que não existo; nem tampouco posso fingir um elefante que passe pelo furo de uma agulha; nem posso, depois que conheci a natureza de Deus, fingi-lo existente ou não existente; e o mesmo há que se inteligir da Quimera, cuja natureza implica [contradição] existir. A partir desses [exemplos], fica patente o que eu disse, a saber, que a ficção de que falamos aqui não acontece acerca de verdades eternas (ESPINOSA, 2015b, TIE [54], 20).

Numa nota que acompanha o texto, Espinosa precisa: “por verdade eterna inteliço uma tal que, se é afirmativa, nunca poderá ser negativa. Assim, a primeira e eterna verdade é ‘Deus existe’; não é, porém, uma

3 A este respeito, cf. LANDUCCI, 1992.

verdade eterna ‘Adão pensa’” (ESPINOSA, 2015b, TIE [54], 20). Uma verdade eterna é então uma verdade cujo contrário implica contradição, uma verdade cuja negação é imediatamente negada. No caso específico, portanto, Espinosa não se afasta do quadro tradicional quebrado pela aguda crítica empreendida por Descartes; de maneira mais simples, ele se limita a o espelhar.

Na carta a DeVries, por sua vez, o sintagma não mantém mais uma referência à tradição do pensamento anterior, sem, por isso, ser positivamente reconduzido à doutrina de Descartes:

Vós me perguntais, ainda, se as coisas reais e suas afecções são verdades eternas. Respondo que elas o são. Mas então, direis vós, por que não chamá-las de verdades eternas? Para distingui-las, responderia, assim como é de uso comum, dessas verdades que não nos fazem conhecer qualquer coisa e qualquer afecção, como esta aqui, por exemplo: nada vem do nada. Diria que tais proposições e outras semelhantes são chamadas, no sentido absoluto do nome, de verdades eternas (ESPINOSA, 2014, 72-73).

Infelizmente, Espinosa não desenvolve nem aprofunda o sentido da primeira parte da passagem citada. De qualquer maneira, o quadro geral é suficientemente claro: o filósofo amplia o domínio das verdades a ser consideradas eternas – ou melhor: atribui as propriedades tradicionalmente associadas às verdades eternas a todas as coisas e suas afecções. Desta forma, Espinosa universaliza o que a escolástica medieval atribuía a uma específica ordem ontológica, ao recusar, ao mesmo tempo, a abordagem cartesiana.

Entre as ocorrências do sintagma em causa, essa carta é a que talvez exprima com mais limpidez tanto a consciência espinosana do próprio afastamento dos cânones em vigor quanto a necessidade de intervir sobre

o espaço a atribuir à expressão “verdade(s) eterna(s)”. Pelo contrário, as referências ao sintagma presentes na *Ethica* são, de fato, mais tradicionais e não deixam transparecer, se consideradas isoladamente, a *novitas* filosófica introduzida por Espinosa. Podemos então nos limitar a indicar a seguir os lugares textuais da *Ethica* onde aparecem as expressões em causa:

Por eternidade entendo a própria existência, enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. *Explicação*. Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim (ESPINOSA, 2015C, E, I, def. VIII, 47).

É necessário confessar que a existência da substância, assim como sua essência, é uma verdade eterna (ESPINOSA, 2015C, E, I, VIII, escól. II, 55).

O causado difere de sua causa precisamente no que dela obtém. P. ex: um homem é causa da existência, mas não da essência, de outro homem, pois está última é verdade eterna (ESPINOSA, 2015C, E, I, XVII, escól., 81).

Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos [...] Esta proposição também se patenteia pela maneira como (*Prop. II*) demonstrei a existência de Deus; a partir daquela demonstração, consta que que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna (ESPINOSA, 2015C, E, I, XIX, escól., 83).

A existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna (ESPINOSA, 2015C, E, I, XX, corol. I, 85).

Este Amor intelectual segue necessariamente da natureza da Mente enquanto está considerada, pela natureza de Deus, como verdade eterna (*pelas Prop. 33 e 29 desta parte*). Se portanto houvesse algo que fosse contrário a este Amor, isto seria contrário ao verdadeiro e, conseqüentemente, isto que pudesse suprimir este Amor faria com que o verdadeiro fosse falso, o que (*como é conhecido por si*) é absurdo (ESPINOSA, 2015C, E, V, XXXVII, 569-571).

À luz das passagens reportadas, podemos afirmar que entre as referências espinosas às verdades eternas e a doutrina de Descartes não há uma relação direta. Contudo, isso não implica de maneira alguma que Espinosa não a conhecesse. Como veremos mais claramente na próxima sessão, as ocorrências do sintagma devem ser disjuntas das referências à teoria. Em outras palavras, não há uma relação necessária entre a expressão “verdade(s) eterna(s)” e a doutrina de Descartes sobre a sua natureza criada: quando Espinosa se refere à primeira não pressupõe a segunda, e quando descreve a segunda não faz uso da primeira.

Para encontrar uma confirmação desta abordagem, devemos analisar mais de perto algumas passagens das suas obras.

III A TEORIA DE DESCARTES NAS OBRAS ESPINOSIANAS

Se o objetivo é o de investigar a presença da doutrina cartesiana nas obras de Espinosa, a atenção não pode que se dirigir aos *Principia Philosophiae Cartesianae* e aos *Cogitata Metaphysica* (ESPINOSA, 2015a), onde o filósofo pretende expor o texto de Descartes. Na primeira parte dos *Principia*, em um capítulo dedicado ao tema clássico de Deus como força conservante, há uma primeira referência à doutrina de Descartes (regressaremos ao *Korte Verhandeling* (ESPINOSA, 2012) mais tarde). No caso específico, Espinosa enxerta num cenário tradicional, quase de “escola”, os pressupostos do escândalo metafísico introduzido por Descartes. No segundo corolário do capítulo XII, o filósofo afirma que “*as coisas não têm a partir de si nenhuma essência que seja causa do conhecimento de Deus; mas, ao contrário, Deus é causa das coisas, também quanto à essência delas*” (ESPINOSA, 2015a, PPC, XII, COROL. II, 105). Na demonstração a seguir, Espinosa se limita a salientar o mesmo conceito,

ao realçar a ênfase cartesiana no primado da causalidade eficiente:

Como Deus não gerou tudo a partir de outro, mas criou por completo (pela prop. 12 com o corol. 1), e a ação de criar não reconhece nenhuma outra causa além da eficiente (assim, de fato, defino criação), que é Deus, segue-se que antes da criação as coisas não eram absolutamente nada e, por conseguinte, que Deus também foi causa da essência delas (ESPINOSA, 2015a, PPC, XII, corol. II, 105).

A doutrina cartesiana está aqui bem presente. Na verdade, é só em virtude do apelo, implícito, à teoria de Descartes que Espinosa pode vir a afirmar a natureza criada das existências e das essências das coisas. Mais precisamente, ao ressoar as afirmações contidas nas primeiras três cartas escritas por Descartes na primavera de 1630, Espinosa alarga o domínio da criação divina para trazer sob o seu álveo tanto a existência das coisas quanto a sua essência. Desta forma, Espinosa elimina a distinção “escolástica” entre os entes – criados – e as suas essências – incriadas –, de que cada ente participaria só depois do *fiat* divino, e alcança assim plenamente o sentido próprio do esforço cartesiano, isto é, eliminar qualquer condição que limitasse o livre exercício da onipotência de Deus. Como já foi amplamente demonstrado e discutido⁴, nas intenções de Descartes a teoria surgiu como um instrumento conceitual para libertar a *potentia Dei* de qualquer vínculo – seja isso lógico, moral ou metafísico. Portanto, a sua polêmica metafísica se dirigia a toda uma tradição de pensamento que antepunha à *creatio* divina algo de eterno, incriado e formalmente independente da vontade infinita e arbitrária de Deus⁵. É justamente neste sentido, precisa Espinosa seguin-

4 Vejam-se, entre muitos outros, os seguintes estudos: GILSON, 2008; FRANKFURT, 1977; BEYSSADE, 1979; ALANEN, 1985; DEPRÉ, 1996.

5 A este respeito, cf. CRONIN, 1966 e MARION, 1981; cf. também GATTO, 2015.

do o itinerário já traçado por Descartes, que Deus deverá ser considerado criador não só das existências das coisas, mas mesmo das suas essências.

Uma evidência adicional do conhecimento espinosano da teoria nos é oferecida pelos *Cogitata* num lugar da obra dedicado à potência de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 243-247). Estamos diante de um passo decisivo: ao apresentar a posição cartesiana, Espinosa põe as condições para introduzir, de maneira implícita mas não menos refinada, o seu próprio contributo ao desenvolvimento do cartesianismo. Na carta de 6 maio 1630 enviada a Mersenne, Descartes, revertendo o sentido duma passagem da *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez⁶, tinha afirmado que, no que diz respeito às verdades eternas, “*sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*” (DESCARTES, 1964-1976, AT, I, 149). No começo do capítulo IX, Espinosa se limita, no momento, a compendiar o conteúdo da carta de Descartes:

Com efeito, dizem que, por sua natureza e não pelo decreto de Deus, umas coisas são possíveis, algumas impossíveis e outras enfim necessárias, e que a onipotência de Deus tem lugar apenas acerca dos possíveis. Nós, porém, que já mostramos que tudo depende absolutamente do decreto de Deus, dizemos que Deus é onipotente, mas, após termos entendido que ele decretou algumas coisas pela mera liberdade de sua vontade e, ademais, que é imutável, dizemos agora que nada pode fazer contra seus decretos, e que isso é impossível só pelo fato de que repugna à perfeição de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245).

A referência ao texto cartesiano salta à vista: embora alguns (por ex., Suárez) argumentem que as coisas são possíveis independentemente do con-

6 SUÁREZ, 1861, disp. XXXI, s. 12, n. 40, 295.

curso divino, é preciso afirmar (com Descartes) a *omnipotentia Dei*, ou seja, reconhecer a dependência total de todas as coisas relativamente ao decreto de Deus. Ora, se o nosso objetivo se limitasse apenas a certificar o conhecimento da doutrina cartesiana por Espinosa, a pesquisa poderia também parar por aqui. A análise espinosana, contudo, prossegue: além de demonstrar um claro entendimento da doutrina, Espinosa acaba por desenvolvê-la e dobrá-la às exigências da sua própria reflexão:

Se os homens entendessem claramente toda a ordem da natureza, constatariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas na matemática; mas porque esse conhecimento é sobre-humano, por isso algumas coisas são por nós julgadas possíveis, não porém necessárias. Por conseguinte, cumpre dizer ou que Deus nada pode, visto que tudo é deveras necessário, ou que Deus tudo pode, e a necessidade que constatamos nas coisas proveio só do decreto de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245).

Nas passagens citadas Espinosa compendia duas teses diferentes que, embora distintas, são apresentadas como intimamente ligadas: por um lado, o filósofo afirma, de acordo com Descartes, que todas as coisas dependem do decreto divino; do outro lado, Espinosa salienta, *contra* o filósofo francês, que, precisamente por causa desta dependência, elas serão todas igualmente necessárias. Como Sergio Landucci apontou, “estamos então em presença, aqui, de um circuito mental pelo qual, paradoxalmente, à doutrina inaudita de Espinosa chega-se vindo desde a doutrina de Descartes. Dada a tese cartesiana como premissa maior, a conclusão daí provinha através da introdução de uma premissa intermediária, que consiste na adoção de uma teologia pura” (LANDUCCI, 1992, p. 32). A “contribuição” espinosana à letra da doutrina de Descartes poderia quase passar despercebida: logo depois, de fato, o filósofo volta às fileiras do cartesianismo mais

ortodoxo, ao se deter na liberdade à disposição de Deus antes da criação⁷. De qualquer maneira, um caminho alternativo nos meandros do cartesiano já está delineado. Na verdade, enquanto expõe fielmente a doutrina de Descartes, Espinosa não impede a um leitor mais cuidadoso vislumbrar os germes de uma diferente abordagem.

Por estas razões, é difícil subscrever as observações de Jean-Luc Marion quando escreve, comentando a passagem dos *Cogitata* em questão, que “Espinosa aparece aqui muito próximo de Descartes, e da criação das verdades eternas. Esta afinidade persiste até na *Ethica*, I, § 33, escólio 2, que contradiz quase o conjunto de seu desenvolvimento anterior” (MARION, 1996, p.186). A este respeito, algumas observações se impõem. Deixando de lado a referência à *Éthica*, que será discutida em breve, podemos nos deter sobre a alegada afinidade entre o Espinosa dos *Cogitata* e a teoria cartesiana.

Em primeiro lugar, temos que ter em mente, como está indicado mesmo no prefácio de Lodewijk Meijer para a obra⁸, que há uma diferen-

7 “Caso agora se pergunte: e se deus tivesse decretado as coisas de outra maneira e feito que aquelas que agora são verdadeiras fossem falsas, nós todavia não as reconheceríamos como verdadeiríssimas? Seguramente, se Deus nos tivesse deixado com a natureza que nos deu; mas então também teria podido, se quisesse, dar-nos uma tal natureza, como já fez, pela qual entendêsemos a natureza e as leis das coisas conforme tivessem sido estabelecidas por Deus; ou melhor, se atentamos à veracidade dele, teria devido dá-la”, ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245.

8 “*Todavia, gostaria que se advertisse em primeiro lugar que nisso tudo, tanto nas 1ª e 2ª parte dos Princípios e no fragmento da terceira quanto em seus Pensamentos metafísicos, nosso autor propôs as meras posições de Descartes e as suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados. Com efeito, como prometera a seu discípulo ensinar a filosofia de Descartes, fez-se-lhe religião não afastar-se nem por uma unha das posições desse autor nem ditar algo que não correspondesse ou fosse contrário aos dogmas dele. Por isso, que ninguém julgue que*

ça entre a exposição do pensamento cartesiano e as pessoais convicções filosóficas de Espinosa. *Expressis verbis*, Espinosa se limita a fornecer uma descrição a mais adequada e completa possível da reflexão de Descartes. Isso, porém, não implica nenhuma adesão imediata e irrefletida das teses apresentadas. Portanto, se se pode falar de afinidade, é só a que subsiste entre o pensamento de um dado autor e a honestidade intelectual de quem é chamado a apresentá-lo, apesar de não compartilhar na sua totalidade as suas teses.

Em segundo lugar, para além da passagem dos *Cogitata* (II, IX) já analisada, é preciso notar que mesmo antes da publicação da obra Espinosa estava longe de subscrever todas as directrizes do pensamento cartesiano. A este respeito, podemos lembrar a carta enviada a Oldenburg e escrita entre dezembro de 1661 e janeiro de 1662. Espinosa refere-se a um trabalho – a saber, o *Tractatus de Intellectus Emendatione* – já concluído e em fase de transcrição e correcção. Ele observa que, às vezes, por causa dos receios que as suas posições poderiam gerar entre os teólogos do seu tempo, desiste do propósito de terminá-lo. De qualquer maneira, conclui Espinosa, o conteúdo do texto é, em resumo, o seguinte:

Considero como criaturas muitas das propriedades por eles [teólogos] atribuídas a Deus e por todos os autores meus conhecidos, enquanto considero como atributos de Deus outras coisas por ele consideradas, em virtude de juízos prévios, como coisas criadas, e me dedico a mostrar que eles não as entendem bem. Além disso, não estabeleço entre Deus e a natureza a mesma separação que os autores, de meu conhecimento, estabeleceram (ESPINOSA, 2014,

ele ensima aquí ou coisas suas ou apenas as que aprova. E ambora julge ele umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas das suas, ocorrem muitas todavia que rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma posição bem diversa”, ESPINOSA, 2015a, CM, pref., 39.

A observação que encerra a passagem citada contém, ainda *in nuce*, um aspecto central do futuro pensamento espinosano e exclui qualquer tentativa fácil de aproximar os dois autores sob o registro de uma suposta afinidade. Portanto, é difícil argumentar, como queria fazer Marion, uma evolução da atitude de Espinosa – da sua aceitação ou proximidade inicial à sua análise crítica – em relação à teoria de Descartes. Contudo, isso não significa, como já vimos ao discutir a passagem dos *Cogitata*, que Espinosa não se tenha servido da doutrina cartesiana para desenvolver com ainda mais radicalidade os seus propósitos e as próprias necessidades filosóficas. Uma confirmação nos é oferecida pelos dois escólios da *Ethica*.

O primeiro (ESPINOSA, 2015c, E, I, XVII, escól., 77-81) nos proporciona quer uma evidência adicional do conhecimento espinosano da doutrina de Descartes quer mais uma prova da sua postura crítica. Após argumentar que Deus só age em virtude das leis da sua natureza e que não há causa alguma que determine a sua ação, Espinosa discute uma opinião contrária. Para os seus defensores, quando se fala da livre causalidade de Deus, se faz referência à possibilidade que as coisas que deveriam seguir da sua essência possam mesmo não ser produzidas⁹. O exemplo da soma dos três ângulos do triângulo utilizado por Espinosa para esclarecer esta abordagem, apesar de ser relativamente clássico e tradicional, refere-se –

9 “Outros julgam Deus ser causa livre porque, como pensam, pode fazer com que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram, isto è, não sejam produzidas por ele. Mas é o mesmo que se dissessem que Deus pode fazer que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou seja, que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo”, ESPINOSA, 2015c, E, I, XVII, escól., 77-79.

sobretudo à luz do apelo seguinte à indiferença do criador – a Descartes, nomeadamente às suas sextas respostas¹⁰ e a uma carta a Mesland de 1644¹¹. Resumidamente, para afirmar a liberdade de Deus relativamente à sua criação é preciso reconhecer uma discrasia entre as possibilidades à sua disposição e o que é efetivamente realizado. Antes da *creatio*, Deus é então livre e indiferente: se tivesse querido, ele teria podido dar vida a uma outra configuração mundana. Ora, se esta é uma posição atribuível à sensibilidade cartesiana, a resposta de Espinosa não deveria constituir nenhuma

10 “Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duo bus rectis, quia cognomi aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duo bus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis”, DESCARTES, 1964-1976, AT, VII, 431-432.

11 “Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu’il ne fût pas vrai, que les trois angles d’un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent pas être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu’il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu’il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu’il a toutefois voulu rendre impossibles [...] Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n’est pas à dire qu’il les ait nécessairement voulues; car c’est tout autre chose de vouloir qu’elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d’être nécessité à le vouloir”, DESCARTES, 1964-1976, AT, IV, 119-120.

surpresa:

Julgo ter mostrado assaz claramente (*ver Prop. 16*) que da suma potência, ou seja, da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos. Por isso a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade (ESPINOSA, 2015C, E, I, XVII, escól., 79).

Espinosa expõe com particular clareza a linha divisória que o separa de Descartes. A onipotência adequadamente compreendida não é a indiferença arbitrária que precede a *creatio* ou a oportunidade de não criar o que pode ser criado; pelo contrário, ela corresponde à plena realização da totalidade infinita da sua essência. Por esta razão, em contraste total com a inspiração da teoria cartesiana, Espinosa pode afirmar que a *omnipotentia Dei* estava já sempre em ato – *ab aeterno*, isto é, sem ter que esperar o instante duma decisão soberana que tivesse podido mesmo não se realizar. Nesta passagem, portanto, os pontos de divergência dos dois autores destacam-se de maneira quase icástica.

No entanto, sempre na primeira parte da *Ethica*, há um outro escólio (ESPINOSA, 2015C, E, I, XXXIII, escól. II, 103-107), ainda mais interessante, que poderia nos fornecer algumas sugestões para compreender a função que a teoria desempenha no pensamento espinosano. O quadro teórico está colocado na mesma linha da passagem discutida anteriormente. Também nesta ocasião, Espinosa não perde a oportunidade de desvelar a natureza *perfecta* da ação divina, ao detectar que as coisas não podiam ser produzidas de um modo diferente da forma como eles foram produzidas. Com efeito, se “as coisas pudessem ser de outra natureza ou determinadas

a operar de outra maneira, de sorte que a ordem da natureza fosse outra, então também a natureza de Deus poderia ser outra do que agora é” (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, 101). A contingência que nós detectamos nas coisas não tem então nada a ver com a sua natureza, mas está simplesmente ligada a um defeito do nosso conhecimento¹².

No segundo escólio da proposição xxxiii Espinosa discute uma possível objeção diretamente ligada à bagagem conceitual da teoria cartesiana. Eis a primeira parte do texto:

Ora, dirão que não há nas coisas nenhuma perfeição nem imperfeição, mas que nelas aquilo pelo que são perfeitas ou imperfeitas, e ditas boas ou más, depende apenas da vontade de Deus; e a tal ponto que, se Deus tivesse querido, teria podido efetuar que o que agora é perfeição fosse suma imperfeição, e vice-versa. Porém o que seria isso senão afirmar abertamente que Deus, que necessariamente entende o que quer, pode efetuar, por sua vontade, que entenda as coisas outramente do que as entende, o que (como mostrei há pouco) é um grande absurdo? Portanto posso devolver-lhes o argumento da seguinte maneira. Tudo depende do poder de Deus. Assim, para que as coisas pudessem portar-se doutra maneira, também a vontade de Deus deveria necessariamente portar-se doutra maneira; ora, a vontade de Deus não pode portar-se doutra maneira (como há pouco mostramos evidenti-simamente a partir da perfeição de Deus) (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. II, 107).

Podemos deixar de lado o conteúdo da objeção, como não está di-

12 “Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la contingente ou possível”, ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. I, 103.

retamente ligado ao objetivo do artigo. O que é mais importante é que esta passagem nos oferece mais uma confirmação do contexto teórico onde Espinosa sabia estar inserido: dada a doutrina cartesiana, o pensamento espinosano representa o seu contraponto dialético. Esta consideração, porém, não é nada mais que uma outra prova do lugar-comun historiográfico que considera os dois autores colocados em posições mutuamente incompatíveis. A ser importante e significativo, de fato, é a conclusão do raciocínio do filósofo, onde ele expressa claramente uma preferência teórica pela abordagem cartesiana:

Confesso que esta opinião [a, *lato sensu*, de Descartes] que sujeita tudo a uma vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende do seu beneplácito se afasta menos da verdade do que a daqueles que sustentam que Deus age em tudo em razão do bem. Pois estes parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a causa primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. II, p.107).

De acordo com Espinosa, um Deus onipotente e indiferente é de longe preferível a um Deus moral, isto é, um Deus que precisa uniformar as suas ações a algo independente, um modelo ou um paradigma já estabelecido que acaba por vincular e limitar o seu agir. Em breve, embora a imposição cartesiana não faça justiça à correta compreensão da natureza *perfecta* de Deus, ela é, contudo, mais próxima – ou menos distante – ao que Espinosa acredita ser o verdadeiro discurso sobre a essência divina.

Ora, se só lermos nas entrelinhas, ao colocar a passagem no debate

do tempo, não é difícil identificar em Leibniz o referente crítico espinozano¹³. Espinosa compreende então perfeitamente a total complementaridade das duas abordagens: por um lado, temos o Deus cartesiano, cuja onipotência revela-se sinônimo de indiferença; por outro lado, estamos perante o Deus lebniziano, cuja *ordinatio* está conformada a uma ordem – metafísica e moral – que não é diretamente o fruto da sua vontade. De qualquer maneira, não era a primeira vez que Espinosa usava esta comparação, julgando a reflexão de Descartes mais coerente e respeitosa do atributo da onipotência.

A este respeito, podemos lembrar uma passagem do *Breve tratado*. Após ter salientado que Deus não teria podido predeterminar as coisas de outra forma que aquela pela qual elas foram determinadas desde a eternidade, Espinosa apresenta duas visões opostas:

Contra isso se argumenta da seguinte maneira. O bom somente é bom porque Deus o quer, e, sendo assim, Ele sempre pode fazer com que o mau se converta em bom. Mas tal argumentação é tão conclusiva como se eu disser: porque Deus quer ser Deus, Ele é Deus, logo, também está em Seu poder Ele não ser Deus; o que é o próprio absurdo

[...]

Por outro lado, aqueles que dizem que tudo o quanto Deus faz, o faz porque é bom em si, estes, digo, talvez pensem que não divergem em nada de nós. Muito longe disso, posto que estes afirmam que antes de Deus há algo a que Ele estaria obrigado ou vinculado, nomeadamente, uma causa por cujo desejo isto é e será bom, e aquilo é e será justo (ESPINOSA, 2012, BT, 4 [6], p.73-74).

13 Sobre a relação intelectual e pessoal entre os dois, cf. STEWART, 2006 e LAERKE, 2008.

As citações da *Ethica* e do *Breve tratado* expressam a mesma convicção, o que indica como essa consideração estava enraizada na mente de Espinosa. Também neste caso, a posição atribuível à sensibilidade filosófica leibniziana é considerada o contraponto da abordagem cartesiana. Especialmente da passagem da *Ethica*, fruto duma reflexão mais madura, o que emerge é a preferência dada por Espinosa à teoria de Descartes. Em breve, se o filósofo francês tem uma ideia errada da onipotência, Leibniz, ao contrário, acaba, mais simplesmente, por negá-la. À luz desta consideração, é então natural perguntar quais são as razões desse juízo. Em outras palavras, por que Espinosa se sente mais parecido – ou menos distante – com a doutrina cartesiana? Que aspectos da teoria de Descartes podem representar um ponto de encontro com os fundamentos da sua própria posição teórica?

IV A DOCTRINA DE DESCARTES NO PENSAMENTO ESPINOSANO

O que Espinosa pode encontrar na teoria cartesiana é, em primeiro lugar, a importância e a centralidade dada à causalidade eficiente. A ênfase atribuída a Deus como causa eficiente era acompanhada em Descartes da convicção de que todas as coisas, incluindo as verdades eternas, eram criadas por Deus. A natureza criada das essências colocava-lhes ao mesmo nível ontológico das restantes criaturas. No espaço delineado pela doutrina de Descartes, portanto, tudo é criatura – nós, o horizonte mundano e as essências necessárias e eternas. Desta maneira, o filósofo francês minava a tradicional distinção escolástica entre essência – incriada e necessária – e existência – criada e contingente.

Espinosa herda da teoria cartesiana esta concepção da causalidade eficiente. Como está afirmado, entre os vários lugares que podem ser ci-

tados, na proposição xxv da primeira parte da *Ethica*, “*Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência*” (ESPINOSA, 2015c, E, I, xxv, 89). Deus, *causa sui*, é também causa e razão de qualquer coisa, sem exceção. Igualmente, a essência da sua substância coincide com a sua potência: “*A potência de Deus é sua própria essência. Demonstração. Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si (pela Prop. II) e (pela Prop. 16 e seu Corol.) de todas as coisas*” (ESPINOSA, 2015c, E, I, xxxiv, p.107-109). Tal como Descartes, o Deus espinosano é portanto um *Deus-potentia*¹⁴, cujo poder é a causa eficiente da essência e da existência das coisas.

De qualquer maneira, se em Descartes o primado da causalidade eficiente de Deus acabava por implicar o destino criatural e a contingência de todas as coisas, em Espinosa, ao contrário, é funcional para levar sob o domínio ontológico da Natureza Naturata a totalidade do criado¹⁵. Desta forma, tanto o homem quanto as verdades encontram-se num horizonte comum: “Toda a natureza naturada não é senão um único ente; donde segue-se que o homem é uma parte da natureza” (ESPINOSA, 2015a, CM, II, 9, 245). Esta passagem do capítulo IX dos *Cogitata* dedicado, não por caso, à potência divina, ilustra à perfeição o uso espinosano da teoria cartesiana. Como foi justamente salientado por Homero Silveira Santiago, “ao con-

14 A este respeito, cf. MIGNINI, 2000.

15 Veja-se, a este respeito, a seguinte observação de Sergio Landucci: “L’intento di costui [Descartes] era stato di ridurre le “verità eterne” e le “essenze” delle cose finite al rango di *creature*, col sostenere la originaria contingenza metafisica della necessità logica stessa, per quanto riguarda il creato (menti finite e mondo materiale); laddove Spinoza riproduce sì tutto questo, formalmente, ma il suo interesse è già da ora tutto rivolto a sostenere l’equiparazione in questione secondo un verso contrario, con la sua assimilazione delle cose finite e degli eventi del mondo a verità logicamente necessarie”, LANDUCCI, 1992, p. 34-35.

fundir ideal e atual, essência e fato, sob a categoria genérica de criaturas, a tese cartesiana fornece as condições de conceber-se uma totalidade em sentido rigoroso. Ela promove uma flagrante uniformização ontológica entre nós, o mundo e as verdades, todos compartilhando o mesmo posto de criatura” (SANTIAGO, 2002, 321).

O que precisa ser observado, porém, é que a hábil operação intelectual de Espinosa contradiz, com plena consciência, o sentido próprio da doutrina cartesiana. Em Descartes, de fato, a comum horizontalidade do criado era afirmada para dar mais força à verticalidade e à transcendência do Criador e para explicitar o abismo que nos separa da essência insondável do *fiat* divino. Em Espinosa, por sua vez, era funcional trazer toda a ordem da criação no espaço da imanência. Ademais, se para Descartes a necessidade *criada* das verdades eternas era, em última análise, contingente, Espinosa, pelo contrário, enquanto equipara, seguindo os pressupostos da doutrina cartesiana, a essência e a existência das coisas, nega contudo resolutamente a sua contingência e a sua origem arbitrária. A imanência do plano das criaturas e a necessidade do seu estatuto ontológico não são mais afirmadas para preservar um outro domínio metafísico, mas para negar qualquer legitimidade precisamente a essa ordem. Espinosa se serve então da doutrina para conseguir um objetivo que acaba por desqualificá-la.

Uma das consequências mais imediatas destas duas abordagens diz respeito ao conhecimento de Deus. O “núcleo de imanência presente na teoria cartesiana das verdades eternas” (SANTIAGO, 2002, p. 322) – a saber, o fato de que cada coisa, mesmo as verdades eternas, precisasse ser considerada como uma criatura – era necessário para afirmar com a máxima radicalidade possível a diferença epistêmica que divide a criação e a nossa capacidade de compreender a sua íntima *ratio* pela incompreensibilidade transcendente da essência divina. Como Ferdinand Alquié apontou ao

confrontar as posições dos dois, para o filósofo francês “Deus não é, propriamente falando, compreendido. Ele é, como repete sem parar Descartes, concebido e não compreendido. Ele é tocado pelo espírito [...] Deus se revela como uma sorte de presença inconceitualizável que constrange meu pensamento” (ALQUIÉ, 2003, p. 60). O homem do universo cartesiano não pode investigar em sentido próprio a *essentia Dei* e as razões que levaram Deus a criar *este* mundo: as mesmas verdades que ele julga necessárias, de fato, são o fruto duma decisão arbitrária e indiferente. A incompreensibilidade do poder divino, portanto, desfigura toda representação possível.

Espinosa intervém neste quadro teórico, aceitando parte dos pressupostos, para alterar as consequências. Ao negar a fratura ontológica entre Criador e criatura através da causalidade *imane*nte de Deus¹⁶, Espinosa pode entregar ao homem os instrumentos conceituais para conhecer e compreender a natureza divina. Utilizando um verbo que não pertence ao vocabulário espinosano, podemos dizer que o Deus de Espinosa se *revela* totalmente na sua criação. Não há sombras na geometria das suas razões. Por isso, diferentemente de Descartes, o homem do universo espinosano pode alcançar um conhecimento adequado – *sub specie aeternitatis* – de Deus e do horizonte causado¹⁷. Com efeito, em todo o *corpus* cartesiano

16 Vejam-se, por exemplo, os passos seguintes: “*Deus é causa imane*nte de todas as coisas, mas não transitiva”, ESPINOSA, 2015c, E, I XVIII, p.81; “[Deus] é uma causa imanente e não transitiva, já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora Ele não há nada”, ESPINOSA, 2012, BT, III [2], p.70.

17 Cf., por exemplo, a seguinte passagem da *Ethica*: “De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade da natureza divina. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas idéias envolvem a essência eterna e infinita de Deus”, ESPINOSA, 2015c, E, v, XXIX, escôl., 559-561. Veja-se também a proposição xxx: “*Nossa Mente, enquanto conhece a si e ao Corpo*

nunca encontraremos uma afirmação como a seguinte: “*A Mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus*” (ESPINOSA, 2015c, E, II, XLVII, p.213). No pensamento espinosano, salienta Jean-Luc Marion, “entre a causa divina e o efeito racional a relação não manifesta mais a transcendência; embora a causa seja *immensa*, ela não permanece *incomprehensibilis*” (MARION, 1996, p.187). A natureza imanente da causalidade de Deus leva assim, em termos implícitos mas não menos necessários, à univocidade metafísica e reintroduz, após Descartes e num contexto teórico renovado, a possibilidade de desenvolver e articular uma nova *humana doctrina de Deo*.

V CONCLUSÃO

Podemos tirar agora algumas conclusões gerais da nossa análise sobre a relação entre Espinosa e a teoria cartesiana. Como foi amplamente demonstrado, o filósofo holandês tinha uma profunda compreensão da doutrina de Descartes. Por conseguinte, Espinosa não conhecia somente as ocorrências e o contexto histórico em que surgiu, mas tinha também entendido como as suas diretrizes representavam o contraponto de posições filosóficas alternativas – pense-se, a este respeito, às passagens do *Breve tratado* e da *Ethica* onde Espinosa compara a teoria cartesiana com o pensamento de Leibniz. Por isso, no que respeita à sua pessoal posição sobre o estatuto das verdades eternas e a equiparação entre essência e existência, embora não se possa excluir que ele tivesse mesmo outras fontes¹⁸, é toda-

sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e é concebida por Deus”, ESPINOSA, 2015c, E, V, XXX, p.561.

18 A este respeito, segundo a interpretação de Steven Nadler, a posição de Espinosa não deve ser concebida apenas através do filtro do pensamento do século XVII, mas

via difícil negar, textos à mão, que a reflexão espinosana sobre estes aspectos centrais do seu pensamento esteja ligada e seja devedora a Descartes e à radicalidade da sua doutrina.

Contudo, no pensamento espinosano a importância desempenhada pela teoria cartesiana não implica a sua aceitação plena e completa. Podemos em vez falar duma pessoal reformulação: em suma, Espinosa se serve da doutrina e a reelabora em função das próprias exigências e dos seus objetivos filosóficos. A operação teórica conduzida por Espinosa acaba então por incorporar a doutrina de Descartes com o objectivo de produzir novas perspectivas filosóficas. Neste sentido, o possível núcleo de imanência revelado pela teoria, e repensado por Espinosa, é precisamente o que pode reverter o alcance e o significado da empresa cartesiana. Espinosa, portanto, colhe à perfeição quer o sentido próprio da doutrina de Descartes, quer as suas – implícitas – potencialidades.

Por esta razão, Espinosa ocupa um lugar privilegiado na reconstrução da recepção da teoria cartesiana. Longe de rejeitá-la por causa das suas implicações mais delicadas – contingência do necessário, arbitrarismo divino, desconstrução dos atributos escolásticos da *essentia Dei* –, Espinosa compreende em profundidade os seus pressupostos e, precisamente por isso, está em condições de negar e desativar as suas conseqüências metafísicas.

também graças à mediação do racionalismo medieval de origem judaica: “Nous pouvons replacer Spinoza dans son contexte grâce à la tradition du rationalisme juif médiéval et saisir la signification d’une de ses plus importantes doctrines. C’est en effet seulement cette tradition qui peut clarifier complètement l’épistémologie des vérités éternelles chez Spinoza et le rôle qu’elle joue dans sa doctrine de l’éternité de l’esprit”, NADLER, 2004, p. 522.

NAL TRUTHS IN SPINOZA'S INTERPRETATION

ABSTRACT: This paper aims to investigate the reception of the Cartesian theory of eternal truths in Spinoza's thought. As demonstrated by several occurrences in his works, he had a deep and articulated knowledge of Descartes's doctrine. Unlike most of important philosophers of the period, Spinoza did not simply reject the theory, but he tried to incorporate and integrate it in his own reflection. For this reason, by accepting some of its premises – the centrality of God's efficient causation, the creation of both the essence and the existence of things –, Spinoza ended up by refuting its metaphysical consequences.

KEY-WORLDS: Spinoza, Descartes, Eternal Truths, Causation

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, L. (1985) "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility", *Franciscan Studies*, 45, 157-188.

ALQUIÉ, F. (2003) *Leçons sur Spinoza*, Paris, Éditions de La Table Ronde.

BEYSSADE, J.-M. (1979) *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.

CRONIN, T. J. (1966) *Objective Being in Descartes and Suárez*, Rome, Gregorian University Press.

DEPRÉ, O. (1996) "De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 94, n. 2, 216-242.

DESCARTES, R. (1964-1976) *Œuvres de Descartes* (XI vols.), Paris, Vrin (nuov. présent. par BEAUDE, J., COSTABEL, P., GABBAY, A. & ROCHOT, R.).

- DEVILLAIRS, L. (1998) *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, Puf.
- EASTON, P. (2009) *What is it at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?*, “Philosophy Compass”, vol. 4, n. 2, 348–362.
- ESPINOSA, B (2012) *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, trad. OLIVA, L. C. G. & FRAGOSO, E. A. R., Belo Horizonte, Editora Autêntica.
- _____. (2014) *Correspondência completa e vida* (vol. II), in: GUINSBURG, J., CUNHA, N. & ROMANO, R. (org.), *Obras Completas* (IV vols.), São Paulo, Editora Perspectiva.
- _____. (2015a) *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, trad. SANTIAGO, H. S. & OLIVA, L. C. G., Belo Horizonte, Editora Autêntica.
- _____. (2015b) *Tratado da emenda do intelecto*, trad. REZENDE, C. N. DE, Campinas, Editora da Unicamp.
- _____. (2015c) *Ética*, CHAUI, M. (coord.), tr. GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS, São Paulo, Edusp.
- FRANKFURT, H. (1977) “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *The Philosophical Review*, I, LXXV, 36–57.
- GASPARRI, G. (2007) *Le grand paradoxe de Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell’Europa del XVII secolo*, Roma, Leo S. Olschki.
- GATTO, A. (2015) *René Descartes e il teatro della modernità*, Roma, Inschibboleth.
- GILSON, É. (2008) *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris, Vrin.
- LAERKE, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza: La genèse d’une opposition*, Paris, Honoré Champion.
- LANDUCCI, S. (1992) *Sulle “verità eterne” in Spinoza*, in: BOSTRENGHI, D. (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14–17 ottobre, Napoli, Bibliopolis, 23–51.
- LE MOINE, A. (1936) *Des vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, Vrin.
- MARION, J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Puf.

_____. (1996) *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz*, dans *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris, Puf, 183-220.

MIGNINI, F. (2000) Le Dieu-Substance de Spinoza comme *potentia absoluta*, in: CANZIANI, G., GRANADA, M. A. & ZARKA, Y. C. (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 387-409.

NADLER, S. (2004) “Les vérités éternelles et l'autre monde: les racines juives de Spinoza”, *Les Études philosophiques*, vol. 4, n. 71, 507-522.

RODIS-LEWIS, G. (1981) “Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne”, *Studia Cartesiana*, vol. 2, Amsterdam, Quadratures, 105-123.

SANTIAGO, H. S. (2002) “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Campinas-UNICAMP)*, vol. 12, n. 1-2, 315-325.

SCHMALTZ, T. D. (2002) *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCRIBANO, E. (1988) *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli.

_____. (2006) *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

STEWART, M. (2006) *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, W.W. Norton & Company.

SUÁREZ, F. (1861) *Disputationes Metaphysicae*, vols. XXV-XXVI, in *Opera Omnia* (1856-1878), Editio nova, XXVIII vols., par BERTON, C., Paris, Ludovico Vivès.

Recebido: 06/09/2016

Aprovado: 07/10/2016

ESPINOSA, MELANCOLIA E O ABSOLUTAMENTE INFINITO NA GEOMETRIA DOS INDIVISÍVEIS DO SÉCULO XVII

Henrique Piccinato Xavier

Doutor, Universidade de São Paulo, Brasil

henrique.xavier0@gmail.com

RESUMO O artigo procurar refazer o debate seiscentista acerca da cientificidade da matemática e da possibilidade de se conceber a ideia do infinito positivo para abordar as implicações filosóficas da matemática na obra de Espinosa, dando destaque para a ordenação geométrica em sua *Ética*. Abordaremos o pensamento matemático do filósofo a partir de três perspectivas: a pedagógica, a epistemológica e a ontológica. No sentido pedagógico, a sua geometria sintética procura habitar a evidência como expressão retórica e pedagógica de encadeamentos perfeitos e auto evidentes que conduzem o andamento do leitor por proposições filosóficas. No sentido epistemológico, temos o habitar da própria coisa entendida por meio de uma definição genética que fornece tanto a própria essência atuosa da coisa como a diferença entre defini-la por meio de seus predicados (ou efeitos) ou por meio de sua essência íntima (ou causa eficiente). E no sentido ontológico de habitar o próprio infinito, pois a geometria nos fornece a própria forma para concebermos a ideia positiva de um absolutamente infinito em que necessariamente somos e tomamos parte.

PALAVRAS-CHAVE Espinosa, Descartes, Dürer, absolutamente infinito, geometria sintética, definição genética



MELENCOLIA I

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1

Um imponente anjo observa com olhar vazio um sólido geométrico, um poliedro com faces irregulares que está postado à sua frente. Com um livro fechado em seu colo e portando um compasso em suas mãos, o anjo parece esboçar a figura que contempla. Demais objetos, principalmente instrumentos de medição, compõem a cena: acima da cabeça do anjo temos: à direita, uma balança, uma ampulheta e uma tabela de números; à esquerda, uma escada e um sino; aos seus pés, uma pinça, pregos, régua, serrote e demais instrumentos de corte. Uma esfera lisa está posicionada embaixo do poliedro e um cão dorme posicionado entre a esfera e o sólido geométrico de faces irregulares. Entre o sólido e o majestoso Anjo, há uma roda onde um pequeno anjo com um buril em suas mãos parece imitar a ação de seu compatriota celeste. Fechando a cena, acima do poliedro geométrico há uma paisagem distante onde um brilhante cometa cai, ao lado deste, porém mais próximo de nós, um estranho morcego carrega a críptica inscrição: “MELENCOLIA I”. Eis uma breve descrição da célebre alegoria criada por Albrecht Dürer (1471-1528), possivelmente a mais famosa obra do eminente pintor, gravador e matemático renascentista alemão, que, realizada em 1514, entraria para história como uma das mais significativas gravuras a influenciar a cultura européia pelos séculos seguintes. A gravura nunca cessou de ser reinterpretada pelas mais diversas correntes hermenêuticas, exegéticas e alegóricas, as quais se reforçam ao entrecruzarem-se em sua superfície imaginária. Os inúmeros elementos misteriosos da gravura como: anjos, um quadrado mágico, o uso da gema-

tria¹, referências bíblicas (como a escada de Jacob), um cometa, anagramas e uma multiplicidade de outros símbolos místicos e alquímicos, fizeram dela uma famosíssima alegoria teológica, astrológica, alquímica, cabalística, mística e para nós, em contrapartida a tais interpretações, ela será demonstrada como uma (melancólica) alegoria filosófica acerca do mau infinito em geometria.

Na gravura, a figuração alegórica da melancolia é fruto da filosofia neo-platônica do Marsílio Ficino – o renascentista florentino cuja obra circulou por Nuremberg, cidade de Dürer, em uma versão alemã adaptada por Marco Agrippa) – a qual difundia a noção da melancolia no interior da então famosa *teoria dos humores* que produzia uma relação imaginária entre as cores, os quatro elementos da natureza, os tipos de fluidos corporais e os astros. Neste caso, precisamente o astro de Saturno regeria o humor melancólico e atribuiria ao estado de exceção da tristeza melancólica o poder de inspirar a agudeza e a criatividade, a mesma criatividade e agudeza melancólicas que inspirariam a criação dos geômetras – os “medidores (*metro*) do mundo (*geo*)”.

De fato, Dürer, como homem de seu tempo, foi influenciado pelas filosofias neo-platônica, escolástica e por demais humanismos místicos do XVI^o, contudo, não devemos nos esquecer que ele, como bom seguidor fervoroso de Martin Lutero, procurava, também, posicionar-se no extremo contrário às filosofias ocultas, como as de Marsílio Ficino e Agrippa, condenando-as como bruxaria. Lembremos, então, de Dürer como um

1 Uma forma judaica de interpretação da Bíblia que decorre de um segmento específico da cabala em que letras são substituídas por números.

2 Acerca do pensamento de neo-platônico na obra *Melencolia I* ver PANOFSKY, 1955, pp. 156-171.

artista que traçara sua obra na linhagem do humanismo científico de Piero della Francesca e de Leonardo da Vinci, buscando elevar o estatuto da arte ao da ciência e da filosofia e, principalmente, não devemos nos esquecer de que o nosso artista era um eminente matemático, mais precisamente, um geômetra. De fato, há muito da simbologia de Ficino e Agrippa na gravura, contudo cremos que Dürer se referia a tais doutrinas místicas, também, com intuito de ridicularizá-las³. E, para além de todos os simbolismos místicos, persiste o enigma do inusitado do sólido geométrico que aguarda a ser interpretado geometricamente em sua relação à melancolia.

Ainda que por motivos distintos, há algo que manteremos da melancolia de Ficino: a estreita relação entre a melancolia e a inspiração matemática que concebe os melancólicos como eminentes geômetras, ou seja, “medidores do mundo”. A gravura expressaria a melancolia de uma arte, ciência e teologia incapazes de alcançarem os ideais platônicos de beleza e incapazes de conhecer integralmente a Deus. Tal melancolia estaria com precisão colocada na geometria do tempo de Dürer, pois em seu desejo por medidas, como o próprio nome da geometria nos indica, ela seria obrigada a operar com as imagens espaciais da mensuração do cálculo geométrico. Eis porque a gravura está repleta de instrumentos de medição como a balança, a ampulheta e a tabela de números que estão acima da cabeça do Anjo, como também as régua e os demais instrumentos de corte a seus pés. Assim, o geômetra, por operar com medidas, necessariamente trabalharia na esfera da imaginação (o primeiro gênero de conhecimento conforme a *Ética* de Espinosa; ou a primeira forma do engenho humano,

3 Lembremos de como Dürer ridiculariza a astrologia em sua gravura *O tolo astrólogo* (1507), dando orelhas de asno ao astrólogo e o cercando de moscas a girar voando ao seu redor.

conforme os renascentistas), permanecendo um melancólico, como bem sabia Dürer, pois sempre estaria aquém da contemplação ideal e platônica de um Deus desmedido e transcendente. Precisamente, Erwin Panofsky, em *The life and art of Albrecht Dürer*, enxerga na gravura a própria frustração de Dürer ao defrontar-se com a descontinuidade entre, por um lado, uma arte e ciência limitadas (pois finitas) e, por outro, a unidade e perfeição (infinitas) da criação dita divina (PANOFSKY, 1955, p. 170.).

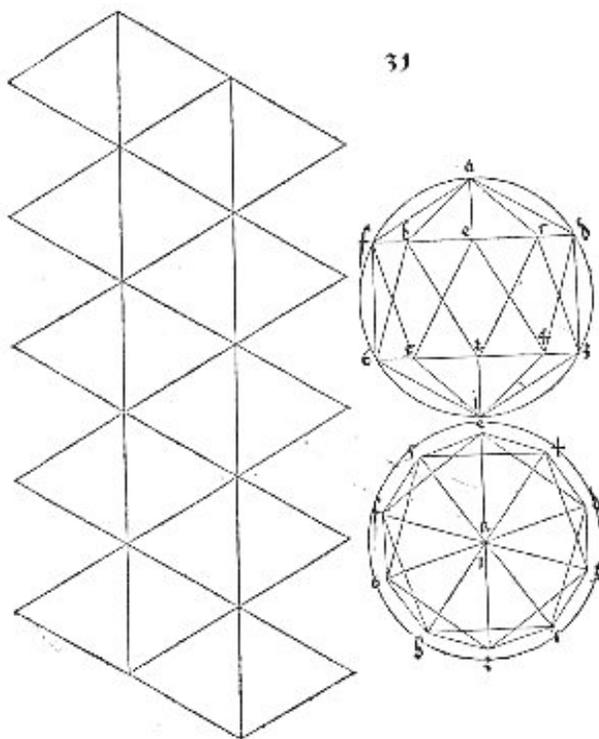
Voltemo-nos para a análise de nossa alegoria geométrica. Em seu livro de 1525, *Underweysung der Messung*⁴, Dürer – fiel a certa atitude científica renascentista na qual podemos incluir os importantes nomes de Paolo Uccello, Piero della Francesca e Leonardo da Vinci – afirma que os poliedros, como o sólido geométrico da gravura, são de inestimável valor para a atenção de artistas. Tal livro é uma das mais importantes contribuições renascentistas da literatura acerca dos poliedros e nos ajudará a desenvolver um pouco mais a nossa interpretação alegórico-geométrica da gravura melancólica. O livro, muito estimado no século XVI por ter sido um dos primeiros a discutir e a ensinar os métodos e as técnicas para a criação da perspectiva⁵, apresenta, além disto, um dos primeiros estudos de *redes poliedrais*, ou seja, poliedros⁶ desdobrados em um plano. Embora

4 Retiramos as informações técnicas acerca da matemática, geometria e do estudo de perspectiva de Dürer do site: <http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/durer.html>

5 Dürer viajou à Itália para aprender a técnica da perspectiva (vemos que algumas técnicas e ilustrações seguem bem de perto o trabalho de Piero della Francesca) e para publicar o seu método de construção. Dürer tinha a intenção de que a técnica deixasse permanecer como um segredo mantido entre alguns poucos artistas.

6 O poliedro é um objeto geométrico tridimensional cujas faces são constituídas por polígonos que compartilham arestas em comum, sendo os polígonos, por sua vez, figuras planas cujos lados são segmentos de retas e que possuem apenas dois lados para cada um de seus vértices.

os poliedros sejam figuras tridimensionais, na aplicação da técnica das *redes poliedrais* eles vêm a ser desdobrados em um único plano composto por uma malha (ou rede) de polígonos que se seguem uns ao lado dos outros. Tais *redes poliedrais* permitem tanto definir o poliedro como um sólido, ou como uma superfície plana, como vemos na imagem abaixo (extraída livro antes mencionado *Underweysung der Messung*) que apresenta o desenho de Dürer da *rede* de um *icosaedro* regular, ou seja, do poliedro regular convexo composto por 20 triângulos eqüiláteros.



Voltemos para análise do sólido geométrico observado pelo anjo em *Melancolia 1*. Se muito foi escrito sobre o poliedro da gravura, contudo desconhecemos uma interpretação alegórica que opere com o próprio trabalho das *redes* de Dürer e que encontre no problema geométrico o

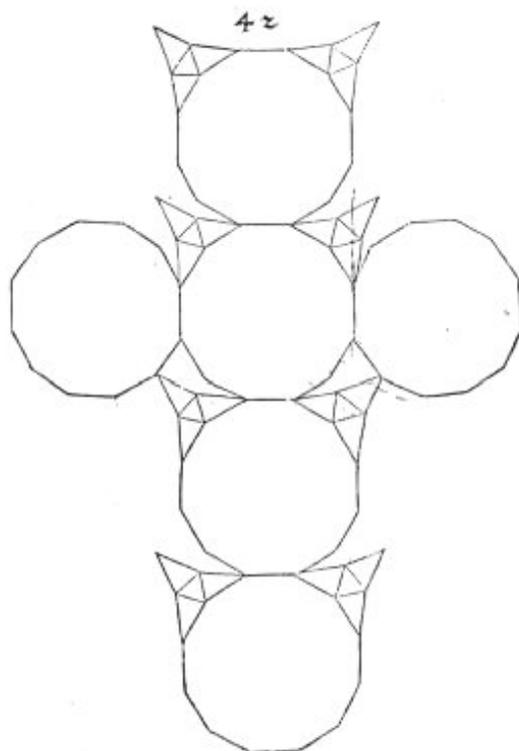
próprio sentido alegórico da melancolia gravada⁷. No poliedro, cada uma de suas seis faces grandes e irregulares consiste de um quadrado truncado em um de seus vértices, com um corte de 72 graus⁸; estas faces, se completadas, transformariam o nosso poliedro irregular em um cubo, tanto assim que Panofsky o descreve simplesmente como o “rombóide⁹ truncado”. Truncar, neste caso em geometria, consiste em cortar com uma linha o vértice de um polígono ou cortar com um plano o vértice de um poliedro, retirando-lhe assim um de seus vértices originais, formando novos vértices a partir da linha ou do plano inseridos na nova figura geométrica, tornando-a mais complexa, pois com mais lados ou faces. O truncamento, no corte de 72 graus, seria o primeiro passo da infinita transformação progressiva de um cubo em uma esfera (cujo modelo final está aos pés do anjo). O corte, se repetido regularmente nos oito vértices do poliedro, transformaria as faces maiores de quadrados para *dodecágonos*, além de inserir novas pequenas faces triangulares. O resultado final desta operação se encontra entre os desenhos de Dürer em *Underweysung der Messung*, que abaixo reproduzimos. Uma interessante propriedade deste poliedro é que a sua *rede poliedral*, quando dobrada, faz com que cada um de seus vértices

7 Encontramos basicamente dois tipos de leitura de *Melencolia I*: por um lado, as que buscam compreender o sentido alegórico da melancolia como um rébus retórico (que vão de operações herméticas, místico-esotéricas até trabalhos racionalistas, poéticos e históricos); por outro, temos as leituras matemáticas se contentam em resolver matematicamente o problema do sólido geométrico, esquecendo-se de abordar o sentido alegórico da melancolia na gravura.

8 Weisstein, Eric W; “Dürer’s Solid”, em MathWorld: <http://mathworld.wolfram.com/DuerersSolid.html>.

9 O rombóide é polígono quadrilátero cujos lados opostos são paralelos e iguais dois a dois, como exemplo temos o quadrado, retângulo, losango, etc. Contemporaneamente seu sentido foi estendido para designar também as figuras tridimensionais compostas a partir de polígonos rombóides.

consista de pontos equidistantes ao centro da figura, logo, podendo esta ser inscrita perfeitamente em uma esfera.



Assim, a alegoria melancólica do poliedro de Dürer surgirá como uma atualização renascentista, tridimensional e triste, do antigo problema da *quadratura do círculo*, que remonta aos tempos do início da filosofia grega, quando foi pela primeira vez formulado por Antífon, o Sofista (c430 a.C.). A história original do problema grego, que joga luz em nossa alegoria melancólica, é claramente resumida por H. Eves em sua *Introdução à história da matemática*:

Consta que Antífon teria antecipado a ideia de que, por sucessivas duplicações do número de lados de um polígono regular inscrito num círculo, a diferença entre o círculo e o polígono ao fim exaurir-se-ia. [...] A crítica que imediatamente se levantou contra esse argumento sustentava-se no princípio de que uma grandeza pode ser subdividida indefinidamente e que, assim, o processo de Antífon jamais esgotaria a área do círculo (EVES, 2004, p.418).

A extensão do problema expresso pela *quadratura do círculo* no polígono truncado ao infinito e incapaz de exaurir sua diferença com um círculo não é óbvia, como poderíamos supor pela simples operação matemática. A impossibilidade do regresso à unidade circular pela subdivisão infinita em partes discretas (ou truncadas) expressa o sentido da melancolia de nosso anjo. Contudo, para além da mera questão matemática e científica, ela expressa para o espírito renascentista tardio (como o de Dürer) um problema tanto religioso e estético, como metafísico e ontológico. Exatamente neste ponto entenderemos ser alegórico o número “1” da críptica inscrição que o morcego carrega e que intitula a gravura: “MELENCOLIA I”.

Será o paradoxo da unidade imaginária que determinará o sentido da melancolia de nossa gravura, em que o “1” da alegoria necessariamente se divide em dois sentidos irreconciliáveis: por um lado, a perfeição do uno contínuo e indivisível; por outro, a unidade enquanto medida imaginária de segmentos truncados. Paradoxo que, para Dürer, não apenas produziria a frustração de um corte epistemológico, mas levaria a inelutáveis problemas teológicos e artísticos: primeiro, a incapacidade de produzir uma linha curva contínua e perfeita seria a expressão da própria debilidade estética da imaginação humana incapaz alcançar o ideal de beleza perfeita; em segundo lugar, a descontinuidade entre infinito e finito expressaria a desmesura do corte (teológico) entre a perfeição da esfera transcendente, dita divina, e a débil realidade humana mundana. O paradoxo revelaria, além do abis-

mal intervalo vazio entre Deus e o homem, a inexorável incompletude ou feiúra da obra humana. Assim, como no cálculo espacial geométrico, a arte ou ciência da época de Dürer seriam obrigadas a operarem sempre com medidas discretas e não com ideias – não por acaso, temos instrumentos de medição acima da cabeça do anjo: uma balança, uma ampulheta e uma tabela numérica, ou seja, o peso, o tempo e o número – , permanecendo na esfera da imaginação (primeiro gênero de conhecimento conforme a *Ética* de Espinosa; ou primeira forma do engenho humano, conforme os renascentistas) e, portanto, como bem sabia Dürer, estariam sempre aquém da compreensão ou contemplação ideal de seu Deus transcendente¹⁰.

Assim, herdado do renascimento tardio, o problema acerca do mau infinito truncado e imaginário será um dos grandes desafios que o XVII terá de enfrentar: *emendar*¹¹ (ou seja, curar) a melancolia matemática, epistemológica e ontológica, produzindo a continuidade da passagem entre nós, seres limitados (ou seja, modos finitos) e o absolutamente infinito in-

10 Hansen, em *Alegoria - construção e interpretação da metáfora* na legenda da imagem da gravura *Melencolia I*, escreve uma curta passagem que também serviu para orientar o nosso trabalho: “a gravura figura o humor negro daquele que, dotado para o cálculo geométrico, pensa por imagens espaciais e não por abstrações filosóficas e, assim, permanece sempre aquém da contemplação superior. O melancólico move-se na esfera da “imaginação” ou das quantidades espaciais, que é a forma primeira do engenho humano, conforme os renascentistas. Desta maneira, também é alegórico o número 1 do título ‘Melancolia I’ ”(HANSEN, 2006, p.22).

11 Empregaremos o termo *emendar* na acepção espinosana do *Tratado da emenda do intelecto*, ou seja, na *emendatio* ou cura de sua *medicina anime* “que se orienta pelo mais útil à conservação da vida e cuja arma é a *medicina anime*. A medicina do ânimo, sua *emendatio*, é a correção da desordem da vida comum por uma outra ordem de vida, na qual mesmo os *vana et futilia* hão de se tornar úteis em sua vez e sua hora, reordenada por um *novum institutum*” (CHAUI, 1999, p. 571), isto é um “ensinamento que se torna mais forte à medida que frustra a tentativa de manter o velho no interior ou ao lado do novo”. (CHAUI, 1999, p. 571).

divisível (em uma única substância, como nos exigiria Espinosa). A emenda moderna da incomensurabilidade numérica e imaginária do infinito tentará garantir o entendimento que conduza à nova síntese intelectual de um infinito positivo, este nunca mais definido em termos negativos, indefinidos ou potenciais (que se contentariam em delinear a constância ou inconstância de relações truncadas de justaposição), mas, sim, como um absolutamente infinito real positivo em ato. Resolver a melancolia de uma limitação imaginária é uma das grandes disputas que animam a época moderna, da qual Espinosa mesmo é uma expressão singular, uma tarefa que, de algum modo, já estaria colocada em uma sentença do renascentista Giordano Bruno: *Ame uma mulher se desejares, mas não se esqueça de estar entre os adoradores do infinito*¹². Sentença que de múltiplas maneiras será retomada acalorando o debate seiscentista acerca da matemática e do infinito por importantes filósofos como Descartes, Galileu, Torricelli, Newton, Leibniz, entre outros, cujas obras constituem momentos privilegiados para se um dialogar com o infinito de Espinosa. Uma disputa seiscentista que reside na passagem do corte imaginário de uma ciência para outra nova, capaz de conceber intelectualmente um infinito real em ato, uma nova ciência que não lide mais com imagens, mas com ideias, garantindo a nós a nossa unidade com a natureza inteira, fazendo-nos um com o infinito.

Encontramos tal concepção do paradoxo (imaginário) acerca do infinito resumida por Espinosa no início de uma de suas cartas endereçadas a Lodewijik Meijer, a de 20 de abril de 1663, a *carta n° 12*, também conhecida como *a carta sobre o infinito*:

12 Bruno via GEBHARDT, 2000, *Spinoza, judaisme et barroque*, p. III.

A questão do infinito sempre pareceu difícilíssima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar (ESPINOSA, 1979, p. 375).

A carta sobre o infinito, uma das mais importantes em sua correspondência, é aquela em que o filósofo desembaraça a paradoxal questão, demonstrando como os matemáticos e filósofos haviam confundido a ideia do infinito com a imagem impossível do infinito. A carta será um pequeno, porém preciso, mapa que nos guiará na questão do paradoxo do infinito; contudo o tema é assaz complexo e percorre toda a obra de Espinosa, exigindo-nos muito trabalho e atenção. Mais ainda, este não é apenas um dos problemas centrais da filosofia de Espinosa, mas, também, uma das questões de maior fôlego e complexidade da matemática seiscentista que visou fornecer em definitivo uma nova síntese completamente transparente ao intelecto e capaz de desembaraçar a inextricável questão do absolutamente infinito.

Em simultâneo ao importantíssimo desenvolvimento da algebrização em geometria por Descartes com a criação da *geometria analítica*¹³,

13 As implicações filosóficas da *geometria analítica* serão mais adiante expostas quando a opoeremos ao método *intético de geometria* praticado por Espinosa. No sentido estritamente matemático a geometria analítica consiste em estabelecer uma correspondência entre pares de pontos ordenados no plano geométrico e pares de números reais, viabilizando, assim, uma correspondência entre curvas do plano e equações em duas variáveis, pela equação $f(x,y) = 0$. Transferindo-se assim a tarefa de provar um teorema

o avanço da matemática seiscentista realiza-se por meio de um amplo desenvolvimento de técnicas ligadas à medição de grandezas infinitas e incomensuráveis que extrapolam as noções de números reais. Ambas práticas, que de início pareciam conflituosas, no avançar do século chegam a um acordo pela interação entre álgebra e movimento a partir do *método dos fluxos* em Newton e do *cálculo infinitesimal* em Leibniz em uma nova concepção de infinito atual que é fundamental para entendermos Espinosa. Isto exigirá uma abordagem de tais questões em um cuidadoso andamento, passo a passo, em relação à filosofia espinosana. Esgotar o paradoxo do infinito, desfazendo-o, será um problema essencialmente seiscentista que retomará questões clássicas como: Seria possível conceber um infinito maior ou menor que outro infinito? Seria possível calcular a grandeza total da multiplicação de uma medida infinitamente pequena por uma quantidade de vezes infinita; isso é, qual seria o resultado de cruzar duas séries de infinitos, como a do tamanho com a da quantidade? Outro célebre problema foi constatado por Torricelli, qual seja, que o sólido de revolução, que decorre da rotação de uma área infinita em torno de um eixo do seu plano, pode ser um sólido de volume finito. As respostas a esses problemas clássicos, cuja pedra de toque estaria no paradoxo de Zenão e na *quadratura do círculo*, recebem novo fôlego e produzem resoluções definitivamente novas. A *reductio ad absurdum* do *método da exaustão*¹⁴ que vigorara como

em geometria para a prova de um teorema correspondente em álgebra.

14 O *método de exaustão* é considerado a resposta da escola platônica ao paradoxo de Zenão. “O método admite que uma grandeza qualquer seja subdividida indefinidamente, contudo seria possível indutivamente chegar a um ponto mínimo que extrapolasse a qualquer unidade fixada previamente, por menor ela seja. A sua base é a proposição creditada a Eudoxo (c. 370 a.C.): *Se de uma grandeza qualquer se subtrair uma parte não menor que sua metade, e assim por diante, se chegará por fim a uma grandeza menor que qualquer outra predeterminada da mesma espécie*” (EVES, 2004, p. 419). Com o *método de exaustão* poder-se-ia fazer com que a diferença entre a área do círculo e a do polígono

uma ferramenta da matemática indutiva e, até então, fornecia respostas práticas para escapar desses paradoxos e problemas, será, contudo, considerada um método conceitualmente estéril pelos matemáticos modernos, uma vez que o *método da exaustão* seria incapaz de produzir resultados positivos sobre a causa destes problemas, pois suas repostas apenas contornariam negativamente os efeitos destes paradoxos, sem enfrentá-los (refutá-los) diretamente; assim, caberia à matemática moderna a descoberta de uma demonstração positiva, ou seja, causal, que resolvesse o paradoxo do infinito.

Tomemos um problema clássico para apresentarmos a invenção da resposta moderna que supera o *método da exaustão* (com suas mínimas partes discretas) para produzir a *passagem ao limite* em uma *geometria de indivisíveis*. Voltemo-nos para a questão que fora relatada por Plutarco acerca do dilema a que Demócrito chega quando:

[...] considerou a possibilidade de um cone ser formado de uma infinidade de secções planas paralelas à base. Se suas secções “adjacentes” fossem do mesmo tamanho, o sólido seria um cilindro e não um cone. Se, por outro lado, duas secções adjacentes tivessem áreas diferentes, a superfície do sólido seria formada de uma série de degraus, o que certamente não se verifica (EVES, 2004, p, 420).

A solução moderna ao dilema de Demócrito que reordenará todo o debate geométrico seiscentista e certamente influenciará Espinosa, será primeiro exposta na *geometria dos indivisíveis* de Cavalieri, que abolirá a

se tornasse menor do que qualquer medida de área fixada previamente.

noção de uma geometria atomística, ou seja, a que opera a partir da noção mínima de unidades discretas. Com a nova geometria de Cavalieri, serão superadas as ideias de que a linha fosse constituída por uma somatória de pontos, o plano por uma somatória de linhas (ou cordas) e o sólido por uma somatória de planos. O problema se daria pela impossibilidade de encontrar atomisticamente, ou numericamente, a razão entre uma grandeza finita (truncada) e um fluxo infinito (real e indivisível), ou seja, a impossibilidade de se obter a razão numérica entre um plano fixo (dado como medida) e a infinita sequência geométrica formada por deste plano em um movimento de translação ao redor de um de seus eixos. Contudo, como demonstrará Espinosa, seguindo Cavalieri, a raiz do problema não está no fato de que tais grandezas ultrapassem todo e qualquer número pela inumerável multiplicidade de suas partes, mas, sim porque, tais grandezas não poderiam, em princípio, ser submetidas ao número sem evitar uma contradição manifesta. Como no caso do cone que deixa de ser um cone, pois não mais produz a inclinação contínua de sua superfície quando concebido pelo acúmulo de infinitos planos paralelos e discretos, estes necessariamente produziriam degraus e dobras em sua superfície ou paradoxalmente formariam um cilindro. Novamente, o problema seria como dimensionar a transformação de uma passagem contínua, com um corte estanque; como na *quadratura do círculo*, que tenta inutilmente traçar a singularidade de uma linha curva pelas dobras de um polígono de lados truncados. Lembremos como Espinosa, em sua *carta sobre o infinito*, ironiza a ideia de uma matemática atômica constituída pelo acúmulo de partes discretas mínimas, comparando-a a tentativa absurda de se conceber a duração como composta de momentos ou instantes, que seria o mesmo de se tentar compor o número apenas pela adição de zeros¹⁵!

15 Na *carta n 12*, Espinosa retoma o exemplo de Zenão para ironizar aqueles que,

A resposta de Cavalieri à questão essencialmente seiscentista acerca da existência da proporção entre o finito e o infinito produzirá a credibilidade de uma teoria e de um método “indivisibilista”, que reordenará as novas concepções de epistemologia e as novas concepções de natureza. Podemos certamente nos lembrar da *pequena física* de Espinosa, na parte II *Ética*, na qual os corpos são sempre “compostos” ao infinito devido a manifesta contradição de se conceber uma noção real de átomo. A fragmentação do infinito em unidades discretas passa, então, a ser definitivamente comprovada como uma concepção imaginária, ou seja, abstrata da realidade. Torna-se claro que muitos dos problemas acerca da natureza infinita foram motivados por uma sistemática interpretação equivocada e imaginária das razões ou proporções enquanto números ou frações de grandezas reais e estanques. Pois a impossível razão entre finito e infinito (ou seja, entre algo estanque concebido em outro contínuo e infinito) não seria um problema de grau constituído na relação entre grandezas maiores e menores, pois a relação entre o termo mais complexo e o mais simples, como a linha está para o ponto, se dá em uma diferença que necessariamente envolve um outro tipo de essência, somente dada por uma causa que não pode ser expressa na simples relação ou razão entre grandezas.

ao confundir a imagem do infinito com o infinito real e indivisível, caem no famoso paradoxo: “Se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com o tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível compreender, por exemplo, como uma hora pode passar. Para que passe, com efeito, e preciso que primeiro passe a metade, depois a metade do resto e em seguida a metade do novo resto; e se continuarmos retirando infinitamente a metade do resto, nunca poderemos chegar ao fim da hora. Por isso muitos que não costumam distinguir entre os entes de Razão e os entes reais ousaram asseverar que a duração é composta de momentos e caíram em Silas ao tentarem evitar Caribdes. Compor a duração com momentos é o mesmo que compor o número apenas pela adição de zeros” (ESPINOSA, 1979, p. 381).

Veremos como a filosofia de Espinosa e o seu método de exposição em *ordine Geometrico Demonstrata* (ordem de demonstração geométrica) da *Ética* estão intimamente ligados a estes problemas: em primeiro lugar, como habitar o infinito não truncado, ou seja, como possibilitar a ideia do infinito indivisível e positivo (modelo e base para a ideia central da filosofia de Espinosa), o que exige a resolução de um segundo problema: conceber uma matemática como uma ciência que não dependa da fragmentação numérica, posto que esta fragmentação é na verdade apenas uma entidade imaginária. Duas questões que estão intimamente ligadas a uma terceira: conceber uma matemática que não lide apenas com aparência ou com efeitos, tornando-se necessário desenvolvê-la sob um novo modelo, enquanto uma ciência forte, ou como nos exige Espinosa, uma ciência causal.

Iniciemos por esta questão causal. Voltemos ao nosso problema renascentista, retratado melancolicamente e poeticamente por Dürer, que implica na questão do estatuto científico da matemática. Tal problema baseia seus argumentos em duas importantes obras renascentistas: o *Comentarium de Certitudine Mathematicarum Disciplinarum* (1547) de Piccolomini e a *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (1562 e 1576) do jesuíta português Pereira. Embora ambos reconheçam a clareza e a certeza dos objetos matemáticos criados pela mente humana, ainda assim, negam a possibilidade das demonstrações matemáticas serem causais, pois estas ainda assim permaneceriam calcadas nas aparências ou em atributos acidentais, e de modo algum lidariam com causas reais, mesmo no interior de sua própria prática (MANCOSU, 1996, p.10). O problema é retomado no século XVII e passa a ser conhecido como *quaestio de certitudine mathematicarum*, tendo com os principais detratores da cientificidade matemática Gassendi e John Wallis cujas críticas basicamente sofisticam os argumentos

do século anterior. Lembremos das palavras de Gassendi em decorrência do argumento renascentista: *seja qual for a certeza e a evidência matemática que existe na matemática, ela está relacionada à aparência, e de forma alguma esta relacionada à genuína causa das coisas* (MANCOSU, 1996, p.13). O problema se justifica pelo fato desta matemática ter sua finalidade em calcular e medir grandezas e, neste sentido, permanece essencialmente ligada à abstração das unidades numéricas (e, portanto, imaginárias). O que impediria a matemática de possuir o estatuto forte de ciência, ou seja, ser capaz de produzir uma demonstração *potissima*¹⁶ que simultaneamente forneça a causa e o efeito do demonstrado, pois com os números apenas podemos lidar com os efeitos. Esta é a raiz *quaestio de certitudine mathematicarum*, ou seja, produzir uma matemática capaz de fornecer a causa do efeito que de possuímos o conhecimento; em termos mais gerais, a questão se coloca em torno da possibilidade de uma demonstração matemática ser causal.

Lembremos como, ignorando os avanços na discussão moderna acerca da definição causal para a matemática (em contraposição a sua suposta limitação imaginária), Kant retoma o argumento renascentista no início em sua primeira *Crítica*, reproduzindo um argumento semelhante ao renascentista em sua crítica acerca da efetividade demonstrativa da *ordine geometrico* da *Ética* de Espinosa. Contudo, cremos que as respostas alcançadas pelos modernos, especialmente em relação à causalidade na geometria sintética, permitem claramente fundamentar a ideia de uma matemática científica e também a forma demonstrativa da *Ética*.

16 Segundo as distinções feitas por Aristóteles entre os tipos de definições, a *potissima* era a que apresentaria ao mesmo tempo a sua causa e o seu efeito.

Ainda que Espinosa não tenha realizado nenhum dos avanços no pensamento matemático do xvii, possivelmente o exemplo mais polêmico do efeito do pensamento matemático na filosofia moderna seja a estrutura da *ordine Geometrico Demonstrata* da *Ética*. De fato, se a abordarmos estritamente em termos matemáticos, Espinosa aparece com muita razão à sombra de Barrow e principalmente de Hobbes em discussões que giram em torno da *definição genética*¹⁷. Espinosa sequer realiza alguma especulação puramente matemática¹⁸ e mesmo os exemplos por ele utilizados apenas ganham relevância quando entendidos no contexto de uma argumentação filosófica, pois matematicamente tais exemplos são extremamente simples¹⁹. Embora lembremos de filósofos seiscentistas que tenham produzido importantíssimos avanços na área como a *geometria analítica* e *mathesis universalis* em Descartes ou o *cálculo infinitesimal* e a *ars combinatoria* em Leibniz (apenas para citar dois dos nomes privilegiados com que contraporemos o pensamento matemático de Espinosa), contudo as implicações filosóficas da matemática moderna ganham em Espinosa uma pregnância inusitada. Cremos que decorre da matemática a ideia de infinito que vai sustentar a filosofia de Espinosa. E implicações retóricas, gramaticais, epistemológicas, científicas, políticas, ontológicas derivam desta radicalidade filosofico-matemática alcançada por nenhum outro dos cientistas e filósofos modernos.

17 A esse respeito ver MANCOSU, 1996 e BRUNSCHVICG, 1922.

18 Embora existam na obra de Espinosa os estudos de ótica e do cálculo do arco-íris; além da duvidosa autenticidade dos estudos de probabilidade.

19 Lembremos como Espinosa apenas usa movimento regular simples para a formação de figuras geométricas, como o círculo ou a esfera (que apenas retomam diretamente algumas passagens do *Elementos* de Euclides), quando a geometria de sua época especulava a cerca de figuras complexas formadas pela sincronia de múltiplos movimentos em diferentes velocidades, como a figura da espiral ou da parábola.

Embora entendamos que Espinosa não seja um grande matemático, ele desenvolve a partir da disciplina implicações filosóficas incomparáveis, e será a partir destas implicações, dando destaque para a ordenação geométrica sintética da *Ética*, que procuraremos refazer o debate moderno acerca da cientificidade da matemática e da possibilidade de se conceber a ideia do infinito positivo (ou ideia positiva de infinito). Abordaremos inicialmente o pensamento matemático em Espinosa em três níveis, ou tipos de sentido: o PEDAGÓGICO, o EPISTEMOLÓGICO e o ONTOLÓGICO, porém não podemos nos esquecer que eles sempre operam em uma complementar reciprocidade, decorrendo um do outro. A geometria sintética em cada um destes três sentidos, para além de diferentes maneiras de se produzir uma ciência, serão principalmente formas de habitá-la. No sentido PEDAGÓGICO ela procura habitar a evidência, como expressão retórico-pedagógica de encadeamentos perfeitos e auto-evidentes que conduzem (excluindo qualquer forma de dúvida) o andamento do leitor pelas proposições filosóficas. No sentido EPISTEMOLÓGICO temos o habitar da própria coisa definida por meio de uma *definição genética* que fornece a própria *essência atuosa* da coisa, ou seja, o sentido interno causal que gesta a própria existência da coisa definida. O que nos fornece a importante diferença entre definir algo por meio de seus predicados (ou efeitos) e por meio de sua essência íntima (ou causa eficiente). E, por fim, no sentido ONTOLÓGICO de habitar o próprio infinito, pois a geometria nos fornece a própria forma para concebermos a ideia positiva de um absolutamente infinito; assim ela será o modelo para lidarmos com o infinito indivisível em que necessariamente tomamos parte.

Abordemos primeiro o sentido PEDAGÓGICO que procura habitar a evidência. No *Tratado Teológico-Político* Espinosa faz uma importante referência aos *Elementos* de Euclides que vem a ser o modelo de seu projeto

de um livro completamente inteligível. Certamente, a *ordem geométrica de demonstração* da *Ética* é uma tentativa de aplicação para o conteúdo filosófico da forma postulacional e sintética de raciocínio desenvolvida pelos matemáticos gregos antigos, dentre quais os *Elementos* de Euclides são o exemplo máximo, sem dúvida, retomados por Espinosa como o modelo para a forma demonstrativa moderna²⁰. Mais importante que o seu próprio conteúdo, é a maneira formal com que os *Elementos* apresentam este conteúdo, como nos diz Howard Eves (cuja leitura da geometria euclidiana seguimos bem de perto):

É provável que os *Elementos* de Euclides sejam, na sua maior parte, uma compilação altamente bem sucedida e um arranjo sistemático de trabalhos anteriores. Não há dúvida de que Euclides teve de dar muitas demonstrações e aperfeiçoar outras tantas, mas o grande mérito de seu trabalho reside na seleção feliz de proposições e no seu arranjo numa sequência lógica, presumivelmente a partir de umas poucas suposições iniciais (EVES, 2004, pp.168-169).

A forma postulacional de raciocínio para estabelecer-se como um sistema dedutivo que exclua qualquer possibilidade de dúvida opera demonstrando que cada proposição é uma consequência lógica direta e necessária de algumas proposições previamente estabelecidas que, por sua vez, foram estabelecidas a partir de outras também previamente estabelecidas e assim por diante²¹. Como tal cadeia poderia recuar indefinidamente

20 Modernamente, a forma postulacional também ficou conhecida pelo nome de axiomática.

21 A forma postulacional torna-se tão importante “ao ponto de alguns matemáticos

(e também produzir círculos viciosos como provar uma afirmação x a partir de uma afirmação y e depois fazer o contrário), torna-se necessário partir-se da constituição de um corpo finito de afirmações não-demonstradas, mas que, contudo, devem ser auto-evidentes e óbvias. Tais afirmações auto-evidentes iniciais são premissas comuns denominadas de *axiomas* e *postulados*²² e delas devem necessariamente decorrer todas as demais proposições do discurso.

É tão rigorosa a forma postulacional dos *Elementos* que de cinco *axiomas* e cinco *postulados* geométricos²³ Euclides deduz perfeitamente

defenderem a tese de que não só o raciocínio matemático é postulacional, mas que também, no sentido inverso, raciocínio postulacional é raciocínio matemático.” (Idem, p. 179.).

22 Segundo Eves: “A maioria dos matemáticos gregos antigos fazia distinção entre “postulado” e “axioma”. Pelo menos três distinções eram advogadas pelas várias partes: 1. Um axioma é uma afirmação assumida como auto-evidente e um postulado é uma construção de algo assumida como auto-evidente; assim, os axiomas e os postulados estão entre si, em grande parte, como os teoremas e os problemas de construção. 2. Um axioma é uma suposição comum a todas as ciências ao passo que um postulado é uma suposição peculiar a uma ciência particular em estudo. 3. Um axioma é uma suposição de algo que é, ao mesmo tempo, óbvio e aceitável para o aprendiz; um postulado é uma suposição de algo que não é nem necessariamente óbvio nem necessariamente aceitável para o aprendiz” (EVES, 2004, p.179)..

23 Constituídas por cinco axiomas e cinco postulados geométricos, as dez afirmações iniciais de onde os *Elementos* deduzem todas as suas 465 proposições são: “A1 Coisas iguais à mesma coisa são iguais entre si. A2 Adicionando-se iguais a iguais, as somas são iguais. A3 Subtraindo-se iguais de iguais, as diferenças são iguais. A4 Coisas que coincidem uma com a outra são iguais entre si. A5 O todo é maior do que a parte. P1 É possível traçar uma linha reta de um ponto qualquer a outro ponto qualquer. P2 É possível prolongar uma reta finita indefinidamente em linha reta. P3 É possível descrever um círculo com qualquer centro e qualquer raio. P4 Todos os ângulos retos são iguais entre si. P5 Se uma reta intercepta duas retas formando ângulos interiores de um mesmo lado menores do que dois retos, prolongando-se essas duas retas indefinidamente elas se encontrarão no lado em que os dois ângulos são menores do que dois ângulos retos” (EVES, 2004, pp.179-178.).

todas as suas 465 proposições. A força do arranjo formal dos *Elementos* é tamanha que, nas gerações seguintes, a obra se tornou um paradigma de demonstração matemática rigorosa. O próprio Espinosa adere com tanto vigor à obra que chega ao ponto de afirmar no TTP que as suas proposições seriam compreensíveis até mesmo para o condição de uma criança (ESPINOSA, 2003, p.131). A clareza desta forma postulacional grega advém do seu desenvolvimento *sintético* que consiste em derivar necessariamente o desconhecido do conhecido, ou seja, derivar das poucas premissas iniciais (os *axiomas* e *postulados*) uma multiplicidade de proposições logicamente encadeadas entre si.

Vejamos como a *Ética* segue uma estrutura sintética postulacional muito similar aos *Elementos* de Euclides. Salta aos olhos como o desenvolvimento textual da sua primeira Parte, *De Deus*, em direção à quinta e última Parte, *Da Potência do Intelecto ou da Liberdade Humana*, é realizado literalmente por um encadeamento postulacional entre *definições, axiomas, postulados, proposições, demonstrações corolários e escólios*, como se fossem tirados de um compêndio de geometria. Temos que Espinosa, na Parte I da *Ética*, deriva 36 proposições (sempre com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários) de um conjunto inicial de 8 definições e 7 axiomas; já na Parte II, são 49 proposições de 7 definições, 10 axiomas (5 deles na “pequena física”) e 6 postulados; na Parte III são 59 proposições de 3 definições e 2 postulados; na IV são 73 proposições de 8 postulados e 1 axioma; e, finalmente, na V são 42 proposições de 2 axiomas. Além destes termos descritos, há também neste encadeamento sintético *os lemas, as introduções, os apêndices, os capítulos dos apêndices, as definições dos afetos, a definição geral*. Cabe, aqui, ainda que de maneira muito reduzida, apresentar concretamente este desenvolvimento postulacional, por exemplo, tomemos apenas as três definições iniciais da *Ética*, EI-D1, EI-D2 e EI-D3: da EI-D1 derivam

diretamente as EI-P7, EI-P24 e EV-P35; da EI-D2 as EV-P8, EI-P21, EI-P22; e da EI-D3 as 3EI-P1, EI-P2, EI-P4, EI-P5, EI-P6-C, EI-P10, EI-P15, EI-P18, EI-P28. Das três primeiras definições são derivadas quatorze proposições e um corolário, ou seja, temos quinze termos derivados que retomam diretamente em suas demonstrações as três definições iniciais. Vejamos o exemplo contrário, a última proposição da Parte v, a EV-P42, temos que a proposição é diretamente derivada das EIII-P3 e EIII-P59 da Parte III, da EIV-D8 da Parte IV, e das EV-P3-C, EV-P32, EV-P32-C, EV-P36, EV-P36-C e EV-P38 da Parte v. Não podemos nos esquecer que as próprias proposições de onde deriva a EIV-P42 também já são em si derivadas de outras proposições, ou seja, há um encadeamento sempre crescente entre seus termos que parte do conjunto definições e axiomas iniciais e que constitui uma imensa, porém claramente precisa, rede de encadeamento postulacional sintético, que está entre a primeira *definição* na Parte I da *Ética* até a sua última proposição, a 42, na Parte v.

Na matemática grega, o processo contrário à *síntese* foi chamado de *análise* e consiste em reduzir o desconhecido e o mais complexo ao conhecido, ele teve um grande papel na descoberta das provas de muitos teoremas, mas não na exposição da matéria. Apesar da inacreditável sofisticação formal que as concepções *analítica* e *sintética* alcançam no século XVII, os seus procedimentos mantêm claramente as suas raízes na matemática grega clássica, contudo, na época moderna, tais concepções ganham novos sentidos filosóficos que respectivamente são expressos na importante diferença entre a definição em uma ciência analítica ou a *posteriori* (que opera do efeito para a causa) como em Descartes, e a definição em uma ciência sintética ou a *priori* (da causa para o efeito) como em Espinosa. Embora nos *Elementos*, as duas ordens são consideradas reversíveis e a sua reversibilidade operaria como prova da verdade do percurso demons-

trativo, contudo no período moderno veremos que esta reversibilidade ou tradução entre *geometria analítica* e *sintética* opera necessariamente uma mudança significativa no conteúdo tratado e também na forma epistemológica empregada.

Descartes realizará o grande desenvolvimento da geometria analítica, buscando liberar a geometria de meros diagramas e de figuras imaginárias, por meio de uma perfeita aritmetização da disciplina, ou seja, por operações numéricas se busca uma reciprocidade entre a álgebra e as interpretações das figuras geométricas. Ainda que o procedimento estabeleça uma nova norma de averiguação para a geometria e, neste sentido, ele teve um papel fundamental na descoberta das provas de muitos dos teoremas; contudo, para a nossa questão da *certitude mathematicarum*, ela ainda permanece muito aquém de uma definição causal. O fato de centrar-se no número implica em uma ordem *a posteriori* e truncada, ou seja, uma ordem que parte dos efeitos e procura conectar intuições isoladas, cada uma delas operando como um ponto de partida dedutivo. Eis por que filosoficamente Descartes parte do *Cogito*, a intuição de um ato instantâneo e descontínuo do corpo, ou seja, ele parte do efeito dado por uma experiência particular e desta intuição produz uma *cadeia de razões* que o leva a existência de Deus, a “causa primeira”. Assim, na ordem analítica, cujo exemplo clássico são as *Meditações*, Descartes produz o desenlace de uma cadeia argumentativa cujo ponto de partida é a experiência pessoal do procedimento dubitativo da atividade do *cogito* e deste efeito particular. Descartes usa a análise justamente para manter a continuidade que não poderia haver se ele usasse a síntese. Ou seja, na síntese, ele teria que passar continuamente do infinito ao finito, mas não pode fazer isso porque Deus é transcendente ao mundo e o cria do nada. A única maneira da cadeia de razões ser contínua é por análise, já que a continuidade é feita por meio

de ideias: ideia do cogito, ideias que o cogito tem, ideias de que o cogito não pode ser a causa, como a ideia de perfeição, que permite realizar a primeira prova da existência de Deus. Ou seja, graças às ideias ele mantém a continuidade – uma continuidade obtida epistemologicamente por meio das ideias, já que não pode ser obtida ontologicamente. É por isso que Espinosa vem usar a síntese, uma vez que a imanência garante a continuidade entre o infinito e o finito. Descartes não pode operar com a reversibilidade da análise e da síntese. É por isso que ele tenta provar que pode usar a síntese, nas *Respostas às Segundas Objeções*. Descartes conduz em sua *cadeia de razões* à certeza de um sujeito pensante a respeito de sua própria existência, o que implica em sua própria causa, contundo, sem poder explicá-la, reduzindo-a ao ser necessário universal infinito, mas incompreensível nesta filosofia que seria Deus, eis porque Descartes afirma que podemos entender Deus, mas não podemos compreendê-lo porque sua imensidão e infinitude são inalcançáveis pelos nosso entendimento finito. Assim a ordem em Descartes não alcança a evidência do encadeamento de proposições do método postulacional, pois o *cogito* não funciona como um postulado ou um axioma, uma vez que ele ontologicamente pressupõe algo anterior a si mesmo. O *cogito* não pode ser ontologicamente anterior a Deus; assim como as afecções da substância não podem ser anterior à própria, mas da substância dependem e decorrem. O uso da análise, permite que o *cogito*, um efeito, seja logicamente primeiro, pois a intuição cartesiana é pontual – intuição de uma única ideia clara e distinta de cada vez. Por isso em Descartes é preciso ordem e medida para encadear as intuições (medida: deve haver proporção e algo comum entre duas intuições ou duas ideias para passar de uma a outra sem descontinuidade) – é isso a ordem das razões ou proporcionalidade entre ideias. Espinosa não precisará disto, como veremos, porque na síntese o encadeamento se dá entre ideias complexas ou proposições e a intuição é uma dedução concentrada.

Já a *ordem sintética* moderna produz, em si mesma, resultados filosóficos muitos distintos, pois parte da causa para se chegar ao efeito, por isso é conhecida também como método *a priori* ou método de *definição genética*, capaz de fornecer a gênese do objeto definido, ao expressar a *causa eficiente* que engendra a própria coisa definida. Eis porque que quando Espinosa visa expor didaticamente a filosofia de Descartes em uma ordem sintética, nos *Princípios da filosofia de Descartes* ele acaba por transformar o próprio conteúdo desta filosofia²⁴. A obra vem demonstrar que filosoficamente a mera reversibilidade entre tais ordens é impossível e, exatamente, por esse fato, ela é exemplar para entendermos a diferença entre as duas ordens, facilitando-nos entender a estruturação da escrita sob a ordem sintética, cujo caso exemplar será a *Ética*. Vemos que Espinosa ao passar da *analítica* para a *sintética*, com o intuito de produzir uma demonstração *a priori* (da causa para o efeito), necessariamente terá que suplantar o lugar central do *cogito* (o efeito) pelo da substância (a causa). Embora Espinosa visasse uma exposição fiel à obra de Descartes, esta não é capaz de sair incólume ao procedimento formal de reordenação, muito pelo contrário, a fundação metafísica de Descartes praticamente desmorona.

Quase o inverso do método indutivo da geometria analítica em Descartes, o modo de operação *sintético dedutivo* em geometria é a resposta defendida por Espinosa ao problema da *Quaestio de certitudine mathematicarum*. Temos na *geometria sintética* uma operação que vai além dos efeitos pelos *entes imaginários* da fragmentação numérica espacial (ou mesmo temporal), ainda que esta fragmentação venha ser encarada como um *ente de razão*, no sentido fraco de um instrumento imaginário criado para facilitar operações racionais. E, embora, de fato, a geometria sintética opere e mui-

24 A esse respeito, ver cf. CHAUI, 1999, Cap. 3 e, cf. SANTIAGO, 2004.

to com a razão (ou seja, com o segundo *gênero de conhecimento*), contudo matematicamente e filosoficamente Espinosa sabe que é um grande equívoco tomar as razões por números, razões não são números. Segundo, Descartes, a geometria, por ser analítica, pertence somente à esfera da razão, trabalha com propriedades e números, é discursiva e pode ser demonstrada, contudo é inoperante quando se trata da intuição de uma essência, pois esta é imediata e dada somente por uma experiência não discursiva. O mesmo não ocorre em Espinosa. Em primeiro lugar, para ele, a razão é o conhecimento de propriedades comuns às partes de um todo e ao todo, isto é, conhecimento por *noções comuns* universais concretas. A geometria, por ser sintética, trabalha com essências e não meramente com propriedades; portanto, a geometria, enquanto conhece geneticamente essências geométricas, pode superar o segundo gênero e operar com o terceiro, o da intuição, que conhece essências particulares afirmativas pela definição genética. Além disto, há em Espinosa um uso da razão que não se reduz ao número, a propriedades, ou mesmo à proporções (que seria o uso corrente na filosofia moderna²⁵), a novidade em Espinosa é o emprego do termo razão como o conhecimento das *noções comuns*. Assim, temos em Espinosa um uso intelectual da geometria capaz de emendar a condição imaginária própria da matemática, emendando a própria razão ao trabalhar com *noções comuns*, causas e essências. Essa será a geometria para se entender o absolutamente infinito. Um método eminentemente intelectual que opera a partir da ideia de causa e não com seus os efeitos (dados por imagens, abstrações ou números), um método que preenche uma condição abstrata e imaginária original da matemática e que, por isso mesmo, não pode ser,

25 A proporção é o que permite a Descartes elaborar uma cadeia de razões, ou seja, é necessário haver proporcionalidade entre ideias para que elas estejam em uma sequência lógica.

ainda que opere com ideias, entendido como idealista, como demonstraremos adiante.

A causalidade sintética, base para o ordenamento geométrico da *Ética*, está claramente vislumbrada na diferença entre a ordem analítica em Descartes e a sintética em Espinosa, segundo Marilena Chaui:

Nota-se, portanto, que à ideia cartesiana da ordem como séries ininterruptas de razões cujo ponto de partida é uma intuição evidente ou uma natureza simples que não pode ser definida, Espinosa contrapõe a ideia de ordem como concatenação imamente cujo ponto de partida é uma definição e cujo desdobramento é a articulação de todas as ideias entre si e de todas as coisas entre si (CHAUI, 1999, p.566.)

A diferença entre os autores é, portanto, gigantesca. Para Descartes, há na intuição do *Cogito* um ponto no qual concatenar uma série de razões, assim a ordem se dá em uma operação a posteriori (que parte de um efeito). Já no caso espinosano é muito importante atentar para o significado da *definição* como ponto de partida, para não confundi-la com um efeito, no qual encadear uma seqüência lógica como em Descartes. O problema é que ela deve ser causal, deve ser a razão para toda a rede existir. É uma definição muito especial, não podendo existir nada logicamente anterior a ela, sendo ela a causa de todo os efeitos existentes. Tal *definição*, fundamento da ontologia espinosana, apresenta a noção da existência como uma substância una e absolutamente infinita, na qual não há partes ou divisão; há apenas e sempre o todo. Assim, a ordem espinosana se apresenta em oposição à noção do ponto preciso como local de partida; há em Espinosa a ideia primeira do conjunto da existência como um todo que funciona como causa em que se articulam de uma só vez todas as ideias entre si e todas as coisas entre si.

Será em Barrow e Hobbes que Espinosa encontra o desenvolvimento de sua *definição sintética* ou *genética*, como a definição que necessariamente fornece a gênese da coisa definida, o que nos permite conceber a matemática como uma nova norma de verdade para se fundar o conhecimento científico. Como os dois autores, Espinosa enfatiza que somente a *definição genética* por ser causal seria a única forma de definição verdadeira, cito Hobbes cuja *definição genética* Espinosa segue bem de perto:

A finalidade da ciência é a demonstração das causas e geração das coisas, o que se não estiver na definição não poderá ser encontrado na conclusão dos primeiros silogismos, o que não estiver colocado por essas definições, e se eles não forem a primeira conclusão eles não serão encontrados em qualquer outra conclusão deduzida dela, e assim procedendo dessa maneira, nós não chegaríamos a uma ciência, que por sua vez é a o escopo e intenção das demonstrações (MANCOSU, 1996, p. 99).

Contudo como operar diretamente, como exige Hobbes, com a definição de algo que não seja a coleção de seus efeitos ou predicados, mas sim a ideia causal que contenha e forneça a gênese não de um, mas de todos os predicados ou efeitos ao mesmo tempo? Eis que por volta da metade do século XVII, a geração de figuras geométricas por meio do movimento, que havia sido um procedimento marginal na história da matemática (datando da própria antiguidade), adquire um novo sentido nas mãos de Barrow e principalmente Hobbes e Espinosa, tornando-se a resposta para tais problemas. Será o movimento que produzirá geometricamente a passagem do ponto para a linha e da linha ao plano e deste para o sólido, como uma ação e não como acúmulo de unidades discretas. É a ideia causal dada pelo movimento de gênese que permite que tudo que seja encontrado na conclusão já esteja a *priori* na definição. Tal ideia nos fornecerá a ciência para o entendimento do infinito positivo e produzirá o

nosso entendimento da passagem do finito para infinito, do axioma para a multiplicidade de proposições, da modificação para a substância e, por fim, da causa para a prolixidade de seus efeitos imanentes.

Assim, entendemos a ordem *a priori* que fundamenta a *Ética*, que necessariamente parte da noção da substância absolutamente infinita, fazendo com que todos os seus efeitos lhe sejam imanentes; contudo, da necessidade desta ordenação surge, também, um dos problemas mais tradicionais acerca da substância em Espinosa. Pois a ciência *a priori* seria um ponto forte para a famosa crítica da imobilidade da substância espinosana, tal como encontramos na crítica feita por Hegel, que produzirá uma marca que, mesmo em nossos dias, ainda pejorativamente matiza diversas leituras de Espinosa²⁶; quando, por exemplo, acompanhamos Alan Badiou apresentar a falha do sistema espinosano na impossibilidade deste produzir uma abertura para um evento novo devido ao excesso de positividade da *definição genética*, em que tudo já estaria predeterminado quase em uma relação mecânica. Contudo, estas mesmas críticas já eram colocadas no próprio século XVII, inclusive diretamente a Espinosa. Deleuze abre o *Problema da expressão em Espinosa* estrategicamente apresentando a expressão como uma forma de contornar a crítica à geometrização *a priori* de uma substância imóvel; Deleuze faz muito bem ao lembrar que a crítica já havia sido colocada na correspondência entre Espinosa e Tschirnhaus, nas cartas 82 e 83. Ainda que em um primeiro momento compartilhem da resposta do filósofo francês acerca da equivocada ligação entre a geometrização sintética e imobilidade da substância, contudo a nossa abordagem do problema caminha em outro sentido. Acreditamos que a própria geometria

26 A esse respeito, ver o ensaio “Espinosa versus Hegel. Motivos de uma confrontação” de Mariana de Gainza (Gainza, 2005).

nos fornece a resposta ao pretenso problema da imobilidade, ao contrário de Deleuze, que procura enfatizar uma diferença e separação entre a geometria e a definição da substância²⁷.

De fato, na *definição genética* como na ideia de substância a causa deve conter todos os seus efeitos a *priori*, não existindo a possibilidade de um evento ser exterior a ela. Assim, embora tudo deva ocorrer de maneira imanente à causa, buscaremos demonstrar que isto não implica uma forma de pré-determinação temporal ou mesmo lógica destes efeitos. Ainda que Espinosa escreva em carta a Oldenburg, que na substância não há transformação. O que tal afirmação quer dizer? Primeiro, sabemos que a substância espinosana é absolutamente infinita e por isso mesmo há de ser apenas uma e indivisível (pois é impossível e contraditório que exista algo para além disto que é absolutamente infinito, como nos é demonstrado no início da parte I da *Ética*), donde decorre que se ela se transformasse em outra coisa, necessariamente deixaria de ser substância, e se se transformasse numa outra substância, entraria em contradição com sua definição como absolutamente infinita. Todavia, afirmar a permanência ou identidade consigo da substância absolutamente infinita não significa negar sua potência ou atividade produtora. Assim, procuraremos demonstrar que a definição sintética da substância como *essência atuosa*, significa que dela *seguem* necessária e livremente infinitas coisas em infinitos modos (EI-PI6),

27 “A Tschirnhaus que se inquieta com a célebre proposição 16 (livro I da *Ética*), Espinosa faz uma importante concessão: há uma certa diferença entre o desenvolvimento filosófico e a demonstração matemática. A partir de uma definição matemática só se pode concluir ordinariamente uma só propriedade; pelo contrário muitos, deve-se multiplicar os pontos de vista e aproximar-se ‘a coisa definida de outros objetos’. O método geométrico é, portanto, submisso a duas limitações: a exterioridade dos pontos de vista, o caráter distributivo das propriedades”(DELEUZE, 1968, p.16, nossa tradução).

ou seja, a própria movimentação de auto-diferenciação da substância em seus efeitos imanentes ou afecções ou modos infinitos e finitos. Visaremos demonstrar, primeiramente a partir da *geometria sintética* em sua relação com a escrita da *Ética*, que substância é a sua própria lei de incessante transformação e que quando Espinosa escreve na carta a Oldenbourg não haver transformação na substância, pretende com isso dizer que não há transformação da substância em outra coisa que não ela mesma, pois não é transcendente às suas afecções ou modificações, nem se torna uma substância outra que ela mesma.

Vejam os como a *geometria sintética* permite demonstrar como a substância é a sua própria lei incessante de transformação e como ela pode ser una e indivisível e, ao mesmo tempo, dela decorrer livremente uma prolixidade de novos modos. Primeiramente, devemos distinguir no interior do procedimento de geração de figuras geométricas por meio do movimento (que será a base a fundar a própria *geometria sintética*) dois tipos de usos: por um lado, o de Issac Barrow e, por outro, o de Hobbes e Espinosa. Por um lado, Issac Barrow opera com o movimento como forma de calcular grandezas geométricas como áreas, volumes, tangentes. Barrow recorre ao movimento essencialmente para estabelecer o rigor das provas de suas medições geométricas. Embora ele utilize o movimento causal de engendramento das figuras, ainda assim, devido ao fim específico da medição das figuras, ele é obrigado a considerar as noções de unidades numéricas (tanto espacial e quanto temporal) como base para a armação do seu trabalho geométrico²⁸. Por outro lado, Hobbes e Espinosa enfatizam a conexão en-

28 O uso das unidades numéricas, tanto a espacial, quanto a temporal, permitirá a Barrow operar não apenas com movimentos simples de translação e rotação, mas também com movimentos mais complexos que envolvem diferentes velocidades e acelerações.

tre movimento e causa. Espinosa não tratará do movimento como um fim específico de medir o limite de uma figura, como, por exemplo, calcular a área de um círculo que possui um raio determinado. Quando Espinosa inicia a definição de um círculo por meio do movimento, seu intuito é definir o próprio procedimento de engendramento da figura, ou seja, a própria essência atuosa ou a causa eficiente que constitui todo e qualquer círculo, e não o cálculo da área da imagem de um círculo particular. Temos com a geometria de Espinosa figuras puramente intelectuais, o círculo não deve ser pensado com certa dimensão (e mesmo a duração em que o movimento é realizado não deve ser delimitada pela mensuração temporal). Mais do que a compilação dos efeitos finais de uma figura, Espinosa busca no movimento a demonstração da causalidade eficiente da produção da figura. Assim a *geometria sintética* como sua operação ou definição genética, ao lidar com o movimento causal, lida com a essência da figura, o que nos permitirá passar para uma geometria absolutamente contínua cuja natureza seria a de um *continuum* infinito como desejado pela *geometria indivisível* de Cavalieri. Mais ainda, tal geometria, ao definir a essência de um círculo pela sua causa eficiente, para além de um mero problema epistemológico matemático, estará nos fornecendo em Espinosa o modelo para a ideia de uma causa eficiente muito especial, a própria causa eficiente do absolutamente infinito, isto é, da substância. Contudo não podemos nos esquecer que o movimento é um modo infinito do atributo extensão e só pode ser usado para a gênese de modos extensos e não para os modos do atributo pensamento ou das ideias. Ou seja, o movimento não é um sinônimo da ação da substância na produção de todos os modos²⁹, contudo ele pode ilustrar a maneira como Espinosa concebe a produção dos seres pela subs-

29 A tradição que emprega a ideia de movimento para toda e qualquer realidade vem de Hegel, e será ele que desenvolverá a crítica da *imobilidade da substância* em Espinosa.

tância, isto é, por uma causalidade eficiente interna e necessária que produz essências singulares.

Vamos para o célebre exemplo da definição de círculo presente no *Tratado da Emenda do Intelecto*, obra em que Espinosa visa construir a ideia de uma definição perfeita (obra, que por ser de sua juventude apresenta em relação à *Ética* algumas diferenças no uso de seus termos):

A definição para ser perfeita deve explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades. Para explicar isso [...] apresentarei [...] a definição do círculo; porque se esta se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição não explica, de modo algum a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele (ESPINOSA, TIE, § 95).

Para evitar esse erro, Espinosa observa para a definição genética e perfeita da figura:

O círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima. Ele prossegue: Requer-se que o conceito da coisa, isto é, a definição, seja tal que considerada só, não em conjunto com as outras, todas as propriedades possam ser deduzidas da mesma, como se vê nesta definição de círculo (ESPINOSA, TIE, § 96).

Da *definição genética* se conclui que necessariamente todas as linhas traçadas do centro à circunferência são iguais, e que isso será uma propriedade necessária da figura circular. E também que as propriedades não seriam suficientes para defini-la, pois a definição perfeita é dada somente por sua causa afirmativa e real, ou seja, a eficiente e nunca por seus predicados ou efeitos que a explicariam por meio de abstrações imaginárias. Eis

porque Espinosa insiste que a definição deve ser dada por substantivos e não por adjetivos como as noções imaginárias e truncadas de quantidade número e grandeza.

Vejamos como Euclides pode novamente nos ajudar. A definição de Espinosa (que será muito similar a utilizada por Hobbes no *De Corpore*) está, bem de perto, baseada na definição 15 do Livro I dos *Elementos*³⁰. Lembremo-nos, então, de como todos os problemas dos *Elementos* deveriam ser resolvidos apenas com dois instrumentos: o peculiar *compasso euclidiano* que desmonta quando se levanta um de seus braços do papel e uma régua que não possui escala.

Tais instrumentos permitiam duas operações: com régua permite-se traçar uma reta de comprimento indefinido passando por dois pontos distintos dados, e com o compasso permite-se traçar uma circunferência com o centro num ponto dado passando por um segundo ponto qualquer dado (EVES, 2004, p.134). Esses instrumentos tornaram-se conhecidos como instrumentos euclidianos e permitem construir figuras geométricas apenas pelo uso do movimento e nunca pelas noções numéricas de medida. Tanto que as três proposições iniciais do Livro I dos *Elementos* são construções ridículas quando realizadas com o compasso moderno (cujo braço não cai ao ser retirado do papel, permitindo transportar distâncias ao usar o compasso como um transferidor) e com uma régua com escalas. Porém tais proposições requerem engenhosidade para serem construídas com *a régua e o compasso euclidianos*, sendo elas:

30 Segundo Audié, em *F. Spinoza et lés mathématique*, Espinosa conhecia os *Elementos* via a edição de 1574 organizada e comentada pelo jesuíta matemático Christopher Clavius. (AUDIÉ, 2005. p.52).

1. Descrever um triângulo equilátero sobre uma reta finita dada.
2. Traçar por um ponto uma reta igual a uma reta dada.
3. Da maior de duas retas dadas, tomar uma parte igual ou menor (EVES, 2004, p. 149).

Devemos nos lembrar que importantes desafios matemáticos do século XVII impunham em suas regras a resolução demonstrada apenas como os instrumentos de Euclides. A utilização dos instrumentos de Euclides evidencia a dinâmica presente no exemplo geométrico de Espinosa, pois a *definição genética* do círculo é dada pela movimentação de *uma linha qualquer* e não pela distância de um raio determinado numericamente³¹. Esta geometria não é dada pela fragmentação da figura em suas propriedades ou efeitos imaginários, nunca poderíamos defini-la a partir de pontos discretos sem manifestar uma contradição, mas devemos operar pela causa eficiente dada pelo movimento para superar esta contradição. O avanço em se definir a figura pelo movimento está na obtenção da representação global de uma curva ao invés de um conjunto de pontos dispostos no espaço. Assim, necessariamente abandonamos a matemática atomística, em que o círculo seria a figura geométrica plana definida pela infinidade de pontos equidistantes de seu centro, que nos conduz ao paradoxo da *quadratura do círculo* que, em sua exaustão, existe na imperfeição circular de um

31 Embora os *instrumentos de Euclides* tornem patente o uso do movimento na definição em Espinosa, não podemos afirmar que em Euclides o movimento era concebido como uma causa eficiente. Se este já fosse assim concebido, não teria havido toda a questão da *certitudine*. O movimento em geometria não constitui algo novo, contudo, o que ocorre na filosofia moderna é que este não será apenas tomado enquanto algo mecânico, mas sim como uma essência afirmativa e causal. Além disto, o método da exaustão, embora não tenha sido proposto por Euclides, pertencia ao corpus da geometria euclidiana.

polígono truncado por infinitos lados, como na melancolia renascentista de Dürer.

Um pouco de epistemologia pode nos ajudar a apresentar a abrangência prática que distingue a definição sintética (pela causa) da analítica (pelo efeito), distinção que pode ser explicada respectivamente na diferença entre *intendere* – entender e *comprehendere* – compreender. Embora Espinosa empregue os dois termos em algumas passagens com significados próximos, cremos haver uma distinção progressiva de seu uso no decorrer de suas obras. Por motivos didáticos, em nosso trabalho optamos por assumir dois sentidos bem específicos para os termos (contudo, um detalhado estudo comparativo do aparecimento de cada um dos termos nas obras de Espinosa seria muito elucidativo³²). Para designar os dois sentidos por nós definidos, que acreditamos estarem de acordo com o conteúdo da filosofia de Espinosa, utilizaremos, respectivamente, dois lemas baconianos, que sintetizam importantes traços do pensamento seiscentista, são eles “*comprendemos a natureza violentando-a*” e “*entende quem faz*”³³.

32 Cremos que poderiam nos ajudar na realização deste estudo comparativo o *Lexicon Spinozanum* de Giancotti Boscherini (Haia, M. NBijhoff, 1970) e a *Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives* de Guéret, Robinet, Tombeur (Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977).

33 Além de Bacon, tínhamos a intenção de trabalhar com a distinção feita por Descartes entre *entender* e *compreender* e só então localizar Espinosa. Tivemos que cortar essa passagem por motivos da extensão do artigo que superaria muito o limite da revista. Contudo, gostaríamos de lembrar que Descartes afirma que podemos entender Deus, mas não podemos compreendê-lo porque sua imensidão e infinitude são inalcançáveis pelos nosso entendimento finito. Em contrapartida, em todas as suas obras, Espinosa afirma que a beatitude é o conhecimento de nossa união com a natureza inteira ou com Deus, assim como demonstra que a infinidade de modos produzidos por Deus pode ser conhecida pelo nosso intelecto.

Por um lado, temos o *compreender* analítico como uma maneira de se fazer ciência que nos levaria a “violentar a natureza”. Lembremos da etimologia de *comprehendere*, do latim temos o prefixo *com* que obviamente nos representa “estar junto”, e o radical *praehendo* que traz o sentido de “prender ou capturar”, de onde derivam termos como prisioneiro, presa (e mesmo o nosso atual empresário); em *comprehendere* temos, então, a ideia de prender ou reter algo junto e para si. Este compreender *para si* salienta a imposição da operação humana de prender consigo as características do objeto almejado, catalogando-as a partir da utilidade destas para homem, que faz de seu apetite a própria medida. Daí, obtemos uma ciência que toma posse da natureza não mais em sua absoluta multiplicidade, mas como um conjunto de propriedades mutiladas pela perspectiva antropocêntrica que apreende apenas o que ela mesma dispõe. Assim, lemos o estreito parentesco entre *compreender* e *presa*: na *compreensão* do *para si* da medida humana de uma ciência instrumental e utilitarista que sempre violentaria a natureza, cerceando-a como uma *presa* almejada a partir de um catálogo de propriedades estimadas pelo homem/cientista/caçador.

Eis, por que a compreensão categorial predicativa, no sentido aristotélico³⁴ (isto é, por gênero e diferença específica) é rechaçada por Es-

34 Espinosa critica a possibilidade produzirmos ciência por meio de uma lógica silogística aristotélica, pois esta é construída pela inserção de um termo menor num termo maior pela mediação de um terceiro termo, o médio, que oferece uma propriedade comum ao maior e o menor, motivo pelo qual ambos se relacionam. Aristóteles chama o termo médio de causa e, portanto, identifica causa e propriedade. O médio oferece a *compreensão* do maior e do menor; o maior é a *extensão* que um conceito possui. O silogismo coloca o menor na extensão do maior, por meio da compreensão trazida pelo médio. Tomemos um exemplo do nexa entre *extensão* e *compreensão*, base da relação entre as categorias, isto é, entre um sujeito (substância) e seus predicados (acidentes): ao dizer *este homem*, restrinjo o conceito de meu objeto em oposição a uma infinidade de seres inanimados, plantas, animais e mulheres, circunscrevendo a extensão de seu

pinosa como modo de conhecimento científico forte. Pois este modo de compreensão infere abstratamente propriedades e as cria superficialmente, como nos é dada na imaginação com o auxílio dos sentidos, e não segundo uma ordem concebida pelo intelecto que busque entender a causa eficiente que põe a coisa na existência. Sabemos que, para Espinosa, a imaginação opera por associação e diferenciação de imagens segundo a semelhança, a sucessão e a contiguidade entre elas (como se vê na Parte II da *Ética*), transformando esses dados da experiência em falsas (ou abstratas) relações de causalidade, e, passado um certo limiar de clareza e distinção das imagens, as unifica, formando ideias imaginativas universais. Os *universais*, nascidos da perda de clareza e distinção das afecções corporais, são *nomes gerais*, com que a imaginação organiza a realidade vivida, como é demonstrado na Parte II da *Ética* e, assim, resumido por Espinosa:

conceito a imagem universal de homem, que compreende todo e qualquer homem; se digo *este homem é branco*, por meio desta nova propriedade tenho uma compreensão maior de meu objeto, restringindo a extensão de meu conceito apenas ao conjunto de homens brancos, excluindo toda a infinidade de negros, amarelos, peles vermelhas, etc; poderíamos continuar, *este homem é branco e adulto*, desta arte, podemos restringir, cada vez mais, a extensão de nosso conceito identificando, cada vez mais propriedades, aumentando a sua compreensão. A cada propriedade, nos aproximamos, passo a passo, deste homem que existe em ato; por um lado, temos uma compreensão cada vez maior, e, por outro, a sua extensão torna-se cada vez mais precisa, ou seja, menor.

Contudo seria necessária uma quantidade absolutamente infinita de propriedades, ou seja, uma compreensão absolutamente infinita para dar conta daquilo que existe enquanto singular, pois a realidade daquilo que existe atualmente possui absolutamente todas as propriedades de sua existência, ou seja, infinitas propriedades (o que superaria em muito a capacidade da mente humana em poder determiná-las), logo operar com a lógica categorial torna o conhecimento de um singular impossível para a mente humana. Não por acaso, Aristóteles afirma que só há ciência do universal e jamais do singular; e os medievais dirão que a ciência de Deus se refere apenas aos universais, (A esse respeito, ver a crítica de Espinosa a esta concepção da ciência divina, nos *Pensamentos metafísicos* e Cf. CHAUI, 1999, cap. 3).

Ademais, aquelas noções que são chamadas de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de *homem* e o predica de infinitos singulares (ESPINOSA, E II, P 40 esc.1).

Isto será afirmado e retomado por Espinosa em várias ocasiões (por exemplo, nos *Pensamentos metafísicos* e no *Tratado da Emenda*): os filósofos tendem a recolher esses nomes universais e transformá-los em essências universais ou em gêneros, por meio dos quais julgam conhecer as coisas. Eis porque a predicação – atribuição de um predicado ou acidente a uma coisa ou substância – e o silogismo – a inserção de uma coisa em um gênero por meio das propriedades – surgem como operações de conhecimento, embora sejam, efetivamente, operações imaginativas. Entende-se porque no *Breve Tratado* Espinosa critica a “velha lógica” e propõe, num apêndice, a demonstração geométrico sintética daquilo que havia exposto não geometricamente. Também não é por acaso que, na *Ética*, a substância não seja definida como sujeito de predicados ou como sujeito de inerência de predicados.

Por outro lado, “*entendemos* sinteticamente o que somos capazes de produzir” como uma maneira de se fazer ciência que nos levará a uma afirmação em direção às ideias da causa eficiente e da singularidade do que se é definido; onde temos um entendimento dinâmico como uma ciência, não mais utilitarista, mas ética. Lembremos da etimologia de *intendere* pelo latim, temos o radical *intendo*, que traz o sentido de “estender-se, alargar-se,

continuar, dirigir-se para; inclinar-se, tender para e ter intenção de” e, ao mesmo tempo, nesta “intenção de estender-se” está também os fortes sentidos de “abrir-se” e “entesar”. (Curiosamente e ilustrativamente deriva-se, do mesmo *tend* de *intendo*, o termo atual da “tenda de acampamento”, que vem do latim medieval *tendita* como “tela, pano ou lona esticada” em que podemos nos abrigar.) Temos em *entender* a ideia de estender-se em uma abertura tensionada com o mundo. Ou seja, produzimos ciência pelo entendimento, pois estamos em uma relação ativa, pois tensa, com a natureza, em que necessariamente somos afetados por ela e a ela afetamos. A intenção desta ciência será entender a ordem complexa de uma natureza concebida como uma multiplicidade de proporções entre movimento e repouso estáveis e instáveis em que internamente tomamos parte. Entender é colocar-se ativamente em relação à natureza, estendendo-se e abrindo-se em uma participação adequada na trama de relações que constituem esta natureza atuosa, dada como uma multiplicidade de movimentos e repouso. Assim, para esta ciência, a razão não são propriedades ou predicados estanques, mas proporções dinâmicas; e entender será tomar parte respeitando a ordem natural dos infinitos movimentos da natureza.

Se retomarmos a principal crítica de nossos problemas geométricos, poderíamos dizer que esta forma de entendimento ético da substância seria, em geometria, justamente o contrário da *dobra da quadratura do círculo*, como apresentada melancolicamente nas redes polidrais truncadas de Dürer. Pois concebemos o *entendimento* da síntese como um *desdobrar-se*, no sentido de que isto que estava dobrado ou dividido em dois, isto que estava truncado ou separado torna-se uno. Desmanchar a dobra que se reparte em *parte extra partes*; desmanchar, no sentido de abri-la de seu truncamento discreto ou atômico será exatamente o que faz esta nova síntese. Ela faz com que as partes sejam *partes intra partes*, em que cada parte pro-

longa-se ao tomar parte em novas relações com outras partes constituindo dinamicamente um novo indivíduo, ainda mais complexo (ou amplo); o que, também, exige que cada pequena parte seja constituída também de *partes intra partes* ainda menores. Por um lado, não existe algo como um átomo ou uma unidade discreta mínima; por outro, tudo estaria, ao mesmo tempo, em uma relação que constitui sempre algo maior; lembremos como Espinosa define a própria noção do limite como isso que podemos conceber no interior de outro ainda maior e que o envolve; o que nos levaria ao limite de conceber a natureza como um único indivíduo, isso é a “fisionomia total do universo” como escreve Espinosa a Oldenburg (na carta 32). Contudo, Espinosa demonstra que ambos limites (tanto o atômico, como o da natureza como um único indivíduo) são entes abstratos sem realidade concreta na imanência da substância, ou melhor, são apenas *auxilia imaginari*, auxiliares imaginários, ou entes de razão, de nossas operações intelectuais.

Temos, assim, um desdobrar que torna patente um universo em transformação, que sempre excede as suas próprias medidas imaginárias, pois estas são sempre relativas a uma perspectiva estanque que embora envolva múltiplas causas, não pode explicá-las. O desdobrar neste sentido seria o contrário da decomposição imaginária que separa a substância em duas ou mais medidas de acordo com os elementos discretos que (em uma somatória) a compõem. A síntese deste novo entendimento seria um deslocar-se pelo desdobramento que coloca as coisas em relações cada vez mais completas e mais concretas; pois temos um preenchimento que recusa a perspectiva unitária de um efeito percebido isoladamente e busca uma constituição através da explicação da multiplicidade de relações causais que estão envolvidas no efeito. Temos um entendimento cada vez mais concreto, pois mais completo, abarcando não uma, mas múltiplas perspec-

tivas em um conjunto cada vez mais complexo de causas a formar uma única causa eficiente, e, assim, saímos de uma superfície imaginária para a interioridade causal.

Embora a geometria não funde a ontologia, ela possui uma importante função, pois permite nos aproximarmos de uma ciência do infinito como uma atividade intelectual que fornece ao filósofo a ideia para a síntese do absolutamente infinito. É claro que Espinosa nos lembra que na geração de uma figura simples, como a do círculo, isto não parece ser de tamanha importância, as propriedades e o movimento parecem até ser intercambiáveis, mas o que, de fato, aprendemos é a impossibilidade de apelar às propriedades e não à gênese para entender algo adequadamente, principalmente quando se trata de adentrarmos à realidade, que nunca poderia ser entendida abstratamente como uma figura estanque. Espinosa é explícito acerca disto: a gênese dada pela causa eficiente, que na geometria parece não ser tão crucial, é de inelutável importância quando passamos para a realidade e para o seu entendimento filosófico. Pois, de fato, a questão que a ordem geométrica nos traz não é meramente o entendimento de como são formadas as figuras, mas sim a forma clara e precisa de lidar com as essências em um saber que busca habitar a dinâmica da própria realidade.

Voltemos nossa atenção geométrica para a concepção espinosana da substância enquanto *causa de si*, e não enquanto um *em si*. A concepção da *causa sui*, é a resposta ao mencionada crítica da *imobilidade da substancia* de Espinosa. A substância para Espinosa é antes de tudo a causa de uma produtividade infinita e permanente de diferenciação de si mesma. Esta é a novidade da *causa sui*: diferenciar-se no interior de sua própria imanência. A ordenação da substância é a movimentação constante de sua auto diferenciação, como o movimento de síntese em que a causa *a priori* implica

em todos os seus efeitos sem, contudo, ser a sua antecipação, sem, contudo, ser seu metro, sem ser uma determinação exterior. Assim, uma causa eficiente imanente não pode ser entendida como a antecipação de seus efeitos, da mesma maneira que a *causa sui* substancial não pode ser entendida como uma emanção. Tal causa não antecipa o conjunto de efeitos, ela não o produz como um potencial, mas ela é todo o conjunto de movimentação entre corpos e entre ideias que se afetam mutuamente, e esta é a importante passagem de uma causa transitiva para a *causa sui* imanente.

Apenas se violentássemos a letra da filosofia espinosana poderíamos pensar na substância como um “em si” imutável plenamente realizada, que existiria apenas se pudéssemos imobilizá-la na imagem de um absoluto abstrato e truncado, pois haveria chegado ao limite de si mesma. A imobilidade da substância existiria se pudéssemos estagná-la como em uma abstração teleológica de um infinito acumulativo, progressivo e finalista, como, por exemplo, na escatologia judaico-cristã ou em certas leituras do absoluto hegeliano. Contudo, em Espinosa não temos um infinito absoluto, mas um absolutamente infinito como causa de uma contínua transformação sem fim, sem teleologia ou finalismo, a não ser a ordenação imanente de seu próprio existir. Geometricamente, a imobilidade da substância seria como sobrevalorizar a imagem imóvel da figura final do círculo, definida analiticamente por seus pontos equidistantes do centro; esquecendo-se que, na definição genética aplicada por Espinosa, a essência do círculo é dada por sua causa eficiente, ou seja, o círculo apenas existe enquanto o segmento de reta girar em torno si.

O que também poderia nos levar à ideia de que não há transformação ou criação na substância, uma a leitura equivocada acerca do sentido desta estar ordenada segundo leis eternas, universais e imutáveis, como nos afirma cada passo da Parte I da *Ética*. Mas o que, de fato, é esta lei

eterna senão a pura movimentação da transformação de auto-diferenciação infinita de si mesmo, que é exatamente o oposto de uma imobilidade ou fatalismo. Lembremos da importantíssima Proposição 16 da parte I da *Ética*: *Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)*. Assim, a substância produz infinitas coisas sob infinitos atributos e modos; e sabemos esta essência atuosa não age segundo um fim, mas flui absolutamente livre. A essência atuosa da substância concebida como *causa sui* radica na sua completa liberdade; pois é a causa de uma existência que exprime a si mesma e que, por sua vez, não é limitada por nada e nem por si mesma, sendo ela a abertura de uma transformação infinita sem teleologia e sem finalismo. De fato, na imanência da natureza não há nenhum evento excepcional para além de suas leis eternas; pois somente por milagre se sairia da ordem da natureza, mas neste caso a natureza deixaria de ser a natureza. Cremos que, se não há “algo novo” na filosofia da imanência de Espinosa, é justamente porque a natureza por ela concebida não se constitui a partir de um padrão truncado pré-estabelecido e capaz de harmonizá-la em algo exterior à movimentação imanente que esta mesma é e produz. Exatamente por sua essência atuosa radicar na mais completa liberdade, temos, em Espinosa, uma natureza que não produz em particular a exceção de algo novo, porque em sua imanência ela é necessariamente e absolutamente por completo nova e excepcional, ou seja, temos uma natureza que apenas produz coisas, ideias e essências singulares.

Lembremos como, para Espinosa, a essência de uma coisa é aquilo que dado a coisa é posta, tirado a coisa é suprimida e vice-versa (*Ética*, Parte II, prop. 10, esc.), o *vice-versa* sendo fundamental, pois indica a identidade entre essência e existência e, portanto, em primeiro lugar, que não há essências possíveis, mas somente atuais, e, em segundo, que uma essência

é sempre singular e nunca universal. Isto exige à epistemologia espinozana que ela transforme o seu entendimento em uma práxis que dê conta dessa singularidade, que entenda a imanência como uma complexidade que impeça a generalização da própria existência. Temos, como dissemos, uma forma de conhecimento que não opera pela identificação de algo por meio do conjunto de características ou predicados (segundo categorias imaginativas abstratas, que truncam a realidade), mas um conhecimento que busca sempre entender a singularidade da causa eficiente (como na *definição genética*) que produz a existência atual da coisa, ocorrendo uma simultaneidade entre causa eficiente e coisa, e uma indiscernibilidade entre essência e existência. O que nos joga para primeiro plano, mesmo quando pensamos na expressão da *causa sui* (que funda a filosofia da imanência), a noção de ação; eis que desta maneira a substância necessariamente será entendida como uma *essência atuosa*.

Além disto, neste percurso pela matemática, também torna-se importante analisar ainda que brevemente o que Espinosa escreve na abertura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*:

Tudo isso, decerto, teríamos reduzido à ordem matemática se não julgássemos que a prolixidade requerida para apresentá-lo impediria que isso tudo, que deve ser visto com um só olhar, como em uma pintura, fosse devidamente entendido (ESPINOSA, 2015, PPC, p.63)

Temos na citação uma ideia, que Espinosa repetirá algumas vezes em sua obra³⁵, de que a ordem de exposição matemática produzi-

35 A esse respeito, ver cf. SANTIAGO, 2004, *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, 'A "prolixitas" na carta 17 e na *Ética*', pp. 277-279.

ria textualmente uma prolixidade de afirmações, ou seja, a sua forma de demonstração geométrico sintética seria um método prolixo. Agiríamos corretamente se aproximássemos necessariamente esta forma de demonstração prolixa ao conhecimento causal genético da própria substância? Sim, cremos que na expressão da passagem da substância para os seus modos há uma ideia que nos permite desfazer a essencial e aparente contradição do método *geométrico sintético* entre: por um lado, a dispersão da multiplicidade, na prolixidade de proposições, e, por outro, a unidade, na clareza da brevidade do encadeamento postulacional perfeito³⁶. Epistemologicamente tal passagem expressa a imanência dos efeitos em relação à causa, e ontologicamente a imanência dos modos em relação à substância; isso filosoficamente expressa a efetiva *emendatio* da clássica oposição entre finito ou infinito, múltiplo ou uno, singular ou universal. Uma complexa emenda que para sua explicação podemos mais uma vez recorrer à figura do círculo, embora desta vez a tomemos alegoricamente: pensemos nas duas forças que constituem o movimento de rotação da gênese do círculo: a força centrífuga, em nossa alegoria, seria a prolixidade do diverso e a centrípeta centralizadora seria clareza da unidade da essência atuosa (DIDI-HUBERMAN, 2003, “*L’immanence esthétique*”, pp.118-147). A prolixidade do diverso será a infinidade de modos ou efeitos que decorrem da substância, que se explica como a lei de transformação permanente de si mesma. Esta seria como uma força de auto-diferenciação em que a infinita multiplicidade possui uma única causa que pulsa em tudo e através de tudo, ou seja, a vitalidade que é a própria essência atuosa da substância. Substância cuja unidade indivisível é a síntese imanente do absolutamente infinito que produz e é a interação entre todas as ideias entre si e de todos os corpos entre si.

36 A esse respeito ver cf. AUDIÉ, 2005 e SANTIAGO, 2004.

A nossa hipótese é que a singularidade da *Ética* enquanto texto produz uma questão conceitual extremamente complexa que se funde à própria ideia do absolutamente infinito. Pois se a geometria sintética nos fornece uma nova ideia de infinito e se a ordem geométrica da demonstração da *Ética* é fruto desta mesma síntese, então o livro deve necessariamente trazer, já, em sua fatura textual esta ideia de infinito. Ou seja, a ideia da ordem geométrico-sintética, chave para a formulação do absolutamente infinito, já se encontra na estruturação textual *ordine geométrico demonstrata* da *Ética*. Resumidamente, buscamos demonstrar que a ordem de exposição do texto da *Ética* opera com a mesma ideia expressa pela sua ontologia (ideia que também está expressa em matemática pela síntese geométrica). Ainda mais, insistiremos que a articulação formal da *Ética* nos torna patente a fruição do infinito, pois cremos que tal obra enquanto texto e como texto, já expressa ao seu leitor a experiência desta nova síntese de um absolutamente infinito indivisível. Eis que, de uma questão pedagógica de “brevidade e clareza” textual que inicialmente parecia ser demasiado simples, decorre um problema conceitual extremamente complexo, expresso por uma forma textual filosófica sem precedentes.

SPINOZA, MELANCHOLY AND THE ABSOLUTELY
INFINITE IN SEVENTEENTH CENTURY'S
GEOMETRY OF INDIVISIBLES

ABSTRACT The article aims to reconstruct the seventeenth-century debate of the scientific nature of mathematics and the possibility of conceiving an idea of a positive infinite to address the philosophical implications of mathematics in Spinoza's work, emphasizing the geometric ordering in his *Ethics*. We will approach the mathematical thinking of that philosopher from three perspectives: the pedagogical, the epistemological and the ontological. In the pedagogical sense, his synthetic geometry aims to inhabit the evidence as rhetorical and pedagogical expression of a perfect and self-evident concatenation that leads the progress of the reader through philosophical propositions. In the epistemological sense, we have the aim of inhabiting the thing defined by a genetic definition that provides the very acting (*atuosa*) essence of a thing. That epistemological sense provides us the difference between a definition of a thing by its predicates (or effects) or through its inner essence (or efficient cause). And finally, in the ontological sense of inhabiting the infinite itself, because geometry can bring us the proper way to conceive the positive idea of the absolutely infinite in which we necessarily are and take part.

KEYWORDS Spinoza, Descartes, Dürer, absolutely infinite, synthetic and analytic geometry, genetic definition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDIÉ, F. (2005). *Spinoza et les mathématiques*. Paris, Presses de l'université Paris-Sorbone.

- BADIOU, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor e editora da UFRJ.
- BRUNSCHVICG, L. (1922). *Les Étapes de La Philosophie mathématique*. Paris, Librairie Felix Alcan.
- CHAUÍ, M. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, v. 1. São Paulo, Companhia das Letras.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris, Minuit,.
- DESCARTES, R. (1996). *Discurso do método, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger, col. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural.
- _____. (2005) *Meditações metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2003) “L'immanence esthétique”. em *Alea*, V.5, n1, jan-jun.
- EICHLER, A. (2007). *Albrecht Dürer*. H.F. Ullmann.
- ESPINOSA, B. (2012). *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- _____. (1979) *Correspondência n. 12* seleção de textos de Marilena de Souza Chauí, tradução Chauí, col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, pp. 375-378.
- _____. (2015). *Ética*, trad. Grupo Espinosano, cord. Marilena Chauí. São Paulo, Edusp.
- _____. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísico*. Trad. Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. (2003). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2004) *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira, Martins Fontes, São Paulo,.

- EVES, H. (2004) *Introdução à história da matemática*. Campinas, Editora da Unicamp.
- GAINZA, M. de. (2005) “Espinosa versus Hegel. Motivos de uma confrontação” em *Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII*, no. 13, São Paulo.
- GEBHARDT, C. (2000). *Spinoza, judaisme et baroque*. Paris, Presses de l’Université Paris- Sorbone.
- HANSEN, J.A. (2006). *Alegoria - construção e interpretação da metáfora*, São Paulo, Hedra.
- MANCOSU, P. (1996). *Philosophy of mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press.
- MATHERON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- PANOFSKY, E. (1955). *The life of Albrecht Dürer*. Princeton, Princeton University Press.
- SANTIAGO, H. (2004) *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo, Humanitas.
- YATES, F.A. (1992) *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Chicago, University of Chicago Press.

Recebido: 03/II/2016

Aceito: 24/II/2016

A INSTITUIÇÃO DO ESTADO OU AS DUAS FACES DA MULTIDÃO A PARTIR DE HOBBS E 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 a maneira pela qual Hobbes e Espinosa entendem a multidão, elucidando, a partir disso o papel que conferem a ela na instituição do Estado. Parte-se do pressuposto de que tanto num pensador quanto no outro, a multidão tem um papel central no que diz respeito à instituição do estado civil, de maneira que, por vias distintas, tal instituição somente pode ser pensada a partir dela. Como se observa, os dois filósofos têm maneiras totalmente díspares de conceber a multidão – enquanto em um ela necessariamente precisa ser unificada por meio da representação, no outro, o sujeito político instituinte é justamente a multidão tomada em sua pluralidade –, do que se segue que somos colocados diante de duas concepções distintas de Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Estado, multidão, política, instituição, Hobbes, Espinosa

Ao discorrermos sobre a questão dos fundamentos da política ou, em outras palavras, sobre as condições de instituição do estado civil, nos deparamos com duas posições de pensamento igualmente importantes, porém, fundamentalmente distintas, a saber, aquela defendida por Hobbes, e a de Espinosa. É certo que os dois pensadores partem de um ponto comum, na medida em que não pensam a política desvinculada da dimensão afetiva e passional que a envolve,¹ como, inclusive, fizera Maquiavel. No entanto, os desdobramentos que se seguem desse ponto de convergência – e que por sinal abre o tratado político dos dois filósofos – são completamente distintos.² Assim, a título de exemplo podemos salientar que: enquanto Hobbes estabelece a necessidade do contrato, Espinosa o nega demonstrando a sua falta de sentido. E da mesma maneira, enquanto Hobbes pensa a representação como condição de conferir unidade à multidão, instituindo, a partir disso, o Estado, Espinosa não reconhece a figura do representante, assumindo o caráter plural da multidão e, conferindo a ela, em sua pluralidade, o estatuto de sujeito político. Ademais, podemos ainda mencionar que, enquanto o pensador inglês concebe o Estado como algo artificial, o autor da *Ética* defende a sua naturalidade.

Não são poucos, portanto, os pontos de divergência entre os dois pensadores, o que nos interessa, contudo, é que tanto em um, quanto no outro, a multidão parece estar no centro da discussão sobre o Estado. Hi-

1 No primeiro parágrafo do *Tratado político*, Espinosa chama a atenção para essa questão ao afirmar que pensar a política desconsiderando os afetos humanos é torná-la utópica e quimérica, portanto, sem eficiência.

2 Tanto Hobbes, quanto Espinosa, começam seus tratados políticos (*Leviatã* e *Tratado político*) não pelo Estado, mas pela natureza humana, mais especificamente, pela questão das paixões. Sendo que essa exposição é anterior aquela, porque, conforme defendem, não se pode entender o que é o Estado, sem antes entender o que é o homem, um ser, por natureza, afetivo.

pótese que se sustenta quando recorremos às definições de Estado apresentadas no *Leviatã* e no *Tratado político*.³ Isto que nos permite concluir que é a partir da multidão, sob diferentes perspectivas, que tanto Hobbes quanto Espinosa pensam a instituição do estado civil. Dito de outro modo, isso implica reconhecer que é a partir da maneira como entendem a multidão e do papel que conferem a ela que admitem a necessidade ou não da renúncia de direitos, do contrato, da representação etc. Diante dessas considerações, nosso intuito é delinear os desdobramentos que se seguem disso que denominamos duas faces da multidão – considerando que Hobbes e Espinosa têm maneiras distintas de pensá-la –, observando como eles compreendem o Estado a partir dela.

HOBBS

Embora afirmemos que Hobbes pensa a instituição do Estado a partir da multidão, chamamos a atenção quanto ao uso dessa afirmação, posto que, como se sabe, Hobbes é um dos maiores críticos da noção de multidão, assunto sobre o qual o *De cive* e o *Leviatã* não deixam dúvidas. Na verdade, o pensador inglês não é o único que, em matéria de política, é avesso à multidão. Até o século XVII, muitos eram aqueles que partilhavam dessa aversão. O que se deve ao fato de tradicionalmente a multidão haver sido concebida como uma multiplicidade discordante, desordenada, inconstante, sinônimo de plebe e vulgo, portanto selvagem e desorganizada,⁴ guiada pelas paixões e pela individualidade e, dessa maneira, algo a

3 Cf. *Leviatã* cap. XVII e *Tratado político* cap. II § 17.

4 A respeito dessas denominações podemos conferir o que dizem Cícero, Tácito, Tito Lívio, Justo Lívio...

partir do qual não se poderia pensar a ordem civil. Maquiavel é o primeiro que, escapando a essas denominações tradicionais, pensa a multidão sob a perspectiva de um sujeito de ação⁵ e, após ele, Espinosa.

Neste sentido, quando nos referimos a Hobbes e à instituição do Estado a partir a multidão, consideramos que não se trata da multidão múltipla, por toda “negatividade” que está envolvida nela, mas de uma multidão una. Posto que, tal como concebe Hobbes, somente a partir da unidade é que se torna possível estabelecer a ordem, a segurança e a paz, isto é, o estado civil. Pensar a relação entre a multidão e o Estado é, portanto, compreender como essa unidade se instaura ou, dito de outra maneira, pontuar como, de uma multiplicidade natural conflituosa, passamos a uma unidade política artificial e pacífica. O que não pode ser entendido senão sob a mediação das noções de representação e autorização.

O capítulo xvii do *Leviatã*, define o Estado como: “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída [...] de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*” (HOBBES, 1979, p. 106. Itálicos do autor). Definição que parece deixar clara a ideia de que é através da multidão que o Estado se institui, mas, se assim é, Hobbes precisa responder a uma questão: como isso é possível se, como sabemos pelo *De cive*, e com mais destaque pelo *Leviatã*,⁶ a multidão é informe, caracteriza-

5 Sobre isso conferir os capítulos 57 e 58 do *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

6 Há no entanto, uma distinção na maneira pela qual o *De cive* e o *Leviatã* apresentam a multidão. No *De cive* notamos que Hobbes apresenta a multidão sob duas perspectivas, ora como informe, ora como organizada. No *Leviatã*, por sua vez, a multidão é contraposta a noção de povo, dessa maneira, a multidão é sempre informe, enquanto o povo é que é organizado.

da por uma multiplicidade desunida, a qual não se pode atribuir qualquer ação ou direito? Essa possibilidade está fundamentada em uma teoria da representação, da qual Hobbes é um dos maiores expoentes.

Ressaltamos, inclusive, que a teoria da representação é um dos pontos distintivos na maneira pela qual a unidade da pessoa civil é compreendida no *Leviatã* e no *Elementos da Lei e De cive*. Em suas primeiras obras, Hobbes mostra que a unidade da multidão numa pessoa civil se estabelece através da substituição das múltiplas vontades dos membros da multidão por uma só vontade, a vontade do soberano. Enquanto é no *Leviatã* que vemos, pela primeira vez, intervir o elemento representativo como aquilo que confere unidade à multidão. O que permitirá a Hobbes defender, diferentemente do que fora estabelecido no *De cive* e *Elementos*, que a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe a vontade da multidão, mas que, ao contrário, coincide com ela. Do que se depreende que é a partir do *Leviatã* que a noção de representação ganha relevância no pensamento político hobbesiano.

Hanna Pitkin ressalta a importância assumida por esse conceito. Segundo a comentadora, embora o pensador inglês seja mais frequentemente reconhecido por sua teoria do contrato, não devemos negar que ele é também um teórico da representação. Tanto assim que o papel da representação é invocado justamente num dos momentos mais expressivos do pensamento hobbesiano: a celebração contratual. Neste sentido, como mostra PITKIN (1985, p. 30), o contrato – no qual se acorda a renúncia do direito natural – não é o único instrumento ao qual Hobbes recorre para “retirar” os homens da condição de guerra de todos contra todos na qual vivem em estado de natureza, mas também à noção de representação. Quando mostra a necessidade de que, em comum acordo os indivíduos autorizem um para representá-los todos. Dessa maneira:

Diz-se que um Estado foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*) [...] deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões (HOBBS, 1979, p. 107. Itálicos do autor).

Essa passagem retirada do *Leviatã* reafirma o vínculo entre Estado e multidão, o qual fora explicitado com a definição de Estado. Ademais, retoma as noções de pessoa e autorização, que são chave nessa discussão, posto que juntamente com o conceito de representação permitem compreender não apenas como esse vínculo multidão/Estado se estabelece, como também sob quais condições.

Pois bem, levando em consideração que para Hobbes a multidão é informe, isto é, que “*naturalmente* não é uma, mas muitos” (HOBBS, 1979, p. 98. Itálico nosso⁷), precisamos compreender os mecanismos através dos quais ela se converte em unidade, engendrando o Estado, uma pessoa civil única. Para tanto, o ponto de partida é a própria noção de pessoa, apresentada por Hobbes no capítulo xvi do *Leviatã*. E o que primeiro se destaca é que, a partir de então, as noções de pessoa e representação tornar-se-ão inseparáveis. Inseparabilidade que se torna mais evidente quando do uso da terminologia teatral, empregada e esclarecida por Hobbes neste mesmo capítulo.⁸ Diz-se que a pessoa é o mesmo que o ator. Ora, o que um ator

7 Destacamos a palavra “naturalmente” porque ela nos indica que, sendo a multidão naturalmente múltipla, a sua unidade só pode ser entendida como artificial.

8 Hobbes esclarece que: “a palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos usavam *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra

faz em cena senão *representar* uma outra pessoa, coisa, objeto etc.? Uma pessoa é, dessa maneira, aquele que representa, ou a si mesmo, ou a outro. No primeiro caso, trata-se de uma pessoa natural, no segundo, artificial. Nosso interesse particular é pela ideia de pessoa artificial, uma vez que é nessa classe de pessoas que Hobbes inclui o Estado. Com relação à pessoa artificial, como ela pode personificar outra pessoa de tal maneira que suas palavras e ações sejam atribuídas não a ela, mas aquela pessoa que está sendo representada? Isto é, o que confere legitimidade a essas ações?

A resposta a tais questões ainda vem acompanhada da terminologia teatral envolvida pela noção de pessoa, o que, no fim das contas, nos permitirá entender o Estado em Hobbes, como um teatro real, para seguir a denominação empregada por ZARKA (1985). Assim, se há algo representado, há na mesma medida um representante, sendo que ao representante denomina-se ator, e ao representado, autor. A afirmação contrária, no entanto, não nos parece possível, pois do fato de haver um representante não implica que haja algo legitimamente representado. Pois o que confere legitimidade a uma representação, isto é o que explica o fato de um indivíduo ser o responsável, ou o portador de determinada ação, ainda que, de fato, não tenha sido exatamente ele a executá-la, é a autorização conferida para tal. Sem a autorização do autor, nenhuma representação é legítima. Dessa maneira, “an action can be validly attributed to one person on the basis of its performance by a representative if and only if the representative has in some way been duly authorised”⁹ (SKINNER, 2002, p. 183). Abrimos

foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como no teatro” (HOBBS, 1979, p. 96. Itálicos do autor).

9 “Uma ação pode ser validamente atribuída a uma pessoa com base no seu desempenho por um representante, se e somente se o representante tiver de alguma forma sido devidamente autorizado” (Tradução nossa).

aqui um parêntese para dizer que essa questão da autorização é importante porque, em última instância, é ela que permite compreender que a transferência do direito não equivale a uma alienação total do direito. Ora, se um ator age de maneira legítima, age com a autorização daquele que ele representa, age, portanto, por um direito que o autor lhe concedeu e que, conseqüentemente, ainda reconhece como seu. Com isso resolve-se o possível impasse entre as ideias de transferência do direito e a existência de direitos inalienáveis.¹⁰ Enfim, aquele que concede a outro autoridade para representá-lo, isto é, para agir em seu nome, é o autor dessa ação. E como tal é ele quem deve assumir a responsabilidade e as conseqüências decorrentes dela e de quaisquer ações empreendidas por seu representante, o ator, desde que este tenha sido devidamente autorizado.

Essas considerações e, sobretudo as noções de representação e autorização, são importantes para se pensar o estado civil e o papel representativo assumido pelo soberano, porque agir por autoridade é o mesmo que agir pelo direito de outro. Destarte, quando um autor concede a outra pessoa, seja ela natural ou artificial, autoridade para agir em seu nome, ele não faz mais que transferir para essa pessoa o seu “direito de praticar qualquer ação” (HOBBS, 1979, p. 96). Não é isso que vemos ocorrer com o contrato?

Como dissemos, Hobbes classifica a pessoa como natural e/ou artificial, encerrando o Estado nessa segunda classe. No entanto, uma terceira denominação, apresentada por Skinner, nos soa bastante interessante e adequada. No capítulo 6 do livro *Visions of politics: Hobbes and the civil Science* (2002), ao se referir à figura do Estado hobbesiano, o comentador recorre à noção de “purely artificial person”. Para explicar essa noção retomemos

10 Sobre isso conferir: ZARKA, 1985, p. 304-305. E CHAUI, 2003, p. 289-314.

o conceito de pessoa. Sabemos que uma pessoa natural é aquela que representa a si, tanto em suas palavras, quanto em suas ações, enquanto uma pessoa artificial, por sua vez, é aquela que representa as palavras e ações de outro. Em linhas gerais isso significa que uma pessoa natural pode se tornar artificial na exata medida em que autoriza outro a agir em seu nome. Ora, há, não obstante, aquelas pessoas que são artificiais e não são naturais, isto é, pessoas que embora possam ser representadas, não podem autorizar representação. É a esse tipo de pessoa que Skinner denomina como pessoa puramente artificial, distinguindo-a daquelas pessoas que se tornam artificiais voluntariamente – o caso da multidão –, isto é, que por um ato de vontade autorizam que outro as represente, e é essa a denominação que dá ao Estado hobbesiano.

O que é relevante para Hobbes, e que está presente nessa denominação empregada por Skinner, é justamente o fato de que, embora essas pessoas puramente artificiais – categoria na qual estão compreendidos não apenas alguns seres humanos, como também objetos e, inclusive invenções da imaginação – não sejam autores, isto é, não possam autorizar que outro as represente, podem, ainda assim, ser representadas. O que se torna possível porque, por meio de um contrato, de alguma figura em posição de autoridade, domínio, propriedade ou direito legal, podem ter uma outra pessoa autorizada a agir em seu nome, e a partir disso, ter uma ação atribuída a elas. Como ocorre, por exemplo, no caso dos loucos. Através da noção de ação atribuída podemos compreender em que medida o Estado, mesmo sendo uma pessoa puramente artificial, pode ser reconhecido como a sede do poder e o titular da soberania. No momento em que, pelo contrato, se estabelece o soberano como o representante do Estado, todos os atos e decisões do soberano, passam a ser ações do próprio Estado. Dessa maneira é o Estado quem impõe as leis, a guerra e a paz etc. Seguindo essa linha de raciocínio, Skinner esclarece que:

While it is possible for such artificial persons to speak and act, it is possible for them to do so *only* if their words and actions can validly be attributed to them on the basis of their performance by some other person or collectivity licensed to act in their name¹¹ (SKINNER, 2002, p. 192. Itálico do autor).

Disso concluímos que atuam em conjunto as noções de contrato, autorização e representação. Noções sem as quais, e se desvinculadas, o Estado hobbesiano e seu estatuto não podem ser compreendidos.

Com esses apontamentos, apresentamos os principais elementos através dos quais pode ser compreendida a maneira pela qual Hobbes pensa o Estado, e os papéis que serão atribuídos à multidão e ao soberano. Considerando o que foi dito e o panorama teatral oferecido pelo filósofo, podemos, então, afirmar que a multidão somente dá origem ao Estado na medida em que se transforma em uma pessoa artificial, isto é, na medida em que por um ato voluntário autoriza que outro a represente, tornando-se, dessa maneira, una, pois, como mostra Hobbes, o que confere unidade a uma pessoa não é a unidade do representado, mas a unidade do representante.¹² Reconhecendo-se através disso que somente no estado civil podemos tratar de uma unidade da multidão posto que, no estado de natureza, cada um age por seus desejos e vontades particulares. Assunto sobre o qual o *De cive* é claro, quando afirma que: “numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única [...] continua valendo aquele mesmo es-

11 “Embora seja possível para essas pessoas artificiais falar e agir, é possível a elas fazer isso apenas se suas palavras e ações puderem ser validamente atribuídas a elas com base no seu desempenho por alguma outra pessoa ou coletividade licenciada para agir em seu nome” (Tradução nossa).

12 Representação e unidade estão, dessa maneira, em estreita relação, o que é claro em Hobbes, quando afirma que: “uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada” (HOBBS, 1979, p. 98. Itálico do autor).

tado de natureza, no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*” (HOBBS, 2002, p. 102). O que quer dizer que antes da unidade da multidão numa pessoa civil ela é sempre informe.

Fazendo uso da terminologia teatral empregada por Hobbes, ZARKA (1985, p. 299) apresenta uma metáfora bem ilustrativa a esse respeito. O que se percebe é que no estado de natureza temos o teatro de uma multidão de peças discordantes, por isso a desordem e a condição de guerra. De modo que a instituição do Estado tem por função possibilitar um espetáculo que siga um texto único e ordenado, onde cada um tem seu papel, e um mesmo diretor ao qual se deve obedecer para o bom andamento do espetáculo.

Há unidade da multidão na figura de um representante comum, quando os membros da multidão se acordam, transferindo voluntariamente sua força e poder a um homem (na monarquia), ou a uma assembleia de homens (na aristocracia e na democracia). A essa união da multidão em uma só pessoa dá-se o nome de Estado, e a pessoa a qual ela confere autoridade para agir em seu nome, quando toma a decisão de ser representada, denomina-se soberano. Em outras palavras, o Estado é a *pessoa trazida à existência* a partir dessa união da multidão, doravante, povo, enquanto o soberano é a *pessoa nomeada* para representá-la. Assim se compreende que o soberano é o representante do Estado (multidão unificada), e não da multidão em si mesma, isto é, enquanto algo informe. A partir disso podemos retornar à definição de Estado, compreendendo porque Hobbes o define como “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros foi instituída [...]*” (HOBBS, 1979, p. 106).

Por fim indagamos: como pensar a relação Estado/multidão em Hobbes? Sob o signo da representação. Considerando que a multidão é

informe, desordenada e portanto inapta para governar, a instituição do Estado e a ordem civil somente podem ser pensadas se se estabelece uma unidade, a qual, por sua vez, somente é possível pelo viés da figura do representante. É a unidade representativa, que transforma a multiplicidade natural em uma pessoa una, artificial e ordenada. É essa mesma unidade que converte a multidão em povo e dá início a vida civil. Em outras palavras podemos afirmar que, embora o Estado hobbesiano se institua através da multidão, não se institui pela multiplicidade, mas pela unidade engendrada no momento do contrato com a autorização representativa.

ESPINOSA

Como dissemos no tópico anterior, o conceito de multidão nunca foi muito bem recebido pelo pensamento político. Mesmo em Espinosa, que é talvez, o maior exemplo de resgate e reintrodução da multidão na esfera política, notamos que não foi sempre dessa maneira. O que é evidente pela discrepância no tratamento da multidão entre sua primeira obra política, o *Tratado teológico-político*, e sua última obra, o *Tratado político*. Ao que se percebe, a abordagem empreendida no TP é totalmente diversa daquela de algumas cartas e do TTP. No caso desta obra, por exemplo, a multidão é pensada como sinônimo de plebe e vulgo, noções tradicionalmente vinculadas à desordem, impotência e, em certo sentido, submissão. Sendo ainda adjetivada como feroz, supersticiosa etc. Tratamento que, como podemos conferir, é bem distinto no TP, no qual ela (a multidão) adquire um caráter ativo, tornando-se o sujeito a partir do qual o Estado é definido. A que se deve essa mudança de perspectiva? Sem dúvidas, a elaboração da Ética entre uma obra e outra.

A Ética não é um tratado de política, na verdade, muito pouco diz

a esse respeito. Somente na quarta parte é que se encontra uma pequena abordagem acerca dos estados de natureza e civil.¹³ No entanto, apesar de não apresentar uma discussão política explícita e demorada, expõe nas partes I, II e III, através da ontologia, da física e da ciência das paixões, de maneira bastante sistematizada, aquelas noções que fundamentam o pensamento político do TP. Dessa maneira, conforme julgamos, é somente através das bases erigidas pelas três primeiras partes da Ética que podemos compreender como se institui o estado civil, o que é a multidão, e qual o seu papel nessa instituição. Do que se segue, por conseguinte, que nesta abordagem não trataremos da multidão sob a perspectiva do TTP, mas sob a perspectiva do TP e da Ética. Com relação a esta obra, consideramos que, antes de desembocar na política, a noção de multidão tem dois antecedentes importantes.

De um lado observamos sua antecedência na ontologia. Do que afirmamos que a noção de multidão, na medida em que envolve as ideias de multiplicidade e pluralidade, está vinculada ao próprio conceito de Deus. Isso porque, ainda que da perspectiva espinosana não possamos tratar de diversas substâncias,¹⁴ podemos, no entanto, tratar de uma substância diversa, isto é, de uma substância (Deus) que consta de *infinitos* atributos, que se exprimem em infinitos modos.¹⁵ Ora, o que são infinitos atributos, senão uma multiplicidade indeterminada de atributos? Ademais, a ontologia nos oferece um conceito-chave para a política, e sobre o qual discorreremos em outro momento, a saber, a noção de potência.

13 Mais precisamente no escólio 2 da proposição 37.

14 Por EI P5 sabemos que “não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias” e por EI P14 que “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”.

15 Cf. EI Def.6, EI P11, EII P1, EII P2.

Outra referência importante encontramos na física, em que a noção de multidão pode ser pensada a partir daquilo que Espinosa diz do corpo humano, de coisa singular e indivíduo. O postulado sobre o corpo humano, por exemplo, enfatiza que este se compõe “de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (ESPINOSA, EII PI3 Post. I, p. 105). E um indivíduo, por sua vez, não é apresentado senão como uma união de corpos – simples ou compostos – que se relacionam entre si compondo um único corpo. Entendimento a partir do qual podemos defender que, assim como o corpo humano é composto por uma multiplicidade de indivíduos, assim também o corpo político.¹⁶ Com base nessas questões, é possível dizer, seguindo Negri, que: “quand nous prêtons attention aux corps, nous réalisons que nous ne sommes pas simplement confrontés à une multitude de corps, mais que toute corps est une multitude” (NEGRI, 2002, p. 42).¹⁷ E afirmar, como Negri, que todo corpo é uma multidão, é abrir as portas para reconhecer o corpo político numa perspectiva outra que aquela da unidade defendida por Hobbes.

Considerando que os homens agem mais movidos pelas paixões que pela razão, Espinosa, à semelhança de Hobbes, considera que a não sociabilidade estaria mais de acordo com o homem do que a sociabilidade,¹⁸

16 O TP apresenta uma série de exemplos que nos permitem estabelecer analogia entre o corpo humano e o corpo político ou, como diz Bove (1996) entre o corpo individual e o corpo coletivo. Analogia que é clara, por exemplo, quando Espinosa diz que: “ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias se agrega alguma coisa [...]” (ESPINOSA, TP X §I, p. 127).

17 “Quando prestamos atenção nos corpos, não apenas percebemos apenas que não apenas estamos diante de uma multiplicidade de corpos, mas que todos os corpos são uma multidão” (Tradução nossa).

18 A esse respeito podemos conferir o parágrafo 2 do capítulo I do *De cive*, e o parágrafo 5 do capítulo I do *Tratado político*.

apesar disso, no entanto, sabemos que ambos os pensadores mostram que os homens se unem uns aos outros instituindo a vida política. No caso de Hobbes, essa instituição se estabelece pela mediação das teorias do contrato e da representação, portanto, numa perspectiva artificial. Mas como se dá em Espinosa?

Com relação ao pensador holandês, por uma exigência e coerência internas ao seu sistema reconhece-se que essa união é, e só pode ser, natural. E um dos pontos fundamentais para se compreender essa união está justamente na estreita relação entre a política e a ontologia. Como podemos observar, a maneira pela qual certos conceitos são transpostos de um domínio para o outro – do ontológico para o político – é o que permite a Espinosa explicar a gênese da vida civil escapando à teoria contratualista de Hobbes. Fazendo uso da noção de potência, um conceito originalmente ontológico – como se observa no *De Deo*, primeira parte da *Ética* – Espinosa mostra a falta de sentido das noções de contrato e representação. Defendendo que o estado civil se define, como o estado natural, pela potência do indivíduo, o que quer dizer que não é pensado a partir de nenhum artifício externo, mas de uma força interna a ele, em outras palavras, é pensado a partir da sua própria essência. Assim é a noção de potência que permitirá ao filósofo defender que o estado civil não se caracteriza pela ruptura com o estado de natureza, mas que, contrariamente, surge como sua continuação, a qual se dá pelo estabelecimento de uma potência comum: a potência da multidão.

Se quisermos apontar uma diferença primordial entre o estado de natureza e o estado civil, ela está em que o estado de natureza é um estado pré-político, isto é, anterior à sociedade, às leis, ao poder comum etc. É nele, portanto, que encontramos a manifestação mais concreta da natureza humana. Neste estado os homens são guiados pela individualidade, por

suas paixões e desejos particulares, cada um é senhor de si e fazedor de suas próprias leis. E o princípio que rege essas leis é o direito natural, em linhas gerais, o princípio de conservação, princípio mais íntimo e congênito do homem. Ponto sobre o qual Espinosa e Hobbes estão de acordo. Pelo direito natural, afirma Hobbes, o homem tem total liberdade para fazer tudo quanto julgue necessário e útil à sua conservação, do que se segue que é no estado de natureza que o direito natural se realiza. A consequência desse estado, no entanto, é a guerra de todos contra todos, daí Hobbes defender a necessidade do contrato e da representação soberana, isto é, da instituição do estado civil, como condição de segurança e paz.

Espinosa, assim como o pensador inglês, considera que no estado de natureza predomina o jogo afetivo, mas as conclusões as quais chega são bem distintas. Em dissonância com Hobbes, por exemplo, demonstra que direito natural e lei natural (*jus e lex*) não se opõem, posto que tanto uma quanto a outra são determinação da potência do indivíduo ou, em outras palavras, expressão das leis da natureza, que são as próprias leis divinas.

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza [...]. Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência (ESPINOSA, EIV P4 Dem., p. 273).

Consequência dessa afirmação é aquela segundo a qual tudo o que um indivíduo faz seguindo as leis de sua natureza, o faz por direito, o qual, por sua vez, se estende até onde se estender a sua potência. Em outras formulações, o indivíduo tem direito a tudo o que está em seu poder, pois, uma vez que o único limite encontrado pelo direito é a potência, enquanto houver potência haverá direito.

O direito natural, como dissemos, é princípio de conservação, em termos espinosanos, é *conatus*, esforço de perseveração na existência. Quando pensamos no estado de natureza e suas condições, temos de levar em consideração que esse esforço é individual e, uma vez que todos têm direito a tudo, ninguém tem direito a nada, pois o direito se anula. Dessa maneira, a consequência de ter cada um lutando por si e por sua conservação particular é que o estado de natureza encaminha quase que necessariamente ao fim da existência, à morte. Como aponta Chauí (2003), o estado de natureza impossibilita o esforço de conservação que é próprio da essência humana, tornando-se, assim, um empecilho à realização do direito natural.

Se o *conatus* é a essência do homem, aquilo pelo qual ele se esforça ininterruptamente por permanecer na existência, a passagem do estado de natureza para o estado civil é uma determinação do próprio *conatus* do indivíduo. O que quer dizer que o direito de natureza, contrariamente ao que supunha Hobbes, somente se realiza no estado civil – sobretudo no mais perfeito dos regimes, a democracia. Em outras palavras podemos afirmar que o estado civil é a garantia do exercício do direito natural, isto é, da potência de existir. A esse respeito o TP mostra que:

Qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver [...]. Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (ESPINOSA, TP II §§3-4, p. 12).

Do que se conclui que a permanência do direito natural no estado civil se deve ao fato de ele ser *conatus* e potência, isto é, expressão da potência da natureza e afirmação da essência e existência do homem. Ao que se segue que o contrato é uma noção vazia de sentido, porque o direito (entenda-se a própria potência e *conatus*) não pode ser transferido, e por isso a impossibilidade de se pensar a instituição do estado civil a partir dele. Se o estado civil não resulta da ruptura com o estado de natureza, temos de compreendê-lo como sua continuação, ou para usar as palavras de Pires Aurélio, devemos entendê-lo como configuração ou modo do estado de natureza, e não como sua negação.¹⁹ Uma vez que um se estabelece como a continuação do outro, o que demarca a distinção entre ambos? Basicamente a noção de potência, ou melhor, a maneira pela qual ela se expressa em um estado e outro. Com efeito, conforme indicado, no estado natural tratamos de potências individuais, enquanto para nos reportar ao estado civil, compreendemo-lo a partir do direito e potência comuns. Nessa medida, é sob essa perspectiva de um novo arranjo da potência que se compreende a passagem do direito natural para o direito civil. E é exatamente nesse momento que somos reportados à noção de multidão e, particularmente, ao aspecto físico por ela envolvido.

Para nos auxiliar na compreensão do que é a multidão e de como ela pode dar origem ao Estado, destaca-se a definição de coisa singular oferecida por Espinosa em III. Por *res singulares* ele entende “aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada”. É a sequência dessa definição, no entanto, que é mais interessante para o nosso propósito de mostrar como a multidão e, junto com ela, o Estado, podem ser compre-

19 Cf. Introdução ao TP, p. XLI.

endidos como um indivíduo – uma união de corpos –, uma coisa singular. Assim lemos que: “se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob esse aspecto, como uma coisa singular” (ESPINOSA, EII Def. 7, p. 81).

Tal definição não carece de explicação, tornando patente em que medida se pode reconhecer a multidão e, por conseguinte, o Estado como uma coisa singular. O que, ademais, permite notar que, diferentemente de Hobbes, Espinosa não contrapõe singularidade e multiplicidade. O Estado aparece, dessa maneira, como o resultado da soma das potências individuais em vistas de um direito comum: o direito da multidão – lembremos que para Hobbes à multidão não se podia atribuir qualquer direito ou ação. Disso se segue que os homens têm mais poder juntos que separados, pois constituem uma potência mais potente (com o perdão da redundância). Dessa maneira, quanto mais os indivíduos se unem por um útil comum, isto é, quanto mais potente for a multidão, tanto maior o direito, pois a potência da multidão é sempre maior e mais forte que as potências individuais.²⁰ O que não quer dizer que no estado civil as potências individuais se anulam; elas são parte constituinte e se identificam com essa potência maior que é a potência da multidão.

Ainda que o conceito de multidão enquanto tal não apareça na *Ética*, mostramos que é possível, a partir dela, reconhecer os antecedentes daquilo que somente no TP vem a ser definido sob o nome de multidão. Dessa maneira, além das partes anteriormente mencionadas, destacamos a importância da parte IV, sobretudo das proposições 18 e 35. Retomando

20 Cf. TP II, §§ 13 e 15, p. 18-19.

o postulado 4 da pequena física,²¹ o escólio da proposição 18 diz que é impossível que o homem não precise de nada exterior para se conservar, posto que é apenas uma parte da natureza, não podendo, enquanto tal, ser concebida sem as outras partes. Reconhecendo que não subsiste sozinho, o homem precisa se unir aquilo que lhe é útil, que partilha com ele propriedades comuns ou, nos termos do escólio mencionado, que está de acordo com sua natureza. Ora, o que é mais comum e, portanto, mais útil ao homem que o próprio homem? Nada outro (EIV P35 Corl.I). Portanto, prossegue a argumentação do escólio, nada é mais vantajoso aos homens, que estarem unidos, compondo como que uma única mente, e um só corpo: o corpo político, indivíduo constituído e determinado pela potência da multidão, a mente desse corpo. Observemos que aqui, diferentemente de Hobbes, Espinosa não está tratando do corpo político como uma multidão representada, e por isso, una. A multidão conserva sua natureza múltipla. Assim, partindo do próprio entendimento do que seja um corpo composto, Espinosa pensa o Estado, o corpo político, como um indivíduo, uma composição de corpos que não pode ser reduzida a uma unidade. Como sintetiza Chaui, Espinosa pode concluir, diferentemente de Hobbes, que “não há pacto, *tampouco representação*, porque os homens constituem um indivíduo coletivo, um corpo e uma mente complexa dotados de todo o poder que seus constituintes lhe conferem” (CHAUI, 2003, p. 299. Acréscimo em itálico nosso). O que em linhas gerais quer dizer que o poder político não é de uma unidade, mas desse indivíduo múltiplo, cujo direito natural não é, senão o direito civil.

As potências individuais configuradas em potência da multidão dão origem ao Estado, sendo, portanto, anterior a ele e às formas de gover-

21 Conjunto de demonstrações, lemas, axiomas, e postulados, que se seguem à proposição 13 da parte II da Ética.

no (monarquia, aristocracia e democracia) nas quais se expressa. Destarte, o Estado não é, senão, o “direito que se define pela potência da multidão [...]”. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência de república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz etc” (ESPINOSA, TP II, §17, p. 20). Por conseguinte, pensar o Estado partir do direito natural, da potência e do *conatus* é afirmar, em oposição a Hobbes, que ele não é uma pessoa artificial. Sendo que o poder político é o direito natural comum ou coletivo ou, em outras palavras, o direito natural da multidão. A partir dessa definição do Estado, podemos concluir que Espinosa não desconsidera os diferentes tipos de regimes políticos, tanto assim que no TP se dedica a tratar de cada um deles. O que defende, no entanto, é que, embora cada regime político tenha uma figura governante, não é este aquele que detém a soberania: ela é sempre da multidão. O governante é compreendido como aquele que tem o direito de exercer o governo, aquele que tem a *potestas*. Enquanto o poder de governo propriamente dito, isto é, a potência, a soberania, é detida pela multidão.

Uma vez definido pela potência da multidão, o Estado não é mais pensado sob o signo da unidade representativa do soberano, mas da soberania da própria multidão que o detém. A multidão tem, portanto, um papel ativo no Estado. Nos termos do capítulo III do TP podemos afirmar que:

O direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale sua potência (ESPINOSA, TP III, §2, p. 25-26).

Concluimos dizendo que, pensar a instituição do estado civil no seio da multidão, como faz Espinosa, não é nada outro que reconhecer uma política imanente e eminentemente afetiva,²² que se contrapõe a política transcendente estabelecida através da mediação do contrato, da representação, do soberano, e pensada sob o prisma da unidade, a qual somente pode ser admitida imaginativamente.

22 Cf. TP I, §7, p. 10.

THE INSTITUTION OF THE STATE OR THE TWO FACES OF THE MULTITUDE IN HOBBS AND SPINOZA

ABSTRACT: This article aims to present the way in which Hobbes and Spinoza understand the multitude, thus elucidating the role conferred to it in the institution of the State. We assume that for both thinkers the multitude plays a central role with regard to the institution of the civil state, so that, by different routes, such an institution can only be thought as emerging from it. As noted, the two philosophers have totally different ways of conceiving the multitude – while for one it must necessarily be unified by means of representation, for the other, the instituting political subject is precisely the multitude taken in its plurality – from what follows that we end up facing two different conceptions of State.

KEYWORDS: State, representation, politics, institution, Hobbes, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin.

CHAUI, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
_____. (2014). Os conflitos no seio da *multitudo*. In: *Spinoza e as américas vol. 2*. Fortaleza: EDUECE.

ESPINOSA, B. (2008). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
_____. (2009). *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2008). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (1979). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

_____. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. Trad. Dalmácio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2002). *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

NEGRI, A. (2009). Pour une definition ontologique de la multitude. In: *Multitudes*, vol 2, n° 9. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2.htm> >. Acesso em 01/07/2016.

PITKIN, H. (1985). *El concepto de representacion*. Trad. Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

SKINNER, Q. (2002). *Visions os politics: Hobbes and the civil science*. New York: Cambridge University Press.

ZARCA, Y. (1985). Personne civile et représentation politique chez Hobbes. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Centre Sévres- Facultés jésuites de Paris, vol 48, n°2, avril/juin. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/43034933> >. Acesso em 01/07/2016.

Recebido: 05/09/2016

Aceito: 07/10/2016

ENTRE A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA: A CORRESPONDÊNCIA DE ESPINOSA A HUDDE

Juarez Lopes Rodrigues

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

juarez.rodrigues@usp.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar o conteúdo das Cartas 34, 35 e 36 da *Correspondência* de Espinosa a Hudde. Nele podemos perceber o esforço e engenhosidade do filósofo em conduzir o seu interlocutor a assentir à primeira definição da Ética, a definição de *causa sui*. Hudde, matemático de formação, se esforça em compreender como o filósofo pode demonstrar que a unicidade de Deus possa ser deduzida exclusivamente do fato de que sua natureza ou essência envolve existência necessária. É através do estatuto causal da definição verdadeira que Espinosa poderá conduzi-lo, e evitar, assim, que caia nos paradoxos do uno e do múltiplo, da distinção real e da numérica. Dada a incapacidade do matemático em assentir à definição genética de Deus, o filósofo o conduzirá a assentir indiretamente à definição através do procedimento de demonstração negativa ou por redução ao absurdo. Esse movimento intelectual explicitará os *propria* de Deus: a eternidade, a simplicidade, a infinitude, a indivisibilidade, a perfeição e a unicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, definição, *causa sui*, unicidade, *propria*, Espinosa

As cartas da correspondência entre Espinosa e Hudde foram trocadas no ano de 1666, período em que Espinosa era conhecido como “o judeu de Voorburg”. Apesar de Espinosa conhecer o idioma com relativa insegurança, as três cartas originais da correspondência a Hudde foram escritas em holandês, porém todas foram perdidas. Conhecemos as respostas de Espinosa porque foram traduzidas para o latim nas *Opera Posthuma* e por sua retradução nos *Nagelate Schriften* (DOMÍNGUES, 1988). O filósofo já era “amigo” de Christiaan Huygens e gozava de relativa fama pessoal como filósofo pela publicação dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (CF. NADLER, 2003, p. 214). Huygens provavelmente apresentou Johannes Hudde (1628-1704) a Espinosa, ambos tinham interesse comum nos estudos de matemática e experimentos de óptica, dióptrica e polimento de lentes. Hudde foi aluno de Franz Van Schooten na Universidade de Leiden, ele participou da segunda tradução da *Geometria* de Descartes em latim em 1659, cuja tradução latina consta na biblioteca de Espinosa. Conforme afirma Marilena Chaui: “A ‘dinastia’ van Schooten de professores de matemática na Universidade de Leiden, durante o século XVII, é responsável pela forte presença da matemática cartesiana na Holanda e por um círculo de matemáticos cartesianos como Hudde e J. de Witt” (CHAUÍ, 1999, p. 147 N). Hudde também estudou medicina com Ludowijk Meyer, amigo e editor das obras de Espinosa, outra possibilidade dos polidores terem-se encontrado (CF. ROVERE, 2010, p. 30). Entretanto, Hudde abandona os seus estudos matemáticos para dedicar-se à vida pública, chegando a tornar-se prefeito de Amsterdã em 1672 e permanecendo até 1703. Leibniz também foi correspondente de Hudde, e afirma que em 1676 Hudde ainda tinha muitos escritos matemáticos não publicados na sua gaveta, entretanto esses ensaios foram perdidos. Espinosa comenta sobre o seu “pequeno tratado” de dióptrica *Specilla circularia* publicado em 1656, quando finaliza a sua última carta a Hudde. Nessa carta, a Carta 36, Espinosa apresenta argumentos

e cálculos geométricos que o levaram a crer que as lentes plano-convexas eram mais úteis do que as lentes côncavo-convexas. Além do interesse do matemático pelo corte e polimento das lentes, a questão principal que norteia a correspondência é a legitimidade da primeira definição da Ética e consequentemente a unicidade divina.

Ao analisarmos o conteúdo das Cartas 34, 35 e 36 da *Correspondência*, podemos perceber a relutância e prudência de Hudde em assentir à primeira definição da Ética, a definição de *causa sui*: “Por causa de si entendendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Longe de criticar o interlocutor, Espinosa enaltece a sua principal qualidade: homem *prudētissimo*. Ora, o que Hudde questiona na Carta 34 não é nada menos do que a fonte e origem da Natureza. Contudo, Espinosa sabe qual é a força de sua definição. Ele precisará apenas eliminar a dúvida e os julgamentos confusos, isto é, afastar a imagem de Deus e induzir o leitor a inteligir a ideia de Deus. Para isso, o filósofo afirma que, desde que o julgamento não caia em abstração, poderemos formar uma ideia clara e distinta de Deus, ou seja, da Natureza. Mas como eliminamos a abstração? É necessário colocar os pensamentos em ordem, isto é, julgar as coisas pelos seus primeiros princípios. Espinosa afirma, desde a redação do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que não há nenhum risco de confundir o conhecimento da origem da Natureza com abstrações, já que “este ser é único e infinito, quer dizer, é a totalidade do Ser fora do qual não há nenhum ser” (SPINOZA, 2004, §76)¹. O matemático solicita ao filósofo uma demonstração de que a unicidade de Deus possa ser deduzida exclusivamente do fato de que sua natureza ou essência

1 A carta 34 a Hudde é datada de 1666, nesse ano a redação do TIE já deveria estar bem adiantada, já que ela se inicia entre 1661/2.

envolve existência necessária. Dada essa solicitação, percebemos que para Hudde a primeira definição da Ética não enuncia um conceito certo por si mesmo (*nota per se*). O filósofo deverá demonstrar que a sua definição não é apenas nominal, mas uma definição de coisa, ou seja, verdadeira, já que ela “põe a verdade de seu objeto” (GUEROULT, 1968, p. 22). Para iniciar a sua demonstração, Espinosa estabelece quatro pressupostos necessários para estabelecermos uma verdadeira e legítima definição. Os dois primeiros pressupostos são negativos:

I - Que a definição verdadeira de uma coisa qualquer inclui apenas a simples natureza da coisa definida e nada mais. [daí segue:]

II - Que nenhuma definição envolve ou exprime uma pluralidade ou um certo número preciso de indivíduos, mas apenas a natureza da coisa tal como é em si mesma, e em nada mais. Por exemplo, a definição do triângulo não inclui nada além da simples natureza do triângulo, e não um certo número de triângulos. Assim, também, a definição de mente (*mentis*), coisa pensante ou de Deus como Ente perfeito inclui apenas a natureza da mente e de Deus, e não um certo número de mentes ou de deuses (SPINOZA, 1979, Carta 34, p. 387).

Mas por que considerarmos apenas a natureza ou essência da própria coisa? Por que uma definição não pode envolver ou exprimir uma pluralidade de indivíduos? Ora, se o intuito é produzir uma definição perfeita, precisamos conhecer a essência íntima da coisa a ser definida. Não podemos defini-la pelos universais abstratos, já que esses são entes fictícios, não podendo ajudar o intelecto a estabelecer ordem alguma. Tal como aponta Chauí, precisamos estabelecer a ideia de ordem: “Justamente porque a ordem é o divisor de águas entre modos de percepção, ela impõe que o conhecimento vá do singular ao singular, evitando o desvio desordenado pelos universais abstratos que substituem os seres reais por entes de

imaginação” (CHAUI, 1999, p. 577). Espinosa recusa a lógica que faz uso dos predicáveis (gênero e espécie), isto é, da lógica aristotélica-escolástica, que utiliza a comparação, a multiplicidade numérica empírica para o conhecimento das essências. A velha lógica considera uma coisa existente relacionando-a a uma categoria de ser, isto ocorre logo após compará-la com outras semelhantes colocando-a sob um gênero comum. Espinosa entende que toda essência é incomparável, ainda mais aquela de Deus, já que não podemos separar a sua existência da sua essência (CF. CHAUI, 1999, p. 452). Além disso, se o objetivo é definir o Ente cuja essência envolve existência, isso necessariamente nos leva a excluir a finitude do número como auxiliar da imaginação. Nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa afirma que o número é um modo de pensar que serve para que as coisas sejam explicadas, isto é, determinadas por comparação com outras. O número serve para determinarmos as quantidades discretas, tal como a medida serve para determinarmos a quantidade contínua e o tempo para explicar a duração. Espinosa classifica o número entre os entes de Razão, pois se o relacionarmos fora do intelecto, veremos que é um mero nada, porém relacionados a eles mesmos são entes reais (CF. SPINOZA, 1979, p. 4). No caso dos entes cuja essência é finita, a multiplicidade numérica também deve ser excluída, “não porque seria numericamente delimitada, mas porque tem fora de si a causa de sua existência” (CHAUI, 1999, p. 694). Para que Hudde deixe de insistir em compreender a realidade abstratamente, Espinosa complementa a demonstração:

Desses pressupostos, segue que, se existir na natureza um certo número de indivíduos, deve haver uma ou várias causas que possam produzir esse número de indivíduos, nem mais, nem menos. Se, por exemplo, existem vinte homens na Natureza (para evitar confusão, suporei que existem simultânea e primitivamente), para dar conta de sua existência não é suficiente investigar a causa da

natureza humana em geral, mas também é preciso investigar por que razão existem vinte homens, nem mais, nem menos (SPINOZA, 1979, Carta 34, p. 387).

Espinosa nos traz esse exemplo para afirmar que a causa dos vinte homens não pode ser deduzida da essência de homem, uma vez que a essência de homem não contém o número vinte. Assim, se não podemos deduzir a causa deles pela essência do homem, então a causa pela qual existem vinte homens somente poderá ser encontrada fora dessa definição, já que a causa não está contida nela². A essência de uma coisa é algo real que o intelecto percebe *a priori* como a estrutura que engendra a coisa. Porém, como observa Gueroult: “Posto que a essência da coisa não é nada outro que sua estrutura imanente concebida pelo intelecto, e de forma alguma aquela que a faz existir na Natureza, é bem evidente que nenhuma experiência poderia dar a definição” (GUEROULT, 1968, p. 26). Tal como Espinosa afirmara na Carta 10 a de Vries: “De fato, a experiência não nos ensina a essência de coisa alguma” (SPINOZA, 1979, p. 374). Assim, a existência de objetos triangulares na natureza ou de um número preciso deles, não decorre da essência do triângulo, mas de uma série infinita de causas singulares em ato que não podem ser reduzidas à razão interna da essência do triângulo. O que Espinosa pressupôs a Hudde é que “a singularidade ou individualidade ou unicidade de cada coisa existente exige que sua causa seja tão determinada quanto ela” (CHAUI, 1999, p. 692). Por isso, seja na definição de triângulo, de mente ou mesmo de Deus, devemos consi-

2 Cf. Chauí: “A Carta 4 afirma que a definição verdadeira, por ser ideia clara e distinta, permite perceber imediatamente a existência do definido; a Carta 9, que a definição verdadeira faz ver imediatamente que o definido é uma realidade determinada e, portanto, existente; a Carta 34 enfatiza o estatuto causal da definição verdadeira e é graças a essa ênfase que podemos acercar-nos da questão da unidade e da multiplicidade, da distinção real e da numérica” (CHAUI, 1999, p. 692).

derar apenas a sua natureza e essência, e verificar se a causa ou razão desses seres encontra-se neles mesmos ou fora deles. Estes serão os pressupostos positivos elencados por Espinosa:

III - Que para toda coisa existente deve haver uma causa positiva graças à qual existe.

IV - Que esta causa deve ser posta ou na natureza e na definição da própria coisa (porque a existência pertence à natureza da própria coisa ou porque a inclui necessariamente), ou fora da coisa (SPINOZA, 1979, Carta 34, p. 387).

Se lermos a Carta 60 a Tschirnhaus, veremos que esses pressupostos positivos de uma definição verdadeira serão os mesmos que Espinosa resume em apenas um regra: “observo apenas uma regra, qual seja, é preciso que a ideia ou definição faça conhecer a causa eficiente”. Ao lermos o pressuposto IV da Carta 34 a Hudde, percebemos que Espinosa distingue, não apenas um, mas dois tipos de definição que podem ser consideradas verdadeiras. O primeiro tipo de definição é aquela em que podemos deduzir a causa da própria natureza ou essência da coisa definida, uma vez que é a causa interna do próprio definido que o produz. Enquanto o segundo tipo de definição somente pode ser deduzido da causa externa que produz a coisa definida. Podemos adequar esses pressupostos à regra geral estabelecida no §92 do TIE, no qual o filósofo afirma que devemos conceber cada coisa estabelecendo esses dois tipos: “Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima”. Ora, se o objetivo é encontrarmos a causa primeira ou a fonte e origem da Natureza, Espinosa afirma no §95 que a melhor conclusão deve ser tirada de alguma essência particular afirmativa: “A definição, para que seja per-

feita, deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades”. Essa observação não é simplória, pois não segui-la pode nos levar a inverter a ordem inteira da Natureza, tal tendo sido o erro de Descartes. Esse erro levou Espinosa a afirmar, na Carta 2 a Oldenburg, que Descartes “ficou muito longe de conhecer a primeira causa e origem de todas as coisas”.

Em síntese, ao definirmos uma essência, antes de nos perguntarmos quais são as suas propriedades, devemos nos perguntar se a coisa a ser definida causa a si mesma. Se a causa da coisa não estiver em sua essência, então ela somente poderá ser encontrada fora dela. O axioma 4 da Parte I da *Ética* não deixa dúvidas quanto à necessidade dessa relação: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”. O sentido desse axioma, como não poderia deixar de ser, é universal: “o ser de toda coisa é fundado na sua causa, e seu conhecimento não é possível senão por aquele de sua causa” (GUEROULT, 1968, p. 41). A necessidade de se pensar essa relação entre causa e efeito, que nada mais é do que uma verdade eterna, somente encontra o seu termo quando inteligimos a *causa sui*³. A causa de si exclui toda causa externa, já que a causa é interna a si e por si, fonte e origem da Natureza. Portanto, nessa relação interna, desaparece a distinção da causa e do efeito, visto que a potência de Deus se reduz a sua essência mesma⁴.

3 Cf. Chauí: “A primeira parte da definição I, I enuncia, portanto, que a essência do que é causa de si contém/inclui sua própria existência, que a essência implica sua própria existência e esta depende daquela, e que, por *involution*, essência e existência contêm-se e implicam-se mutuamente, são um só e o mesmo, isto é, idênticas, e sua relação é uma unidade” (CHAUI, 1999, p. 786).

4 Cf. Gueroult: “Assim, tanto quanto a existência e a ação impostas de fora a uma coisa por uma outra, a existência por si e a ação por si da substância são submetidas a uma *certa ac determinata ratio*, a qual não é nada outro precisamente que as leis de sua

Inegavelmente, a filosofia de Espinosa, como bem observa Chauí, “é uma teoria da singularidade, isto é, do processo de sua produção” (CHAUI, 1979, p. 388). Assim, o principal ponto a ser observado refere-se à abstração e, como vimos, a causa da natureza humana em geral não explica o fato de existirem vinte homens. Os universais abstratos não possuem realidade própria para Espinosa e, sendo abstrações, não podem causar nada. Para o filósofo, assim como observa na 3ª hipótese, é necessário darmos a razão e causa que faz com que cada um desses seres exista na Natureza, ou seja, devem possuir uma causa positiva de sua existência. Ao considerarmos as 2ª e 3ª hipóteses, essa causa positiva não pode estar contida na natureza do homem, uma vez que a verdadeira definição do homem não envolve, de fato, o número de vinte homens. Quando consideramos a 4ª hipótese, facilmente percebemos que a causa positiva da existência desses vinte homens, ou mesmo de cada homem considerado a parte, não poderia encontrar-se neles mesmos, mas apenas fora deles. Admitindo esses pressupostos, o assentimento à conclusão de Espinosa é inevitável: “Devemos, portanto, concluir absolutamente que todas as coisas que são concebidas como numericamente múltiplas na existência são necessariamente produzidas por causas exteriores, e não pela força de sua própria natureza” (SPINOZA, 1979, p. 387). É o caso dos homens ou mesmo dos triângulos existentes, pois podemos concebê-los como não existentes, tal como afirma o axioma 7 da Ética: “O que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência”. Será que podemos conceber Deus como um ser não existente? Para o filósofo, quando consideramos a sua essência,

própria natureza: *‘Deus ex solis suae naturae legibus agit’*. A liberdade não é portanto absoluta indeterminação, mas determinação por si ou determinação interna, oposta, não a necessidade, mas ao constrangimento ou violência, ou seja, à determinação por um outro ou determinação externa” (GUEROULT, 1968, p. 77).

a afirmação da sua existência é um assentimento necessário. Se a sua definição é ser causa de si, ela envolve a existência necessária de um único Ser pelo qual todos os outros seres deverão ser deduzidos e do qual todos eles dependem:

Mas, como (de acordo com a segunda hipótese) a existência necessária pertence à natureza de Deus, é necessário que sua definição inclua a existência necessária e por isso sua existência necessária deve ser deduzida apenas de sua definição. Mas de sua definição verdadeira não se pode deduzir (como demonstrei na segunda e terceira hipóteses) a existência necessária de muitos deuses. Dela decorre apenas, portanto, a existência de um único Deus (SPINOZA, 1979, Carta 34, p. 387).

O final da demonstração da Carta 34 a Hudde é abrupto, Espinosa evoca rapidamente as hipóteses 2^a e 3^a. A unicidade de Deus é afirmada apenas pelo fato da definição não poder envolver nem exprimir uma pluralidade ou certo número de indivíduos, e que, apenas a natureza da coisa deva ser considerada. Entretanto, há uma hipótese que, aparentemente, escapa dessa demonstração de Espinosa. Por que não dependemos da existência de vários deuses? Poderíamos conceber vários deuses que seriam causa de si? A definição de *causa sui* pode excluir essa possibilidade? Podemos conceber a existência de vinte deuses, cujas essências envolvam existência, ou seja, isso cujas naturezas não poderiam ser concebidas senão existentes?

No último parágrafo da Carta 34, Espinosa afirma que aquele era o melhor método para demonstrar a unicidade de Deus. Porém, em outras obras, o filósofo já havia demonstrado a sua unicidade apoiando-se na distinção entre a essência e a existência. Tanto nos *Pensamentos Metafísicos* quanto no *Breve Tratado*, Espinosa faz essa distinção. No primeiro, Espino-

sa abre uma série de questões sobre a essência, mas a que nos interessa é: será que a essência se distingue da existência? Ele afirma: “À primeira das distinções respondemos que em Deus a essência não se distingue da existência, pois sem a existência a essência não pode ser concebida; nos outros seres, a essência difere da existência, pois pode-se conceber sem esta” (SPINOZA, 1979, p. 7). No *Breve Tratado*, capítulo 1, 1, *que Deus existe [é]*, Espinosa afirma: “Tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com verdade desta coisa. Mas, podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus”. No capítulo 1, 2, o filósofo complementa: “As essências das coisas são desde toda a eternidade e permanecerão imutáveis por toda a eternidade”, e conclui: “A existência de Deus é essência” (CF. SPINOZA, 2012, p. 49-50). Entretanto, percebemos que nem a demonstração que analisamos na Carta 34 a Hudde, nem as afirmações dos *Pensamentos Metafísicos* ou do *Breve Tratado* excluem a possibilidade da existência de outros deuses que seriam *causa de si*. Espinosa afirma para Hudde que preferiu aquela demonstração porque levou em conta as suas indagações, porque acreditou que o bom senso do matemático assentiria facilmente à demonstração da unicidade de Deus, fundada na implicação da existência pela natureza necessária de Deus.

Porém, Hudde reluta em assentir à definição de Espinosa demonstrada na Carta 34, datada em janeiro de 1666. Após a redação dessa carta, houve uma correspondência perdida que foi trocada entre os dois, uma carta em fevereiro de 1666, cujas objeções ficaram obscuras para Espinosa, e uma outra, datada de março do mesmo ano, cujo conteúdo ficou perfeitamente claro. Espinosa finalmente entende que o matemático percebeu que a sua definição de *causa sui*, tomada isoladamente, não elimina a hipótese da existência de vários deuses. Ele irá recolocar o problema

nos termos entendidos por Hudde na Carta 35, datada em abril de 1666: “há somente um ente que subsiste pelo sua própria suficiência ou força”? Espinosa afirma que pode demonstrar que a unicidade de Deus possa ser inteligida apenas pela definição de *causa sui*. No entanto, afirma que essa unidade também poderia ser provada a partir do intelecto divino ou de outros atributos de Deus. Além disso, cita a proposição 11 de sua primeira obra publicada, os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, pois já havia tratado dessa questão. Lá ele demonstra: “Não se dão vários deuses”⁵. O argumento de Espinosa é fundado na afirmação de que, se um ser envolve por si a existência necessária, como é o caso de Deus, segue-se que Ele é único. De qualquer forma, irá demonstrar, “previamente e de maneira breve”, na Carta 35, quais são as propriedades que deve possuir um ente cuja essência envolve a existência necessária. Porém, pela redação da Carta 36, datada de junho de 1666, podemos perceber que o conteúdo da Carta 35 não foi claro o suficiente para o assentimento do matemático, visto que suspendeu o juízo sobre a demonstração de Espinosa. Então, o filósofo se esforça para tornar o conteúdo da Carta 36 ainda mais claro, em resposta à carta recebida em maio, que se perdeu. Com o intuito de compreendermos quais

5 Demonstração da P11 dos PPC: “Se negas, concebe, se puder ser feito, vários Deuses, por ex. A e B; então necessariamente (pela prop. 9) tanto A como B serão sumamente inteligentes, isto é, A entenderá tudo, a saber, a si e a B; e inversamente, B entenderá a si e a A. Mas como A e B existem necessariamente (pela prop. 5), logo a causa da verdade e necessidade da ideia de B, que está em A, é o próprio B; e ao contrário, a causa da verdade e necessidade da ideia de A, que está em B, é o próprio A; por consequência, haverá alguma perfeição em A que não existe por A, e alguma em B, que não existe por B; e com isso (pela prop. preced.) nem A nem B serão Deuses; de forma que não se dão vários Deuses; c. q. d. É de notar aqui que só de alguma coisa envolver a partir de si a existência necessária, como é o caso de Deus, segue-se necessariamente que ela é única, como cada um poderá depreender em si próprio por uma meditação atenta, e eu também poderia demonstrar aqui, mas não de modo tão perceptível a todos, tal como foi feito nessa proposição” (SPINOZA, 2015, p. 103).

proposições foram claras e quais foram obscuras para Hudde, analisaremos conjuntamente as Cartas 35 e 36. Nesse sentido, Espinosa elenca as propriedades que deve possuir um ente que envolve existência necessária, um ser existente por sua suficiência e força:

1^a. É eterno. Com efeito, se lhe fosse atribuída uma duração determinada, seria preciso conceber esse ente, fora dessa duração, ou como não existindo, ou como não envolvendo a existência necessária, o que contraria sua definição (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 388).

O filósofo afirma que a existência necessária impede que pensemos um ente como não existente. Então, por definição, esse ente é eterno. Uma coisa que não pode existir é um nada, um ente de imaginação, visto que sua essência envolve contradição, como é o caso de uma “quimera”. Mais legítima ainda é a definição de um ente que é causa de si, um ente cuja essência envolve a necessidade de produzir por si a sua existência, já que pensar sobre a sua definição é afirmar que ele possui a propriedade de ser eterno. Entretanto, é importante frisarmos que não é pela eternidade que o ente deve existir necessariamente por si. A essência das coisas que não são causa de si também são eternas, entretanto, elas não existem necessariamente, por isso, não envolvem a existência eterna. O caso de um ente causa de si é peculiar, já que tanto a sua essência quanto e a sua existência são indissociáveis e eternas, pois põem-se a si mesmas, diferente das coisas causadas por outro. É pelo fato de que a causa de si envolve existência por si que podemos estabelecer a sua eternidade, e não vice-versa. Hudde não encontra dificuldade alguma para assentir a essa primeira propriedade. Já que a demonstração é universal, podemos considerá-la um axioma admitido por todos, assim como é o caso da segunda propriedade:

2^a. É simples e não composto de partes. Com efeito, seria preciso que as partes componentes fossem anteriores ao composto na natureza e no conhecimento, o que não tem lugar quando se trata de um ente eterno por sua natureza (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 388).

Porque essa segunda propriedade também é um axioma, o matemático não encontra dificuldades em assentir a ela. De qualquer forma, na Carta 36, Espinosa esforça-se para deixar ainda mais clara a argumentação: “Com efeito, por simples entendo apenas o que não é composto, seja de partes diferentes por sua natureza, seja de partes concordantes por sua natureza”. A propriedade da simplicidade decorre da propriedade de ser eterno. Se o Ente sempre existiu, não tem começo, isto é, não pode ter sido produzido por partes diferentes ou concordantes que existiriam na Natureza e que o formariam pela sua composição. Porém, ao considerarmos que há ainda a possibilidade de existirem vários deuses na Natureza que seriam causa de si, teríamos que considerá-los coexistindo e eternos por Natureza. Dessa maneira, como não existe um início temporal, a hipótese se sustenta apenas quando os consideramos como um único Ente. Nesse sentido, o Ente eterno seria um ente simples, apesar de complexo (o que é diferente de composto de partes), constituído de inúmeros entes coexistindo por si na eternidade. A necessidade de se pensar a simplicidade em detrimento do composto surge no §63 do TIE justamente para afastarmos as ficções da mente. A ficção surge quando consideramos apenas uma parte daquilo que é composto ou inteiro - a mente não distingue aquilo que conhece daquilo que não conhece - ou então quando considera, de uma só vez, os múltiplos elementos contidos em uma coisa qualquer, sem fazer qualquer distinção. Por conseguinte, quanto mais simples considerarmos as ideias, menos chances de dúvidas ou confusões. É o que afirma Gueroult: “De onde resulta que a Metafísica deve operar *more geometrico*, ou seja,

construir o complexo a partir do simples” (GUEROULT, 1968, p. 37), e tal como complementa Chauí: “Conhecer é conhecer pela causa – este é o lema espinosano. Conhecer pela causa é desvendar o processo de produção de uma certa realidade. Assim, sendo, nunca se pode conhecer algo *em geral*, mas todo conhecimento é conhecimento de uma realidade singular” (CHAUÍ, 1979, p. 387).

Quanto à terceira propriedade, do mesmo modo que nas anteriores, Hudde também a entenderá como clara, porém, nem tanto distinta:

3^a. *Deve ser concebido somente como infinito e não como delimitada.* Com efeito, se a natureza desse ente fosse delimitada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites (*terminos*) esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 388).

Espinosa afirma na Carta 36 que Hudde compreendeu o sentido dessa terceira propriedade, embora negue haver compreendido a conclusão. Espinosa acrescenta nessa carta o que estava implícito na 3^a propriedade da Carta 35 e que foi demonstrado na carta de 19 de maio que não consta na *Correspondência*: “se o ente é pensamento, não pode ser concebido como delimitado enquanto pensamento; se é extensão, não pode ser concebido como delimitado enquanto extensão, mas só pode ser concebido como ilimitado”. Espinosa demonstra para Hudde que “a infinitude do pensamento e da extensão exige que suas ideias incluam a existência necessária do ideado” (CHAUÍ, 1999, p. 175 n). No entanto, a conclusão que não é admitida por Hudde é a de que um ente que é causa de si deveria ser ilimitado por sua natureza. Podemos notar que Hudde ainda não está convencido de que poderiam existir vários deuses, uma vez que esses deuses poderiam ser delimitados por sua própria natureza. Se cada um deles pode ser causa de si, por que não poderiam ser delimitados por si mesmos?

Essa 3ª propriedade está fundada na consideração de que é contraditório concebermos algo que envolve a existência e que afirma a existência sob a forma de negação de existência. Para Espinosa, a delimitação de um ser não denota positividade, pelo contrário, denota somente privação de existência na natureza disso que concebemos como delimitado. Ele conclui sua demonstração afirmando que tudo aquilo cuja definição afirma a existência não pode ser concebido como delimitado e nos traz um exemplo na Carta 36:

Se o termo extensão envolve a existência necessária, será tão impossível conceber a extensão sem existência quanto conceber a extensão sem extensão. Se isto for estabelecido, será também impossível conceber que a extensão seja delimitada. Se, com efeito, for concebida como delimitada, deve ser delimitada por sua própria natureza, isto é, pela extensão, e esta, pela qual a outra seria delimitada, deveria ser concebida sob a negação de existência. O que manifestamente contradiz a hipótese (SPINOZA, 1979, Carta 36, p. 390).

O exemplo de Espinosa é elucidativo, pois um ente cuja essência envolve existência não poderia suprimir a sua existência. De fato, todo ente cuja essência não envolve negação deve ser considerado como infinito. Tal como Espinosa formulará na *Ética*: “ser infinito é a afirmação absoluta da existência de alguma natureza” (SPINOZA, 2015, E I P8 esc. 1). A finitude de um ente que é causa de si é negada porque toda finitude supõe uma limitação de um ente de mesma natureza. Para Espinosa uma coisa somente pode ser dita finita quando considerada em seu gênero. Um corpo somente pode ser considerado finito, quando podemos considerar um corpo maior. Um pensamento é finito quando ele é limitado por um outro pensamento, e este por outro, e assim ao infinito. Entretanto, nem um corpo pode ser limitado por um pensamento, nem um pensamento

limitado por um corpo. A finitude é uma afirmação parcial de existência de uma natureza que, por ela mesma, se afirma totalmente. Em síntese, o conceito de *causa sui* implica necessariamente a infinitude que implica a não delimitação de uma natureza.

Em seguida, Espinosa enuncia a quarta propriedade de um ente que envolve a existência necessária, estabelecida na Carta 35, que diz o seguinte:

4^a. É indivisível. Com efeito, se fosse divisível, poderia ser dividido em partes de mesma natureza que ele ou de natureza diversa à dele. Neste segundo caso, seria destruído e poderia não existir, o que é contraditório à sua definição. No primeiro caso, uma parte qualquer envolveria uma existência necessária e poderia, portanto, existir e ser concebida sem as outras e por si só, e compreendida como uma natureza finita, mas pelo que precede isto é contrário à definição (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 388-9).

Considerando a 2^a hipótese, o ente como que dividido em partes de natureza diversa à dele, ou seja, partes que não envolvem a existência necessária, facilmente percebemos a contradição. Essa 2^a hipótese é contrária à própria essência do ente, que é causar-se a si mesmo, já que se fosse dividido em partes de natureza diversa poderia ser pensando deixando de existir. Assim, como afirma Espinosa: “se se admitir esta última hipótese, o ente é destruído, pois é destruir um ente dividi-lo em partes que não exprimem a natureza do todo”. Agora, considerando a 1^a hipótese, o ente como que dividido em partes de mesma natureza, isto é, partes que envolvem a existência necessária (*causa sui*), e que poderiam ser concebidas sem as outras e somente por si, solucionamos o problema de Hudde. Essa hipótese seria aquela que supostamente havia escapado das primeiras propriedades elencadas por Espinosa: poderíamos pensar em vários deuses?

Tal é a hipótese levantada por Hudde que finalmente pode ser respondida por Espinosa: “há somente um ente que subsiste por sua suficiência e força”? Essa 1ª hipótese nos leva a conceber esses entes como limitados pelos outros, logo, como finitos. Essa hipótese contraria a própria definição de *causa sui*, uma vez que, dada a existência de vários deuses ou entes, eles deveriam limitar as suas naturezas para que pudessem coexistir entre eles. Mas não só isso. Essa 1ª hipótese contraria as três propriedades expostas anteriormente por Espinosa: 1ª que o ente é *eterno*, 2ª que é *simples* e a 3ª que é *infinito*. Portanto, se admitirmos qualquer uma das duas hipóteses de divisão que atribuem qualquer imperfeição ao ente cuja essência é existir necessariamente, cairemos em contradição. A divisão do ente nada mais é do que imperfeição, pois teríamos que admitir que ela “consistiria em algum defeito ou limite de sua natureza, ou então, em alguma mudança que sofreria por causas exteriores por defeito de suas forças”. Qualquer hipótese de divisibilidade nos leva a entrar em contradição com sua própria definição, isto é, “que o ente que envolve a existência necessária não existe ou não existe necessariamente” (CF. SPINOZA, 1979, p. 389).

Podemos perceber que, como bom cartesiano, a questão formulada por Hudde não é ingênua. A sua recusa é a de conceber a definição de Espinosa de que Deus ou o Ente possa ser constituído de infinitos atributos, cada um deles existindo em si e por si (inseidade, perseidade), formando a essência da única substância existente. Para Descartes, o atributo principal coextensivo é o meio pelo qual nós conhecemos a natureza de uma substância. Porém, os atributos cartesianos não se distinguem das substâncias que eles constituem, a não ser por uma distinção de razão. Em síntese, a metafísica cartesiana admite a existência de apenas três substâncias: a subs-

tância não criada infinita (Deus)⁶, que cria as outras duas substâncias finitas, a *res cogitans* e a *res extensa*, que possuem cada uma um atributo principal coextensivo que constitui as suas essências e pelo qual são concebidas e conhecidas (pensamento e extensão). A questão formulada por Hudde deriva do próprio sistema cartesiano, que não admite uma substância complexa: “Precisamente, segundo Descartes, é impossível integrar, em uma substância, substâncias ou atributos principais que concebemos clara e distintamente como se excluindo radicalmente um do outro” (GUEROULT, 1968, p. 148). Entretanto, apesar de Espinosa ser devedor da contribuição da filosofia cartesiana, ele não carece da sua lógica, ele não está discutindo sobre definições nominais. O que ele precisa demonstrar a Hudde é a unicidade de Deus que segue da primeira definição da *Ética*. Mesmo porque, o próprio Descartes admite a incompreensibilidade divina, pois Deus se revela incompreensível e ele somente poderia se submeter àquilo que não compreendia, tal como afirmou numa carta a Mersenne: “Eu nunca tratei do infinito senão para me submeter a ele e não para determinar o que ele é, ou o que ele não é” (DESCARTES, 1988, p. 297)⁷.

Entretanto, Espinosa ainda não está preocupado com a definição dos atributos, e sim em marcar o campo dos *propria* (perfeições) de Deus. Ele afirma na Carta 36 a Hudde o que enumerou na Carta 35, quatro propriedades que deve possuir todo ente existente por sua suficiência e força. E a 5ª propriedade reduz as quatro anteriores a apenas uma:

6 Cf. *Princípios*, art. 51: “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si para existir. [...] Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder” (DESCARTES, 1997, p. 45).

7 Carta a Mersenne, 28 de janeiro de 1641.

5^a. *Tudo aquilo que envolve a existência necessária não pode ter em si qualquer imperfeição, mas só deve exprimir a perfeição* (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 389).

Com o propósito de deixar a demonstração mais clara para o matemático, Espinosa afirma na Carta 36 que nesta propriedade apenas pressupôs que: “a perfeição é o ser e que a imperfeição é a privação do ser”. E apresenta um exemplo: embora a extensão considerada em sua natureza negue o pensamento, não poderíamos atribuir imperfeição à extensão. Poderíamos atribuir imperfeição à extensão somente se “a extensão estivesse privada da própria extensão”. Para Espinosa, a extensão seria imperfeita “se fosse limitada, ou se carecesse de duração, de lugar etc.” Como observa Chauí, o conceito de perfeição em Espinosa ganha um novo significado: “Perfeição não é instrumento para separar os entes numa hierarquia, mas é o que descreve uma essência em sua positividade completa, designando todos os atributos que a constituem e todas as propriedades que lhe pertencem” (CHAUI, 1999, p. 793). Assim, todo ente que envolve a existência necessária é infinito, ou seja, possui a perfeição inteira daquilo de que ele é essência, já que compreende nele toda a realidade de um gênero de ser.

Na 6^a propriedade formulada na Carta 35 a Hudde, Espinosa esforça-se para demonstrar a existência de Deus apenas pelo que fora pressuposto nas propriedades anteriores:

6^a. Mas visto que é somente da perfeição que pode provir um ente que exista por sua suficiência e força, segue-se que, se supusermos um ente que exista por sua natureza e não exprima todas as perfeições, também deveremos supor que *existe o ente que contém (comprehendit) em si todas as perfeições*. Com efeito, se um ente dotado de uma certa potência pode existir por sua suficiência, um ente dotado de maior potência pode ainda mais (SPINOZA, 1979, Carta 35, p. 389).

Espinosa pretende colocar um fim à discussão e levar o seu interlocutor ao assentimento necessário. Ele argumenta decididamente: “afirmo que só há um único ente cuja existência pertence à sua natureza e denomino Deus o Ente que possui em si todas as perfeições”. O ente causa de si não pode conter em si qualquer imperfeição, pelo contrário, ele é o ente que exprime toda perfeição, conforme a 5ª propriedade. Ser causa de si pertence apenas a Deus, que possui em si e por si todas as perfeições, conforme a 6ª propriedade. Então Espinosa conclui a sua demonstração: “E essa natureza não pode existir fora de Deus, porque neste caso, então, uma mesma e única natureza que implica a existência necessária existiria duas vezes, o que é absurdo pela demonstração precedente”. Na Carta 36, Espinosa afirma que Hudde admitiu absolutamente essa proposição. O matemático não tem dificuldade alguma em assentir à afirmação de que somente Deus implica a existência necessária. Entretanto, para Hudde, a dificuldade ainda permanece. Por que não poderia haver vários entes existentes por si e diferentes quanto à sua natureza, já que Espinosa afirma que tanto o pensamento quanto a extensão podem subsistir por sua própria suficiência?

Espinosa sabe que o interlocutor está atribuindo substancialidade aos atributos, já que exprimem a essência da substância ou Deus. No entanto, Espinosa se recusa a discutir sobre definições nominais e prossegue afirmando o sentido pelo qual entende os atributos: “Na sexta, digo apenas que se pusermos algo que é indeterminado e perfeito exclusivamente em seu gênero, que existe por sua própria suficiência, então deve-se admitir a existência de um ente absolutamente indeterminado e perfeito e que chamo Deus”. Espinosa definiu o atributo extensão e o atributo pensamento como perfeitos em seu gênero de ente, visto que existem por sua própria suficiência e força. Em contrapartida, definiu Deus como absolutamente

perfeito, absolutamente indeterminado, ou melhor, “autodeterminado”⁸. Como observa Chauí:

Ser perfeitíssimo significa ‘o mais perfeito’ e superlativo indica que, numa escala que vai de ‘possuir alguma essência’ a ‘possuir uma essência infinita’ (não uma hierarquia que vá do imperfeito ao perfeito), perfeitíssimo é o que possui todos os atributos e estes devem ser infinitos e perfeitos (CHAUI, 1999, p. 794).

Os atributos são concebidos por si, *ut absolute*, não necessitam de nenhum outro conceito pelo qual deveriam ser formados. Porém, apesar das essências dos atributos serem infinitas em seu gênero, podemos negar-lhes tudo aquilo que não lhes pertença, isto é, os outros atributos. Espinosa chama a atenção de Hudde para o sentido da palavra *imperfeição*, pois ela significa apenas que falta a uma coisa algo que, entretanto, lhe pertence por natureza. Então, ele retoma um exemplo da 5ª propriedade que havia estabelecido na Carta 35, aquela que afirma que o ente que tem existência necessária não pode exprimir imperfeição:

Por exemplo, só se pode dizer que a extensão é imperfeita do ponto de vista da duração, da quantidade e do lugar, porque não dura mais longamente, porque não tem maior dimensão, porque não se mantém num lugar, etc. Mas, não se pode dizer que é

8 Cf. Chauí: “Sob esse prisma compreende-se que Espinosa escreva na Carta 34, a Hudde, que não se pode dizer que Deus é determinado. Isso não significa que é ‘indeterminado’, isto é, indiferenciado, e sim que é autodeterminado, ou seja, livre, conforme a definição 7 da Parte I da *Ética*, pela qual é livre o que existe apenas pela necessidade de sua natureza e somente pela necessidade de sua natureza determina-se a agir. Seria absurdo dizê-Lo “indeterminado” tanto porque é constituído pela diversidade de infinitos atributos infinitos em seu gênero, como porque determina-se a Si próprio à ação” (CHAUI, 1999, p. 63n).

imperfeita porque não pensa, pois sua natureza não lhe exige tal coisa. Sua natureza consiste apenas na extensão, isto é, num certo gênero de ente, e é exclusivamente desse ponto de vista que se pode dizer que é determinada ou indeterminada, imperfeita ou perfeita (SPINOZA, 1979, Carta 36, p. 391).

Assim, a imperfeição somente pode ser atribuída a alguma coisa por um defeito de raciocínio, o qual julga pertencer a uma coisa aquilo que por natureza não lhe pertence. Como resultado, se admitirmos que a extensão envolve a existência, ela será eterna e infinita e perfeita. Então, teremos que admitir que a extensão pertence a Deus, já que exprime de uma certa maneira, a natureza de Deus, isto é, a *causa sui*. O que é dito da extensão, poderemos dizer de qualquer atributo que possa ser pensado em Deus. Visto que, “entre os atributos a distinção é real, mas não é real a distinção entre cada um deles e a substância” (CHAUI, 1999, p. 688), então não há que pensar em uma distinção numérica. Assim como sintetiza Chauí: “Atributo não é propriedade, não é predicado inerente a um sujeito e não é espécie do gênero substância; é um constituinte da essência da substância” (CHAUI, 1999, p. 674). E como bem observa Gueroult: “O atributo é, portanto, ao mesmo tempo princípio ontológico da substância, enquanto é constitutivo de sua realidade, e princípio de sua inteligibilidade, enquanto ele a faz conhecer como tal” (GUEROULT, 1968, p. 47).

A importância da Carta 34 a Hudde pode ser notada por aqueles que possuem familiaridade com a Ética. Os pressupostos são literalmente introduzidos no escólio 2 da proposição p8 da Parte I: “Toda substância é necessariamente infinita” e conclui ao final do escólio que ela é única. Essa proposição evoca a p7 da Parte I: “À natureza da substância pertence o existir”. Não há nenhum sinal na Natureza pelo qual poderíamos reconhecer a diversidade das substâncias. Espinosa afirma que se os homens prestassem atenção à natureza da substância, de jeito nenhum duvidariam

da verdade da proposição p7. Ele afirma que essa proposição seria axioma para todos e enumerada entre as noções comuns. Entretanto, esse não foi o caso de Hudde. Não sabemos se, de fato, ele assentiu finalmente à resposta de Espinosa. Todavia, é interessante observarmos que Espinosa utilizou também o conteúdo das Cartas 35 e 36 no arranjo das proposições da Ética. A importância das cartas a Hudde é inegável pois “são indispensáveis para a compreensão do estatuto das definições nas cinco Partes da obra” (CHAUI, 1999, p. 671). A Carta 34 tinha como objetivo que Hudde assentisse à definição genética⁹ de Deus, já contida nas definições. Enquanto as Cartas 35 e 36 tinham como objetivo levá-lo ao assentimento à definição que tornaria possível a sua gênese, visto que não conseguiu “ver” diretamente a natureza da coisa: “Esse procedimento, é a demonstração por absurdo que, contrariamente ao processo genético, vai de fora para dentro” (GUEROULT, 1968, p. 39). Nessas cartas, como vimos, Espinosa elencou as propriedades do ente necessário, ao serem recusadas, os assentimentos tornaram-se contraditórios às evidências que definiram a *causa sui*.

Portanto, a definição de *causa sui* é o princípio de seu próprio Ser, e ao mesmo tempo, de Sua própria inteligibilidade: “é o princípio obrigatório da inteligibilidade e do ser das coisas” (GUEROULT, 1968, p. 42). Espinosa demonstra, ao longo da correspondência a Hudde, a unicidade de Deus deduzida exclusivamente do fato de que sua essência envolve existência necessária. Entretanto, a sua demonstração recorreu às definições nominais dos *propria* de Deus: “eternidade”, “simplicidade”, “infinitude”, “indivisi-

9 Conforme observa Gueroult, o que funda o paralelo entre a Geometria e a Metafísica é a revelação do entendimento como potência para o verdadeiro: “Na Geometria, o homem apreende em ato a produção espontânea de ideias pelo pensamento, e vê a verdade dessas ideias se impor a ele pelo fato de, produzindo-as ele mesmo, ele as apreende interiormente em sua gênese” (GUEROULT, 1968, p. 28).

bilidade”, “perfeição”. A *causa sui* torna-se apenas um adjetivo como os *propria*, logo ela necessita de um substantivo. Embora não tenha o rigor de uma definição real ou genética, é ela que possibilita o conhecimento verdadeiro de todos os substantivos. Nesse sentido, “Se essa definição é causal, como afirma Espinosa, é porque sua causa eficiente interna é a *causa sui* não como uma propriedade da essência de Deus nem, cartesianamente, como um análogo da causa formal, e sim como princípio de inteligibilidade total e de realidade da essência divina” (CHAUI, 1999, p. 21).

A posição de Gueroult diante das definições é que: “a realidade somente aparecerá se as definições nominais transformarem-se em definições de coisas (reais) apoiando-se nas proposições I P 9, IO e II” (GUEROUULT, 1968, p. 21). Contrariamente a essa interpretação, ao término da leitura das definições, como demonstra claramente em seu livro, *A Nervura do real*, Marilena Chaui nos evidencia que: “A referência das definições à *causa sui* como seu *fundamentum* tem um poder ostensivo imediato: as oito definições da Parte I constroem a definição real de Deus” (CHAUI, 1999, p. 748). Para Espinosa, a definição verdadeira é a de essência, desta forma, parte da ideia de *causa sui* e nos demonstra a gênese interna ou necessária dessa ideia e de todas as suas propriedades. A definição é verdadeira (genética), quando podemos conhecer a coisa tal como é em si mesma, visto que possui um objeto determinado e deve descrevê-lo e explicá-lo tal como é em sim mesmo, sua essência ou estrutura causal. Portanto, dada a definição da coisa, não temos mais razão para perguntar: ela existe?

BETWEEN ESSENCE AND EXISTENCE:
SPINOSA'S CORRESPONDENCE TO HUDDE

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze the contents of Letters 34, 35 and 36 of Spinoza's *Correspondence* to Hudde. In it we can realize the effort and wit of the philosopher in leading his interlocutor into assenting to the *Ethics*' first definition, the definition of *causa sui*. Hudde, trained as mathematician, strives to understand how the philosopher can demonstrate that the oneness of God can be inferred solely from the fact that its nature or essence involves necessary existence. It is through the causal status of the true definition that Spinoza is able to do it and thus avoid falling in one of the paradoxes of the one and the multiple, the real distinction and the numerical one. Given the inability of the mathematician to assent to the genetic definition of God, the philosopher will lead him indirectly to assent to the definition by negative demonstration procedure or reduction *ad absurdum*. This intellectual movement explain the *propria* of God: eternity, simplicity, infinity, indivisibility, perfection and oneness.

KEYWORDS: God, definition, *causa sui*, oneness, *propria*, Espinosa

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. (1999) *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

DESCARTES, R. (1988) *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome III, Paris: Vrin.

_____. (1997) *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.

- GUEROULT, M. (1968) *Spinoza I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- NADLER, S. (2003) *Espinosa: vida e obra*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- SPINOZA, B. (1979) *Correspondência*. Trad. e notas de Marilena Chaui. *Coleção Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1988) *Correspondencia*. Trad., notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2015) *Ética*. Trad. Grupo de estudos espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2004) *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introd. e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2010) *Correspondance*. Trad., notes, dossier, bibliographie et chronologie par Rovere M. Paris : GF Flammarion.
- _____. (2012) *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. Pref. Marilena Chaui, Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. (2015) *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Recebido: 04/07/2016

Aceito: 07/10/2016

O DESEJO NA *ÉTICA* III DE ESPINOSA: CHAVE DE LEITURA PARA UM ESTUDO NO CAMPO DA SAÚDE MENTAL

Cláudia Pellegrini Braga

Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

claudia.pellegrini.braga@gmail.com

RESUMO: O intuito deste artigo é analisar o conceito de desejo no projeto ético de Espinosa. Para isso, primeiramente, será retomado o percurso das primeiras proposições da Parte III da *Ética*, até a nona proposição, em que o desejo é definido como a própria essência do homem. Em seguida, a partir de resultados parciais de uma pesquisa realizada no campo da saúde mental sobre os motivos de internações de crianças e adolescentes em uma instituição psiquiátrica de características asilares, buscar-se-á uma leitura de duas dimensões distintas desse estudo a partir da chave de leitura da *Ética* de Espinosa.

PALAVRAS-CHAVES: Espinosa, ética, desejo, *conatus*, afetividade, desinstitucionalização

À maneira dos geômetras, Espinosa irá traçar racionalmente uma ciência dos afetos na obra *Ética* (2015). A partir da recusa em conceber o homem na natureza como um “império num império”, anúncio feito no prefácio da Parte III, homem esse que não seria determinado por “nenhum outro que ele próprio”, e da demonstração de que o homem, de fato, está submetido à natureza, ESPINOSA (2015, p. 233) irá estabelecer no decorrer das Partes III e IV, principalmente, aquilo que é a natureza e a força dos afetos, bem como a potência da mente para moderar os afetos.

A afirmação de que a mente *modera* os afetos não é banal. Ao invés do poder de regulação dos afetos, à maneira de um legislador, no interior do projeto ético moderar os afetos não significa criar ou impor regras, mas lidar com a legislação existente, no sentido da conciliação; ao encontrar as leis da natureza e conhecer verdadeiramente os afetos é possível a moderação. Justamente, segundo ESPINOSA (2015, p. 235), é apenas “por meio das leis e regras universais da natureza” que é possível conhecer e compreender a natureza das coisas, que é possível afirmar uma ciência dos afetos; e nessa mesma linha, se todas as coisas e suas mudanças são determinadas pelas leis e regras universais e naturais, os afetos – as paixões e as ações humanas – também são parte da natureza. Com efeito, os afetos devem ser conhecidos e examinados racionalmente por meio de tais leis e regras. Daí ESPINOSA (2015, p. 235) anunciar no prefácio da Parte III que por meio de um método geométrico irá considerar “as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos”.

Mas, o que são os afetos para Espinosa? Nas definições, ESPINOSA (2015, p. 237) explicita: “por Afeto compreendo as afecções do Corpo, pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções”, ou seja, simultaneamente, o afeto compreende as afecções do corpo e as ideias dessas afecções na mente; donde as causas do corpo são outros corpos ou Deus modificado enquanto corpo, e as causas da ideia são outras ideias ou Deus modificado enquanto ideias. Ora, ideia e objeto, modos do atributo pensamento e atributo extensão, são inseparáveis, então a definição de afeto é uma decorrência da relação entre mente e corpo¹. Assim, o afeto é constituído, simultaneamente, pela afecção do corpo e pela ideia dessa afecção.

Também nas definições, está que pelas afecções a potência de agir do corpo é aumentada ou diminuída. Enquanto explicação, Espinosa acrescenta que os afetos podem ser tanto paixões (afetos passivos) quanto ações (afetos ativos), diferenciando-se porque nos primeiros o homem é causa inadequada ou causa parcial, enquanto nas ações o homem é causa adequada de alguma afecção. Segundo ESPINOSA (2015, p. 237), a causa adequada é “aquela cujo efeito pode ser percebido claro e distintamente por ela mesma”, sendo que quando agimos somos causa adequada de algo que acontece em nós ou fora de nós; ao contrário, a causa inadequada é aquela “cujo efeito não pode só por ela ser entendido”, e nesse caso padecemos.

1 Essa inseparabilidade de mente e corpo se deve ao fato de que a ordem das ideias e das coisas é a mesma. Esta identidade de ordem entre as duas séries modais, uma pensante e outra extensa, se manifesta no caso dos afetos, cuja dupla dimensão mental e corpórea, que são dimensões distintas uma da outra, são aqui inseparáveis.

Dito de maneira diversa há uma vinculação entre causa adequada e ação, e causa inadequada e paixão. Se algo acontece em nós ou fora de nós enquanto uma decorrência necessária de nossa natureza e só dela, isso significa que somos causa adequada disso que seguiu de nós, podendo ser inteligido clara e distintamente por nossa natureza; assim, agimos quando somos causa adequada de alguma coisa; ao contrário, se algo em nós acontece a partir ou por outras causas, isso significa que somos causa inadequada de nosso evento, as determinações são externas e por isso padecemos a produção desse efeito; esse efeito é uma paixão em nós. Ainda, a potência de agir é aumentada, de modo simultâneo na mente e no corpo, quando afetada por afetos alegres e é diminuída quando afetada por afetos tristes. Trata-se da variação da potência de agir entre dois estados, em que o afeto refere-se à passagem de um estado a outro.

Além do mais, no primeiro postulado da Parte III, ESPINOSA (2015, p. 237) assinala que são muitas as maneiras pelas quais o corpo pode ser afetado e pode afetar, “pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” e por maneiras que “não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Esse postulado está baseado nos lemas 5 e 7 da pequena física na Parte II, que tratam da definição da constituição do indivíduo pela relação e conservação de movimento e repouso de suas partes², e o objetivo parece ser o de resgatar a noção de que a afetividade não destrói a integridade e singularidade do corpo, sendo garantidas pela manutenção da mesma proporção de movimento e repouso e atuação conjunta das partes para um efeito; assim, as afecções podem mudar as direções da parte

2 O fato de que o corpo é afetado é demonstrado por Espinosa na da Parte II Axioma 4 (sentimos o corpo ser afetado de muitas maneiras). A novidade aqui é a vinculação dessas afecções com a potência de agir do corpo. O conhecimento sobre o nosso corpo se torna um conhecimento sobre os corpos em geral.

do corpo, alterando a potência de agir, sem que isso cause uma perda da proporção de movimento e repouso. Já o segundo postulado garante que as mudanças não impedem a permanência de imagens, de estados anteriores do corpo, até que uma nova afecção exclua a referida imagem. Assim, as afecções e os afetos podem levar ao aumento ou diminuição da potência de agir, sem que isso signifique mudança na identidade do corpo e nem destruição das imagens que marcaram o corpo.

Vale notar que pela identidade de ordem entre os atributos mente e corpo há simultaneidade da diminuição ou do aumento da potência. O aspecto mental do afeto pode favorecer ou coibir a força da mente e o aspecto corporal do afeto pode favorecer ou coibir a força do corpo. De toda maneira, como ESPINOSA (2008, p. 175) afirma no escólio da proposição 21 da Parte II, “a Mente e o Corpo, são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão”. Daí DELEUZE (2002, p. 85) afirmar que o indivíduo é um grau de potência, mesmo que assinala que a noção de indivíduo em Espinosa “designa, mais geralmente, a organização complexa do modo existente num atributo qualquer”, sendo o indivíduo “composto de uma infinidade de partes extensivas enquanto estas pertencem a uma essência singular de modo” – o grau de potência – e enquanto essa essência exprime-se em uma relação.

NOÇÃO DE DESEJO

Feito esse percurso inicial para situar a discussão, podemos retomar as proposições de 1 a 9 da Parte III, que começam a tratar da noção de desejo. Segundo MACHEREY (1998), é possível subdividir esse conjunto

de proposições em três agrupamentos. O primeiro, que compreende as proposições de 1 a 3, tratará das paixões e ações da mente, determinando o escopo da vida afetiva; o segundo, das proposições 4 a 8, tratará do conceito de *conatus*; e o terceiro agrupamento compreenderia as proposições de 9 a 11, tratando dos afetos primários, mas para os fins desse texto iremos seguir o percurso argumentativo de Espinosa até a proposição 9 apenas, que anuncia o que é o desejo.

Assim, na primeira proposição da Parte III Espinosa assinala que a nossa mente age na medida em que tem ideias adequadas, e padece na medida em que tem ideias inadequadas. Através da proposição II da Parte II e de seu corolário, ESPINOSA (2015, p. 239) retoma que as “ideias adequadas na Mente de alguém” (produzidas pelos segundo e terceiro gêneros de conhecimento) “são adequadas em Deus enquanto constitui a essência dessa mesma Mente”, mas que as inadequadas na mente (produzidas pelo primeiro gênero de conhecimento) são, também, adequadas em Deus, já que Deus contém as essências das mentes de todas as coisas. De uma ideia se segue um efeito e desse efeito Deus é causa adequada – tal como dito na proposição 36 da Parte I e na definição I. Ora, sendo Deus causa deste efeito, segue-se, pelo corolário da proposição II da Parte II, que essa mente é causa adequada de tal efeito e que a mente age conquanto tem ideias adequadas. Ter ideias adequadas significa que Deus tem essas mesmas ideias enquanto constitui apenas aquela mente, e não outras ao mesmo tempo, de maneira que essa mente é responsável pela totalidade da referida ideia; assim, a primeira parte dessa proposição assinala que a mente age na medida em que tem ideias adequadas. Em relação ao padecimento da mente pelas ideias inadequadas, “do que quer que e necessariamente siga da ideia que é adequada em Deus”, enquanto Deus contém a mente de todas as coisas, a mente de um homem é causa parcial, ou seja, inadequada; assim, enquanto

têm ideias inadequadas, a mente padece. Do corolário, segue que quanto maior o numero de ideias adequadas, tanto mais a mente age; de outra maneira, também proporcionalmente, quando mais ideias inadequadas, a um maior número de paixões a mente é submetida e tanto mais padece.

Na sequência, na proposição 2 da Parte III, ESPINOSA (2015, p. 241) indica que “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente determinar o Corpo ao movimento, ao repouso, ou a alguma outra coisa (se isso existe)”. Ora, já foi assinalado que para Espinosa há uma independência dos atributos pensamento e extensão nos respectivos modos, sendo duas séries autônomas. Retomando a primeira definição da Parte II, Espinosa vai argumentar que se os modos de pensar têm por causa Deus enquanto coisa pensante, o que irá determinar a mente a pensar é um modo do pensamento, sem dependência com o atributo extensão e o corpo enquanto modo. Ainda, o que acontece em relação a um corpo – movimento e repouso – provém de outro corpo, determinado esse por outro corpo, e isso provém de Deus enquanto afetado de algum modo da extensão, sem dependência com o atributo pensamento e a mente enquanto modo. Ou seja, os corpos não produzem efeitos na mente e vice-versa.

Mesmo com clara demonstração, no escólio dessa proposição Espinosa busca indicar que, sendo os atributos frutos da potência divina, ambos produzem sozinhos elementos onde um representa o outro. Para isso, ESPINOSA (2015, p. 241) retoma o escólio da proposição 7 da Parte II, que assinalava que “a Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão”; sendo assim, tem-se que a ordem das coisas é uma só, e por isso a “ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e das paixões da Mente” (ESPINOSA, 2015, p. 241). Ora, o que acontece no corpo, é conhecido pela mente, mesmo que inadequa-

damente; como a causa adequada do que acontece no meu corpo é meu próprio corpo, então a mente conhece aquilo que acontece no seu corpo. De acordo com DELEUZE (2002, p. 24), isso significa compreender que “o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma”; esse encadeamento entre atributos não significa, no entanto, nem ligação causal, nem preeminência de um atributo sobre o outro.

Mas, ESPINOSA (2015, p. 243) continua o escólio afirmando que “ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode”, e esse fato, por si só, seria capaz de mostrar que “o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada”. Ora, ainda ninguém determinou o que o corpo pode sozinho pelas suas próprias leis. Nessa mesma linha, não se sabe como a mente move o corpo, por quais meios o faz; dito de outra maneira, a declaração de que não sabemos o que pode o corpo tem como propósito “mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos” (DELEUZE, 2002, p. 24). Assim, a experiência não ensina se o corpo se move ou repousa pela vontade de pensar, pelo comando da mente – tal como os adversários afirmavam postulando a ideia de livre arbítrio absoluto.

Com isso, Espinosa coloca mais uma vez os afetos na experiência universal das leis da natureza. Se a experiência ensinasse o que pode o corpo e por quais modos o corpo se move e repousa, a experiência teria de nos revelar tudo o que o corpo pode fazer sozinho sem a mente e o que pode fazer sob o comando da mente. Os exemplos utilizados por ESPINOSA (2015, p. 245) para afirmar que a mente não possui império absoluto sobre o corpo são o do sonâmbulo, que faz coisas sem a direção da mente nesse estado, e do calar e falar, sendo que a experiência ensina que “os homens

nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites”. Os adversários de Espinosa afirmam que falar e calar são comprovações de que a mente dominaria o corpo, mas para ESPINOSA (2015, p. 245) a experiência ensina que o homem não tem total controle sobre a língua e sobre os seus apetites, que esses acreditam que se expressam “por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar”; ou seja, os homens creem-se livres apenas porque têm consciência de algumas ações, mesmo que desconhecem as causas pelas quais as ações são determinadas.

Fica claro, pois, como para Espinosa não há preponderância nem do corpo sobre a mente, e nem da mente sobre o corpo; aqui, a referência se faz à sua tese do paralelismo, com uma recusa de ligação de uma causalidade real entre os atributos e de controle de um sobre o outro. Ademais, tal proposição, além de estabelecer a não desvalorização do atributo extensão em relação ao atributo pensamento, desconsidera o poder da consciência tal como era feito pela tradição. A consciência recolhe dos encontros dos corpos apenas os efeitos das composições e decomposições que se passam nesses encontros. Segundo DELEUZE (2002, p. 24), “encontramo-nos numa tal situação que recolhemos apenas ‘o que acontece’ ao nosso corpo, ‘o que acontece’ à nossa alma, quer dizer, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma ideia sobre a nossa”, mas não conhecemos pela consciência aquilo que é o nosso corpo sob a sua própria relação e a mente sob a sua própria relação e as regras dessas relações ³.

3 Ainda segundo DELEUZE (2002), frente a tal redução da consciência, por meio de uma tríplice ilusão a consciência busca se colocar enquanto império: por meio da ilusão das causas finais (tomando os efeitos pelas causas), por meio da ilusão dos decretos livres (toma a si própria enquanto causa livre e determina o seu poder sobre o corpo) e por meio da ilusão teológica (quando não pode se colocar como causa primeira,

Dessa argumentação segue que, para ESPINOSA (2015, p. 245), “os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo” e, com efeito:

[...] tanto o decreto da Mente quanto o apetite e determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação (ESPINOSA, 2015, p. 247).

Ora, o que produz decisões é o embate entre afetos, sendo a razão – afeto da mente – apenas um dos afetos em jogo. Assim, tem-se uma primeira pista de que aquilo que aparecerá enquanto decisão da mente ou vontade da mente e apetite do corpo, a bem dizer, se tratará de uma mesma coisa.

Dando seguimento, Espinosa na terceira proposição da Parte III da Ética estabelece uma limitação à primeira proposição, já citada. Se na primeira proposição assinalou que por vezes a mente age e por vezes padece, ao ter ideias adequadas e inadequadas, respectivamente, aqui ESPINOSA (2015, p. 247) irá afirmar dar um caráter de exclusividade, afirmando que “as ações da mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas”. A partir da retomada de um conjunto de proposições e corolários da Parte II, que assinalam que a ideia de um corpo em ato constitui a essência da mente e que essa ideia se compõe de

invoca um Deus que opera por decretos livres). Tal tríplice ilusão constitui a consciência, e por isso um homem julga que é por livre decisão que age de uma dada maneira, mesmo que venha a se arrepender depois.

muitas outras ideias, tanto adequadas quanto inadequadas, Espinosa afirma que de uma ideia adequada ou inadequada se segue cada coisa da mente. Mas, se pela primeira proposição a mente padece ao ter ideias inadequadas, dadas as causas parciais, segue-se que é exclusivamente das ideias adequadas que as ações da mente provêm. Assim, as ideias inadequadas envolvem uma negação ao referir-se à mente; já as paixões, consideradas apenas como uma parte da natureza sem as demais partes, só podem ser percebida pelo intelecto de modo obscuro, e não clara e distintamente tal como ocorre com as ideias adequadas.

A partir disso, Espinosa irá tratar de um conjunto de proposições que constituem em conjunto certa ontologia do projeto da *Ética*, as proposições de 4 a 8 da Parte III. De acordo com MACHEREY (1998, p. 71), nesse conjunto de proposições Espinosa apresenta o conceito de *conatus*, “que corresponde a uma verdadeira força natural e vital, em que todas as coisas, não apenas o homem e a alma humana, e todas as formas de comportamento vinculadas a essas coisas encontram a razão de ser”; trata-se de um certo poder que é fonte dos afetos. Ainda segundo MACHEREY (1998), a dedução desse conceito acontece em duas etapas, sendo que a primeira, correspondente às proposições 4 e 5, dão o caráter axiomático do conceito, tratando da impossibilidade de que algo destrua a si próprio e da impossibilidade de duas tendências contrárias constituírem o mesmo ser; a segunda etapa, que compreende as proposições 6, 7 e 8, tratam do conceito positivo do impulso, da tendência de perseveração no ser.

Dito isso, na quarta proposição ESPINOSA (2015, p. 249) estabelece que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”. Ora, para ESPINOSA (2015, p. 249) “a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa”, assim não é possível que uma coisa qualquer negue a sua essência, isto é, que a coisa seja destruída a par-

tir de uma causa interna. Essa proposição é de fundamental importância, porque estabelece que a própria essência do homem não pode ser destruída por causas internas. Há uma impossibilidade de negação interna, no sentido de autodestruição – daí Espinosa irá afirmar em outro momento a impossibilidade ontológica do suicídio. Assim, Espinosa define com essa breve proposição que a essência se afirma positivamente. A destruição tiraria a coisa da existência, e dado que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”, a consequência é que a coisa se define ao se pôr na existência. Ora, não é o caso de uma coisa não poder ser destruída, mas a causa dessa destruição tem que ser externa, e não interna.

Na proposição seguinte, a quinta da Parte III, ESPINOSA (2015, p. 249) assinala que “coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”. Ora, se a autodestruição é uma impossibilidade ontológica para Espinosa, duas coisas contrárias a si mesmas não podem estar em um mesmo sujeito, pois se isso se passasse elas, em um embate de forças, ocasionariam uma situação de autodestruição. Nesse sentido, e se a coisa se define ao se pôr na existência, tal como demonstrado na proposição anterior, a coisa irá se opor àquilo que possa tirá-la da existência. Aqui, não há possibilidade de convivência pacífica de contrários⁴; assim, torna-se evidente que duas coisas de natureza contrária não podem estar em um mesmo sujeito. Assim, tem-se que não é possível ontologicamente duas coisas contrárias serem partes de uma mesma coisa.

4 Outra possibilidade de lidar com os afetos contrários será desenhada no âmbito da política. Lá, para Espinosa, no terreno da ética, trata-se de tornar afetos contrários convenientes, criando comunidade. Não trataremos desse assunto aqui.

Na sexta proposição – de suma importância para a compreensão da noção de desejo – ESPINOSA (2015, p. 251) estabelece que “cada coisa, o quando está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”. Para a demonstração dessa proposição Espinosa retoma proposições da Parte I. Ora, a proposição 25 da Parte I assinala que Deus é causa eficiente da existência e da essência das coisas, e no corolário está que as coisas particulares são “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015, p. 91); além do mais, pela proposição 34 da Parte I tem-se que “a potência de Deus é sua própria essência”, e que é por meio da potência de Deus, sua própria essência, que todas as coisas existem e agem (ESPINOSA, 2015, p. 107). Vale também retomar a noção de que as coisas singulares são graus da essência divina. Com essas duas demonstrações e esse adendo, torna-se patente que as coisas singulares são modos, que exprimem de maneira definida e determinada a potência de Deus, ou seja, a própria essência de Deus, por meio do que tudo existe e age. Ademais, se pela quarta proposição a autodestruição e a própria retirada da existência é uma impossibilidade ontológica e se pela quinta proposição a coisa não apenas não pode se autodestruir, mas se opõe ao que possa retirá-la da existência, o passo seguinte é afirmar na sexta proposição que “cada coisa, o quando está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”.

Nessa proposição aparece, então, a ideia de que cada coisa se esforça para perseverar em seu ser, que será a própria noção de *conatus*. Se a coisa se esforça ou, segundo DELEUZE (2002, p. 27), se “encoraja a perseverar no seu ser”, esse esforço não pode ser entendido como conservação de um estado, mas, ao contrário, como uma força de afirmação; a coisa, então, se coloca de modo dinâmico na existência. O esforço, do corpo na extensão e da mente no pensamento, motiva a agir frente a cada objeto encontrado,

estando a “cada instante determinado pelas afecções que vêm dos objetos” (DELEUZE, 2002, p. 27); ora, trata-se então de um esforço contínuo.

Considerando o que foi demonstrado anteriormente, a proposição seguinte, a sétima, definirá que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, p. 251). A proposição 36 da Parte I define que de tudo o que existe, de sua natureza segue algum efeito, já que tudo que existe exprime a própria potência de Deus, que é a sua essência e causa de todas as coisas. Ainda, pela proposição 29 da Parte I, tem-se que na natureza das coisas tudo é determinado a existir e a operar de uma maneira definida, pela necessidade da natureza divina. Ora, dado que da essência de uma coisa segue necessariamente um efeito e que as coisas devem fazer aquilo que segue de sua natureza determinada, Espinosa pode afirmar que a potência de uma coisa qualquer, sendo a potência o esforço por agir, é a sua própria essência. Dessa maneira, tem-se que não apenas a coisa se esforça para perseverar em seu ser, mas que é da própria essência da coisa tal esforço.

Na sequência, fechando um conjunto de proposições que constituem um escopo ontológico, Espinosa irá afirmar que tal esforço de perseveração no ser não envolve nenhum tempo finito. A demonstração dessa oitava proposição afirma que se houvesse um tempo determinado para duração da coisa, a consequência seria que da própria potência da coisa, pela qual a coisa existe, a coisa não poderia mais existir, o que é absurdo considerando o que já foi demonstrado na proposição 4 da Parte III. Nesse sentido, Espinosa pode afirmar que o esforço da coisa pela perseveração no ser existe indefinidamente, a não ser que a coisa seja destruída por alguma causa exterior.

A partir desse escopo, a nona proposição da Parte III irá introduzir, de fato, a noção de *conatus* e apresentar a noção de desejo, afirmando que “a Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço” (ESPINOSA, 2015, p. 253). A partir das demonstrações das proposições anteriores da Parte III, de número 3, 7 e 8, Espinosa retoma que a essência da mente é constituída de ideias adequadas e inadequadas, que se esforça por perseverar em seu ser – seja quando tenha ideias adequadas, seja quando tenha ideias inadequadas – e que isso ocorre sem um tempo determinado. Ainda, pela proposição 23 da Parte II, a mente conhece a si mesma (tem consciência de si mesma) enquanto percebe as ideias das afecções do corpo e dado que pela proposição 7 da Parte III o esforço da coisa por perseveração no ser é a essência da coisa, pode-se afirmar que a mente está consciente desse esforço de perseveração no ser (a mente não conhece a essência, mas a percepção do esforço).

Com a demonstração de tal argumento, ESPINOSA (2015, p. 253) no escólio dessa proposição irá assinalar dois nomes para tal esforço: quando o esforço por perseveração no ser está referido só à mente, recebe o nome de vontade; quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, é nomeado de apetite, sendo que o apetite “não é nada outro que a própria essência do homem”. ESPINOSA (2015, p. 255) acrescenta que “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônica de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*”; disso, pode-se entender que o desejo se refere simultaneamente à mente e ao corpo do homem e pode ser compreendido como a própria essência do homem, sendo o desejo o apetite com a consciência dele. Espinosa conclui o escólio da nona proposição da Parte III afirmando que com isso é evidente que

ao nos esforçarmos por uma coisa, apetecermos e desejarmos uma coisa, julgamos a coisa boa, e não o contrário. Acerca disso, segundo DELEUZE (2002), fica claro que a definição do desejo como vontade e apetite com consciência de si mesmo é, no fundo, uma definição nominal de desejo, já que a consciência nada acrescenta ao desejo, tendo em vista que é porque tendemos para uma coisa que a julgamos boa.

Ora, para ESPINOSA (2015, p. 339), nas definições dos afetos, o desejo é a “própria essência do homem enquanto é concebida a fazer [agir] algo por uma dada afecção qualquer”. Segundo MACHEREY (1998), trata-se de uma definição associada a uma dupla determinação, por um lado, que o desejo é essência do homem, e por outro que o desejo é essência enquanto a essência é determinada a agir. Nesse sentido, pela primeira determinação, não é possível compreender a essência do homem sem fazer referência ao desejo que o constitui, e pela segunda determinação torna-se patente que a característica do desejo não é estática, mas dinâmica, porque o desejo é essência enquanto esta é determinada a agir⁵. Assim, o *conatus*, um princípio dinâmico e o próprio esforço de perseveração do ser de cada coisa, tem por determinação um outro afeto, mas sua manifestação é o desejo. O conceito de *conatus* exprime, pois, certa preparação, disposição, ou mesmo a iminência de uma ação, que se coloca no sentido de um esforço ou tendência, no caso, de perseveração no ser.

5 Vale destacar que na Parte IV da *Ética*, proposição 61, tratando mais uma vez da noção de desejo, ESPINOSA (2015, p. 473) vai afirmar que o desejo “absolutamente considerado, é a própria essência do homem enquanto concebida determinada a fazer [agir] de alguma maneira”. A partir disso, irá assinalar que o desejo que se origina da razão “é a própria essência ou natureza do homem enquanto concebida determinada a fazer o que é concebido adequadamente pela só essência do homem”.

Além disso, tal como colocado anteriormente, no escólio da nona proposição da Parte III ESPINOSA (2015, p. 255) aproxima as noções de *conatus* e apetite, afirmando que apetite refere-se conjuntamente ao corpo e à mente, e é o nome dado ao *conatus*, esforço de perseveração do corpo na extensão e da mente no pensamento, assim, “o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência”, mas que também não reconhecia, nesse escólio, qualquer diferença entre o apetite e desejo. Já na primeira definição dos afetos, ao tratar do desejo, ESPINOSA (2015, p. 339) explica que, para não incorrer em uma tautologia, naquele escólio ele procurou definir o desejo “de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade ou ímpeto”.

Naquele momento, era preciso assegurar que a mente pode estar consciente de seu apetite, por isso a afirmação de que “o desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção qualquer” (ESPINOSA, 2015, p. 339); mas, com ou sem consciência, o apetite é o mesmo. Ora, por afecção da essência humana Espinosa compreende qualquer estado dessa essência, o que significa todas as disposições do corpo e da alma do humano, estado esse que já vimos ser dinâmico e não estático. Daí ESPINOSA (2015, p. 339) poder concluir que por desejo compreende, então, “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”. De acordo com MACHEREY (1998), Espinosa indica aqui a versatilidade e a instabilidade dos desejos humanos, que em todas as suas formas se referem sempre a um mesmo ponto, que é o esforço de perseveração no ser, o *conatus*.

Mas ainda, para a compreensão da noção de desejo, é preciso se atentar que, segundo Espinosa, é em virtude das afecções – ou de uma afecção qualquer – que o homem age de alguma maneira. Como já afirmado por meio do segundo postulado da Parte III, as afecções referem-se às “impressões” e aos “vestígios dos objetos”, sendo assim as “imagens das coisas” (ESPINOSA, 2015, p. 239). Nesse sentido, as afecções designam as modificações do modo, o estado do corpo afetado ocorrido pelos encontros entre corpos. Tal como afirmado no primeiro postulado da Parte III, aquilo que remete à transição de um modo a outro é do âmbito dos afetos, pelo que Espinosa compreende a ação e as paixões; esse postulado também indica que é pelo poder de o corpo – um modo existente – ser afetado que a potência de agir pode ser aumentada ou diminuída⁶. Resta entender como as afecções e os afetos se relacionam com a noção de *conatus*, e como o desejo se relaciona com o *conatus*.

Ora, quando um modo passa à existência, suas partes extensivas são determinadas a entrar sob tal relação que corresponde a sua essência; tal essência, que por princípio ontológico tende a perseverar na existência, como já assinalado anteriormente, é determinada como *conatus*. Além do mais, o *conatus*, sendo dinâmico, busca por objetos que componham para a perseveração de seu ser; porém, há que se recordar que no caso do modo existente o poder de ser afetado implica que outros modos existentes afetem esse modo por afetos e afecções – paixões e imaginações. Assim, dito de certo modo, o *conatus* se relaciona com os afetos e com as afecções que

6 No campo da afetividade, as paixões tanto podem ser alegres, quanto tristes. Nas definições dos afetos, ESPINOSA (2015, p. 341) afirma que o afeto de “alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior” com a ampliação da potência de agir; já o afeto de “tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor” com a diminuição da potencia de agir.

lhe sobrevêm, ainda em uma tendência para afirmar a existência⁷.

O último passo é compreender como o desejo pode ser o *conatus* tornado consciente de si sob um determinado afeto e a afecção que lhe sobrevêm. Já foi dito que a consciência se refere à consciência dos efeitos, dito de outra maneira, “só temos consciência das ideias que exprimem o efeito dos corpos exteriores sobre o nosso, ideia de afecções” (DELEUZE, 2002, p. 27). Ou seja, a consciência é a ideia da ideia da afecção, é a consciência da imagem, do estado do corpo, estado esse que varia segundo os afetos e é efeito de um afeto, de um encontro com outro corpo. Sendo assim, o desejo pode ser entendido como a possibilidade de tornar o *conatus* consciente para si na medida em que se conhecem os afetos e afecções que determinam o *conatus*. Nessa linha, afirma DELEUZE (2002, p. 27):

É mister, pois, que cheguemos a uma definição real do desejo que mostre ao mesmo tempo a ‘causa’ pela qual a consciência é como que cavada no processo do apetite. Ora, o apetite nada mais é que o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se na extensão, cada mente ou cada ideia no pensamento (*conatus*). Mas porque este esforço nos motiva a agir diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos. Essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do *conatus*.

7 Vale destacar que a chave da ética está no esforço para fortalecer o *conatus*, o que supõe uma abertura para afetar de múltiplas maneiras outros corpos e por eles ser afetado, compondo relações que visem a contribuir para a ampliação da potência de agir do corpo e dos outros corpos. O esforço de aumento da própria potência pode ser entendido como a possibilidade de sermos causa adequada de nossas próprias ações, ao invés de agirmos por coação de forças externas. Ora, para Espinosa a liberdade é entendida como essa possibilidade de autodeterminação, e assim esse esforço seria a possibilidade de realização da própria ética da liberdade. O *conatus*, portanto, parece remeter a uma dupla dimensão, sendo por um lado esforço de autoconservação, por outro, tendência de expansão, no sentido de ampliação da própria potência de vida.

O desejo aqui é desejo de algo e o *conatus*, enquanto esforço que nos faz agir diferentemente conforme o objeto encontrado, é uma busca por coisas que possibilitem ampliar sua potência de existir; a consciência passa a ser, então, um sentimento da passagem, é o que testemunha as variações e determinações do *conatus* em função dos encontros com outros corpos e ideias.

Considerando ambas as noções em relação, *conatus* e desejo, pode-se compreender o desejo como algo dinâmico, como algo de errante, como algo que incita o *conatus* – que é desejo – a se encorajar a perseverar no ser. O desejo é, pois, um afeto fundamental.

A CHAVE DE LEITURA ESPINOSANA PARA UM ESTUDO NO CAMPO DA SAÚDE MENTAL

Na perspectiva de um exercício reflexivo, vale fazer uma reflexão sobre tal relação entre *conatus* e desejo e, mais especificamente, como o *conatus* torna-se notável em sua complexidade com as afecções e afetos de um modo de existência em determinadas situações. Trataremos de apresentar brevemente uma situação paradoxal vivenciada por crianças e adolescentes que são internadas, involuntariamente ou compulsoriamente, em hospitais psiquiátricos com características asilares, a partir da situação de um sujeito em particular, Leandro, e a partir de um dos resultados da pesquisa desenvolvida⁸.

8 Essa reflexão é desdobramento de dissertação de mestrado que objetivou identificar e analisar os motivos de internação de crianças e adolescentes em uma instituição psiquiátrica de caráter asilar do Estado de São Paulo, durante um período de quatro meses, segundo as perspectivas da instituição e, também, das crianças e dos adolescentes

Para isso, em um primeiro momento será apresentada parte da análise documental da instituição cenário de estudo. Em seguida, será apresentada uma narrativa da internação de Leandro⁹, tratando da vulnerabilidade social que vivenciava, dos motivos de internação definidos pela instituição e relatados por ele, e da sua situação na instituição. A apresentação da narrativa e da análise dos documentos tem como propósito apresentar elementos para a posterior discussão, sobre como podemos compreender a complexidade do *conatus*.

DA IMPOSSIBILIDADE DE DESEJAR COLOCAR EM RISCO A PRÓPRIA VIDA

Durante o período do estudo 45 crianças e adolescentes estiveram internados. Para a compreensão sobre os alegados motivos de internação na instituição psiquiátrica, foram acessados um conjunto de registros nos documentos institucionais que importam para o entendimento do objeto da instituição psiquiátrica e para entender como a instituição constrói uma narrativa para definir quem é a criança e o adolescente que devem ser internados. Em suma, o estudo indicou que aquilo que foi mais frequentemente mencionado em quatro itens distintos dos prontuários (“queixa principal e duração”, “história atual da doença”, “principais sinais e sintomas clínicos” e “condições que justificam a internação”) dizia respeito

internados. Os alicerces teóricos e práticos desse estudo são referentes à perspectiva da desinstitucionalização, que se configura como um campo ético-político, de saberes e práticas, comprometido com o fechamento de instituições psiquiátricas de características asilares e com a criação de inéditos serviços territoriais e de novas formas de relação com a experiência do sofrimento psíquico, construindo e garantindo direitos que sempre foram negados às pessoas que vivenciam essa experiência. Ver: BRAGA, 2015.

9 Nome fictício.

à alteração da volição com referência ao par agressividade/periculosidade. A presença da expressão “risco para si e para outros”, com referência às condições que justificavam as internações, denota a racionalização do conceito de periculosidade social no terreno da psiquiatria, sendo destinada a sujeitos para quem é afirmado serem um perigo para a sociedade.

Aqui, o desafio é compreender se, em uma chave de leitura espinosana, seria possível afirmar que pela noção de volição, por um ato de vontade, um sujeito pode se colocar em risco e/ou colocar outros em risco. Ora, ESPINOSA (2015, p. 339) afirma, em relação ao homem, que o desejo compreende “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”. No entanto, qualquer que seja a sua forma ou seu variável estado, o desejo – e, assim, a volição – se refere a uma certa tendência, que é a de perseverança no ser, o *conatus*. Nesse sentido, de imediato pode-se concluir que nessa chave de leitura não é possível afirmar que pela volição, ou por desejo, um sujeito coloca a si mesmo em risco¹⁰.

10 A psicopatologia trata de como as vivências se colocam em um contínuo, indicando, em suma, três diferenças entre essas: o impulso, o instinto e a vontade. *Grosso modo*, o impulso seria a variação do movimento sem finalidade, sem conteúdo e sem direção, o instinto a variação do movimento com finalidade, mas sem consciência, e a vontade seria aquela variação do movimento com finalidade agregado de ato decisório consciente, com conhecimento dos meios e das consequências; são três forças independentes que interagiriam e desembocariam em uma decisão em termos de querer ou não querer. Já foi assinalado que para ESPINOSA (2015, p. 339), “todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade ou ímpetos”, referidos simultaneamente à mente e ao corpo, se referem ao desejo; e, em certo momento, Espinosa assinala que o desejo é tal apetite tornado consciente. Não é possível, aqui, fazer uma correlação noção a noção, pois o que é fundamental notar é que, de toda

Resta, assim, verificar se seria possível colocar outros em risco, por meio de uma suposta agressividade localizável em um sujeito. Ora, para compreender a complexidade da noção de desejo é preciso se aproximar das noções de afetos e afecções, visto que para Espinosa é em virtude das afecções que um sujeito age. Nessa linha, sendo as afecções as variações do estado de um corpo afetado por outros corpos, é no encontro com outros corpos que o sujeito age, aumentando ou diminuindo essa potência. Assim, a própria noção de vontade está relacionada a um campo afetivo. Se é que existe uma situação de agressão, tal situação envolve o encontro entre corpos e o campo de afetividade que permeia esse encontro. Nessa linha, uma situação de agressão não pode ser localizada como pertencente a um corpo exclusivamente, dado que esse corpo está em relação com outros corpos, que afetam esse corpo.

Em uma filosofia da imanência, é preciso considerar o poder do corpo em afetar e ser afetado, e como essas dinâmicas são constituídas. Com efeito, nas entrevistas realizadas com as crianças e adolescentes internados na instituição psiquiátrica, é relatado um conjunto de experiências que constituem uma trama de encontros entre corpos, criando percursos que levam à situação de internação: ameaça pelo tráfico de drogas, violência policial, profissionais dos âmbitos da saúde, da assistência social e do direito que instauram situações de opressão, dentre tantas outras vivências.

maneira, as noções da psicopatologia tradicional se referem a uma concepção e que essas três vivências são localizáveis em um sujeito e se dão na mente. O que se fará, portanto, é a leitura a partir da chave espinosana, reconhecendo que não é desse modo que a psicopatologia entende a volição. Inclusive, em Espinosa é preciso considerar a noção de escolhas no âmbito da moderação dos afetos, sendo o ponto de apoio o desejo (o *conatus*) com o suporte da razão.

Além disso, em uma leitura espinosana, se compreendemos o desejo, em todas suas formas – em sua tendência de autoconservação e ampliação da potência de agir – não é possível afirmar que a vontade se interpõe entre o desejo e o intelecto, ou seja, a vontade não é a responsável pela ação e não tem império sobre os afetos. Nesse sentido, torna-se patente que para Espinosa não há vontade absoluta e livre no sentido de escolha entre possíveis; não se trataria, assim, de uma questão de escolha de colocar ou não o outro em risco. Tal como afirma CHAUI (2011, p. 307):

[...] a vontade não é uma faculdade livre e absoluta de querer e não querer, diversa e independente do intelecto, nem é o poder de suspender o juízo (o juízo e a suspensão do juízo, mostra Espinosa, são percepções), mas é a volição singular contida na própria ideia singular como afirmação ou negação, pois a volição nada mais é do que a sua própria ideia.

Ora, com efeito, nessa chave de leitura também não é possível ratificar aquilo que as anamneses apontam, que um sujeito por sua vontade ou pela alteração da mesma poderia, por si próprio apenas, ser um risco e um perigo para um outro sujeito/sociedade.

CONATUS ENQUANTO ESFORÇO DE AUTOCONSERVAÇÃO

Leandro, 15 anos, era um garoto bastante magro, de altura média e com um sotaque forte, sendo habitante de uma pequena cidade do interior de São Paulo. Contava com Ensino Fundamental completo, mas já havia abandonado a escolarização. A sua internação era do tipo compulsória, tendo sido encaminhado pela Prefeitura de sua cidade para a instituição psiquiátrica na qual se encontrava, perfazendo até o final do estudo 161

dias de internação¹¹. Ele já havia sido internado nessa mesma instituição em outras três ocasiões. Em seu prontuário, estava registrado o diagnóstico psiquiátrico de F.92 (transtornos mistos de conduta e das emoções). Antes de sua internação, morava com a sua avó e com o companheiro dela. Não conheceu seu pai e sua mãe já havia falecido, tendo cometido suicídio quando Leandro ainda era pequeno. Ao acordar de manhã a primeira coisa que Leandro precisava fazer era trabalhar – fazer algum bico –, para daí ter dinheiro para comprar um pão e um cigarro.

Na instituição, o seu quarto era o seu território: lá, gostava de ficar só, de arrumar a sua cama, e de organizar os seus poucos pertences em uma pasta que guardava embaixo da cama. Deixava uma toalha pendurada na porta do quarto, como um aviso para ninguém entrar. Nas frestas da janela do quarto, deixava escondido alguns cigarros, que conseguia com os moradores da instituição psiquiátrica. Nas ocasiões em que precisava dividir o quarto, dado o aumento do número de sujeitos internados, ficava mais irritado. Leandro sempre solicitava ligar para a sua avó que, durante todo o período do estudo, apenas uma vez foi visitá-lo; na ocasião, reiterou para a instituição que não receberia o Leandro de volta.

Em sua ficha de anamnese, constavam como principais sinais e sintomas clínicos: conduta antissocial, agressivo, desafiador; recusa em tomar medicação; apresenta impulsividade, irritabilidade, episódio de heteroagressividade, desagregação e incontinência familiar. Como condição que justificasse a internação, estava escrito: risco à integridade. Quando ques-

11 A Lei Federal nº 10.216/2001 estabelece, dentre outras questões, que não são permitidas internações em instituições de características asilares – caso desse hospital psiquiátrico.

tionado diretamente sobre o motivo de internação, Leandro retomou os motivos de suas quatro internações: “Uma por causa do comportamento muito ruim das coisas que eu faço. A outra foi porque eu ameacei matar uma mulher na rua da minha casa com uma faca, uma faca grande. E na outra eu pedi, e nessa aqui foi porque eu pedi também”. Por que ele havia pedido para ser internado? Leandro mesmo respondeu em outro momento: “Eu fui ameaçado de morte”.

Leandro acabou se envolvendo com o tráfico de drogas. Em determinado momento, informou que não mais iria realizar os trabalhos solicitados pelos traficantes, e a partir disso ele começou a ser ameaçado de morte. Para pedir a sua própria internação Leandro foi falar com um juiz. Conta ele: “Foi demorado de eu conversar com ele. Eu fui, falei para o promotor um milhão de vezes. O promotor, o rapaz que fica lá o escrevente, depois conversei com o promotor. Daí depois do promotor consegui falar com o juiz. Eu entrei na sala lá, ele começou a conversar comigo. Daí ele falou assim – ‘você tem certeza que você quer ir para lá mesmo’ – e eu falei: tenho. Mas eu errei em falar que tenho”.

Ora, daí a necessidade de compreender o conceito de *conatus* a partir de uma complexa chave de leitura. Se o *conatus* é esforço de perseverança no ser, torna-se óbvia a escolha de Leandro: frente a uma ameaça de morte que era real, escolhe estar em um lugar em que pode, ao menos, sobreviver; escolhe o mal menor. Assim, aqui, o *conatus* parece estar mais enquanto autoconservação, no sentido de uma força de afirmação, e em menor grau no sentido de ampliação da potência de agir.

Mas nesse ponto se instaura um elemento complicador, pois a garantia de sua sobrevivência o coloca em uma situação de opressão; dito a partir de uma leitura espinosana, o seu corpo passa a ser afetado por outros

corpos por paixões tristes, que diminuem sua potência de agir.

Nessa linha, é preciso deixar claro que o hospital psiquiátrico, enquanto instituição total, é entendido como um espaço de mortificação e de institucionalização. BASAGLIA (2010, p. 79) exemplifica o que entende por institucionalização a partir de uma analogia com uma fábula:

Uma fábula oriental narra a história de um homem que dormia quando uma serpente rastejou para dentro de sua boca. Tendo deslizado até o estômago, a serpente ali se estabeleceu, impondo sua vontade ao homem, a ponto de privá-lo da liberdade. O homem ficou à mercê da serpente: já não pertencia a si mesmo. Até que, certa manhã, o homem sentiu que a serpente fora embora e ele estava novamente livre. Mas, então, deu-se conta de não saber o que fazer com sua liberdade.

BASAGLIA (2010, p. 80) assinala que o homem havia se habituado de tal modo a “submeter sua própria vontade a vontade desta, seus próprios desejos aos desejos desta, seus próprios impulsos aos impulsos desta, que perdera a capacidade de desejar, de se voltar para alguma coisa, de agir autonomamente”. Tratando-se de uma analogia com a condição de institucionalização, no campo teórico-prático da saúde mental, a fábula contribui para a compreensão do poder institucionalizante do hospital psiquiátrico e da relação do corpo do homem com o corpo da instituição, de modo que pode ocorrer de o sujeito ver-se “obrigado a aderir a um novo corpo que é o da instituição, negando qualquer desejo, qualquer ação, qualquer aspiração autônoma que o fariam sentir-se ainda vivo e ainda ele mesmo” (BASAGLIA, 2010, p. 80). Vale destacar que em uma leitura complexificada dessa fábula e contextualizada no campo da saúde mental, a partir da perspectiva da desinstitucionalização, a possibilidade de resistência do homem é afirmada.

Aqui, interessa entender como compreendê-la na chave de leitura espinosana. Ora, a analogia poderia levar ao entendimento de que o homem supostamente perderia a capacidade de desejar. Como já afirmado, pela quarta proposição da Parte III da *Ética*, ESPINOSA (2015, p. 249) estabelece que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”, assinalando que não é possível que a própria essência do homem seja destruída a partir de sua causa interna. Nesse sentido, a essência sempre se afirma positivamente e a destruição, se houver, é sempre externa. Além disso, pela proposição seguinte, ESPINOSA (2015, p. 249) assinala que “coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”. Assim, duas coisas contrárias a si mesmas – o homem e a serpente – não podem estar em um mesmo sujeito, pois não há autodestruição para Espinosa. A consequência das duas proposições em conjunto é que o homem irá se opor àquilo que possa tirá-lo da existência.

Se não há possibilidade de convivência pacífica entre os contrários, o homem sempre irá se opor ao que possa tirá-lo da existência. Nesse sentido, a fábula tem que ser lida sempre tendo em vista que a instituição nunca é parte do homem em si, não compõe as suas partes, mas é algo externo que se opõe à sua existência. Daí, resta dizer que não é possível que o homem perca a sua capacidade de desejar. O homem, para Espinosa, é desejanter, se esforça sempre para perseverar em seu ser. A instituição psiquiátrica, enquanto um corpo contrário e externo, pode destruir o homem que nessa se encontra; mas, aqui está a saída, é porque o desejo é dinâmico e é da própria essência do homem perseverar em seu ser, que o homem não irá aceitar passivamente a situação de opressão.

Assim, no caso de Leandro, não se trata de buscar propositadamente uma situação que irá criar conflito com sua própria liberdade – a interna-

ção na instituição psiquiátrica que ele já conhecia –, mas de se esforçar por um mal menor do que a morte. Mesmo assim, frente às circunstâncias na instituição de bloqueio do *conatus*, dado a não possibilidade de se realizar, Leandro busca realizar mínimos gestos de resistência – esconder cigarros nas frestas das janelas para fumar depois, brigar para que tenha um quarto só seu, insistir para ter algum contato com alguém de fora da instituição; trata-se, enfim, de certo esforço para ampliar sua potência de agir.

FECHAMENTO

Em suma, a partir da compreensão da Ética III de Espinosa enquanto chave de leitura torna-se patente o quão complexo é o desejo, o *conatus*, o corpo e o próprio viver, que só pode ocorrer na multiplicidade dos encontros com outros tantos corpos, afetando-os e por esses sendo afetados.

THE DESIRE IN SPINOZA'S *ETHICS III*: A READING KEY FOR A STUDY IN THE FIELD OF MENTAL HEALTH

ABSTRACT: This paper aims to analyze the concept of desire in the ethical project of Spinoza. On the first part, the pathway to the concept of desire is recovered, leading to the preposition nine of the third part of *Ethics*, in which the concept of desire is defined as the essence of human being. On the second part, taking into consideration the partial results of a research developed in the field of mental health that aims to understand the motives of internment of children and adolescents in a psychiatric institution with the characteristics of an asylum, it will be developed an analysis of two distinct dimensions of this study considering the concepts of Spinoza's *Ethic*.

KEY WORDS: Spinoza; ethics; desire; *conatus*; affectivity; deinstitutionalization

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASAGLIA, F. (2010) *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond.

BRAGA, C. P. (2015) *A permanência da prática de internação de crianças e adolescentes em instituição psiquiátrica em um cenário de avanços da reforma psiquiátrica: o circuito do controle*. [Dissertação]. São Paulo: Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo.

CHAUÍ, M. (2011) *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.

DELEUZE, G. (2002) *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.

ESPINOSA, B. (2005) *Ética*. Trad. Grupo de eStudos espinosanos. São Paulo: EDUSP.

MACHEREY, P. (1998) *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la troisième partie*. Paris: Universitaires de France.

Recebido: 07/03/2016

Aceito: 07/10/2016

O DIREITO DE RESISTÊNCIA EM ESPINOSA

Albano Pina

Graduando, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal

afalcaopina@gmail.com

RESUMO: Com a redefinição da origem e função do estado determinada pelas teorias contratualistas, o problema da resistência ao poder deixou de estar subsumido na discussão tipicamente medieval do tiranicídio. Neste contexto Espinosa foi um dos autores que conferiu maior significado político ao direito de resistência – apesar do modo disperso e, amiúde, criptográfico como este tema surge através da sua obra –, ligando-o diretamente à potência soberana da multidão. O presente artigo visa assim explicitar a teoria da resistência implicada na abordagem espinosana e esboçada, em particular, ao longo do Tratado Político. Além de mostrar como a representação do direito de resistência enquanto direito de guerra reflete a substituição da figura jurídica do contrato (abstrato e definitivo) pelo consenso (material e provisório), procuraremos igualmente evidenciar a função constitutiva atribuída à resistência no quadro da ontologia política desenvolvida por Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Direito natural, multidão, resistência, direito de guerra, contrato social

O *direito de resistência* é uma invenção moderna. Até o séc. XVII predomina uma visão teleológica e organicista da política que ignora a relação particular do indivíduo com o estado. Apesar das diferentes fulgurações da problemática da resistência na literatura e historiografia clássicas, como sejam a tragédia Antígona ou a expulsão de Tarquínio, o Soberbo, pelo povo romano, é S. Tomás de Aquino o primeiro a abordar esta questão de forma metódica ao introduzir o debate da *legitimidade do tiranicídio* (Cf. AQUINAS, 1974, pp. 181-185). No seu entender é legítimo resistir aos governantes, e, se necessário, pôr fim às suas vidas, sempre que estes ameçam o *bem comum* (desde que a iniciativa pertença ao conjunto do povo, através da autoridade pública). O autor da *Suma Teológica* ressalva, no entanto, que é mais prudente transigir com uma tirania suportável, do que arriscar a substituição do governante original por um tirano ainda mais opressivo (Cf. AQUINO, 1997, p. 139). A teoria tomista permanece assim, no essencial, *conservadora*. Para que seja lícita, a revolta popular deve ter sempre em vista o restabelecimento da ordem primordial. É com o advento do *jusnaturalismo* que se começa a pensar a resistência em função do indivíduo, levando até às últimas consequências a combinação do direito natural com o direito estatal.

Definir o direito de resistência significa questionar os *limites do poder político e da obediência*: A partir de que momento cessa a obrigação de cumprir as ordens do soberano? O que transforma uma rebelião sediciosa numa revolta legítima contra o poder instalado? Tanto Hobbes quanto Locke respondem de forma clara a este problema. No caso de Hobbes “o fim da obediência é a protecção” (HOBBS, 2009, p. 182), pelo que a obrigação dos súbditos para com o soberano dura apenas enquanto ele é capaz de garantir a *segurança* dos primeiros. Locke, por seu turno, defende que o governo perde a legitimidade quando deixa de preservar a *propriedade* dos

indivíduos (Cf. LOCKE, 2003, p. 197). Ao contrário destes autores, e de toda a *tradição contratualista*, Espinosa não se limita a conceber a resistência como mera *reação* a uma situação extrema em que o exercício do poder se torna ilegítimo, intolerável, ou simplesmente ineficaz. Longe de constituir um direito marginal ou subsidiário, o direito de resistência está diretamente ligado ao *conatus* existencial, ou *esforço ativo*, pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser, adquirindo por isso um valor central na ontologia política espinosana.

Há uma contínua “física da resistência” (NEGRI, 1991, p. 226) que excede a vida político-institucional, e que a qualquer momento pode ocasionar a rutura da *multitudinis potentia* com o poder soberano, instalando um verdadeiro *estado de guerra* no seio da sociedade. O nosso objetivo é explicitar a teoria da resistência apresentada por Espinosa a partir dos múltiplos lances dispersos (e aparentemente desconexos) do *Tratado Político* em que esta questão é aflorada. Para compreender o significado da resistência no quadro da filosofia política espinosana propomo-nos então acompanhar, num primeiro momento, a reformulação da teoria do pacto no *Tratado Teológico Político*. Em seguida tentaremos evidenciar a novidade da perspectiva de Espinosa em relação à da tradição monarcômaca, onde ainda se pensa a possibilidade de contestação do poder nos termos do contratualismo. Na terceira parte veremos, enfim, como o exemplo histórico dos aragoneses ilustra alguns dos aspetos centrais desta nova abordagem

A POTÊNCIA DA MULTIDÃO E O EXERCÍCIO DA SOBERANIA

A lógica imanentista que atravessa o projeto espinosano inverte a conceção tradicional de soberania como domínio do soberano sobre a

multidão “selvagem”, e sobre a sua potência natural. Até então o problema fundamental da soberania consistia em determinar como tornar este domínio “absoluto”, declinando no plano político a oposição clássica entre razão e paixões. Apenas o controle total do comportamento dos súditos (que alguns autores, como Hobbes e Richelieu, pretendiam estender, inclusive, ao íntimo dos indivíduos) assegurava a segurança do estado. Em Espinosa deixa de ser possível imaginar um ponto exterior de onde as massas possam ser governadas. A estabilidade das instituições procede agora do modo mais ou menos eficaz como o povo organiza autonomamente as suas próprias contradições e paixões. Qualquer tentativa de elucidação desta conceção peculiar de soberania deve necessariamente partir da argumentação desenvolvida em torno do pacto fundador no *Tratado Teológico Político* (cujas premissas essenciais perduram no *Tratado Político* apesar do abandono da hipótese do contrato).

Na origem do direito natural não está nenhuma ordem cosmológica ou teológica anterior à existência concreta dos indivíduos. O direito de cada um é sempre uma resultante que varia em função da correlação de forças dadas. Tal como observa Balibar, esta definição é “universal: aplica-se ao direito do indivíduo, ao direito do Estado, ao direito da Natureza como um todo e a cada uma das suas partes. Não é simplesmente uma definição, é uma tese: *todo o direito é limitado* (exceto o direito de Deus), mas os seus limites não têm nada que ver com a proibição e com a obrigação. Eles são simplesmente os limites *de um poder real*” (BALIBAR, 2008, p. 103). No axioma da parte IV da Ética Espinosa enuncia que “não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída” (ESPINOSA, 1992, pp. 360-361). Consequentemente, a existência dos modos na Natureza caracteriza-se

por uma *rede de limitações recíprocas*, em que o esforço pela sobrevivência se desdobra numa contínua dinâmica conflitual que pode ir até à destruição das partes envolvidas (Cf. BOVE, 2012, pp. 13-14; LUCCHESI, 2004, pp. 161-162). Ora, esta trama de limitações inclui também o homem: “a força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas exteriores” (ESPINOSA, 1992, p. 363). Todavia a sobrevivência não depende somente da limitação externa. Espinosa complementa a ideia de limitação exterior universal com a ideia de uma atividade, isto é, de uma potência, que se opõe à ação destrutiva das forças externas, e que corresponde ao *conatus*, ou *princípio originário de resistência*, partilhado por todos os modos finitos (Cf. LUCCHESI, 2004, p. 163). Desta moldura ontológica resulta que “o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada” (ESPINOSA, 2004, p. 325), tornando absurda a hipótese de um direito transcendente. Os homens são, antes de mais, singularidades interdependentes que se esforçam por libertar, tanto quanto possível, dos grilhões de dependência impostos a partir do exterior.

No começo da vida coletiva encontra-se pois o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Se a “lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado”, então “tudo aquilo que cada um, considerado unicamente sob o império da natureza, julga que lhe é útil, quer conduzido pela recta razão, quer por impulso dos afecto, é lícito, à luz do direito supremo de natureza, ele cobijá-lo e pode adquirir-lo, pela força ou pela astúcia, por pedido ou, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento” (ESPINOSA, 2004, pp. 325-327). Uma vez que cada um pode agir segundo o seu apetite, sem qualquer tipo de interdição, o estado de natureza redundante

num verdadeiro “estado de impotência” onde ninguém está a salvo da morte violenta. Para “viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram necessariamente de unir-se e, assim, fazer com que o direito que cada um tinha por natureza a tudo se exercesse colectivamente e fosse determinado, já não pela força e o apetite de cada um, mas pela potência e a vontade de todos em simultâneo” (ESPINOSA, 2004, p. 327). O itinerário proposto parece decalcado, *prima facie*, do raciocínio construído no *Leviatã*, mas à medida que avançamos no texto o distanciamento em relação a Hobbes é cada vez mais notório.

Espinosa recusa terminantemente a hipótese de um contrato definitivo pelo qual os súditos ficam vinculados a obedecer. No seu entender “um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e (...) desaparecida esta, no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia” (ESPINOSA, 2004, p. 329). Neste passo é manifesta a influência exercida por Maquiavel, para quem “não pode (...) um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e se extinguiram os motivos que o fizeram prometer” (MAQUIAVEL, 2012, p. 196). O pacto ocorre sempre de acordo com um conjunto de circunstâncias particulares e mutáveis. Tal como o príncipe não *pode* nem *deve* cumprir todas as promessas feitas, os súditos não *podem* nem *devem*, segundo a lei da natureza, respeitar o acordo com o soberano, caso se modifiquem as condições materiais sob as quais o pacto foi firmado. Dito de outro modo, assim que cessa a *utilidade* do contrato, cessa a *obrigação de obedecer*.

O primado da *utilidade* afirmado no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* exclui, por conseguinte, a possibilidade de uma transferência

total do direito natural dos súditos para o soberano¹. No lugar de o remeter para uma condição pré-política, Espinosa mostra que o direito natural se conserva no seio da ordem política, esbatendo a fronteira habitualmente traçada entre *estado de natureza* e *estado civil*: “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem” (ESPINOSA, 2004, p. 339). Este constitui um dos aspetos mais originais da teoria política espinosana. Recordemos que para Hobbes a condição de guerra decorria da posição de *igualdade* em que todos se encontravam originalmente (Cf. HOBBS, 2009, pp. 109-110). Face a esta situação inicial, parecia indispensável atribuir ao soberano um poder supremo e incontestável. Apesar de não descobrirmos, ao longo do *Leviatã*, qualquer referência ao modo específico como esta transferência se deve concretizar, no *De Corpore* o autor admite ser na verdade “impossível alguém transferir a sua própria força para outra pessoa, ou, para outra pessoa, recebê-la”, pelo que “transferir o poder e a força significa *depor*, ou *renunciar*, ao próprio direito de resistir àquele a quem, por esta via, se transfere um tal direito” (HOBBS, 1840, p. 123)². Ao contrário de Hobbes, que fundava a *potestas* do Estado, como podemos constatar, numa *soma de renúncias*, Espinosa considera o poder soberano

1 É esta operação de transferência do direito natural que cauciona a autoridade e supremacia do Estado hobbesiano: “A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, (...) é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas acções*” (HOBBS, 2009, p. 146).

2 Tradução e sublinhado nossos.

uma *soma de potências* singulares, e leva-nos dessa forma a pensar o *direito comum* como prolongamento do direito natural do indivíduo:

E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (...), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos (ESPINOSA, 2012, p. 87).

Ora, “este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado” (ESPINOSA, 2012, p. 87). Para além de inalienável, o direito natural revela ser a principal fonte de unidade do corpo político. Se os indivíduos se juntam é apenas para que possam, através da conjugação das suas forças, criar as condições necessárias para o livre exercício do direito que detêm naturalmente. No *Tratado Político* acentua-se o pendor democrático da proposta espinosana, como se percebe pela equivalência estabelecida no trecho acima citado entre *direito comum*, *potência da multidão* e *estado*. Enquanto as massas ainda figuram no *Tratado Teológico-Político* como um elemento instável, imprevisível e facilmente corruptível (Cf. ESPINOSA, 2004, p. 341), agora elas passam a ser representadas como sustentáculo do estado. Significa esta inversão da perspectiva tradicional que o problema da *obediência política* deixa de fazer sentido? Alguns comentadores tendem a radicalizar a posição de Espinosa, e ver na *multitudinis potentia* uma força puramente anárquica que recusa toda a forma de *imperium* (NEGRI, 1991, pp. 190-191). Ao pressupor o surgimento de uma comunidade de cidadãos iguais, livres de superstições, e capazes de decidir racionalmente o seu próprio destino, esta interpretação deixa passar em branco algumas indicações essenciais para perceber o modelo de democracia que o autor tem em vista. Conforme esclarecido logo no cap. v do *Tratado Teológico-Político*:

Se os homens fossem por natureza constituídos de modo a que não desejassem senão o que a recta razão indica, com certeza que a sociedade não necessitaria de quaisquer leis, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que é *verdadeiramente útil*. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram o que lhes é útil, mas não pelo ditame da recta razão, antes arrastados pela concupiscência e as paixões (sem terem em conta o futuro ou qualquer outra coisa) julgam úteis as coisas que desejam (ESPINOSA, 2004, pp. 195-196).

Uma sociedade utópica composta exclusivamente por sábios dispensaria *tout court* a existência do estado. Contudo os indivíduos raramente se conseguem abstrair das paixões e apetites, acabando por tomar as suas decisões segundo o que lhes *parece ser útil* no presente, e não segundo o que é *verdadeiramente útil*. Neste parágrafo Espinosa critica diretamente Hobbes, cuja teoria do pacto assenta no princípio de que os homens conseguem antecipar e deduzir *racionalmente* o mais vantajoso para si. Dado que a *força das paixões* se impõe, o mais das vezes, aos *ditames da razão*, nenhuma sociedade pode “subsistir sem o poder e a força, nem, por conseguinte, sem leis que moderem e coíbam a concupiscência e os desenfreados impulsos dos homens” (ESPINOSA, 2004, p. 196). Reconhecer que há um elemento de *força e coerção* irreduzível em todo o regime político, não implica, todavia, que se autorize o estado a usar arbitrariamente este poder. Além disso o autor acrescenta, um pouco mais abaixo, que “as leis, qualquer que seja o Estado, devem ser instituídas de forma a que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo”, porquanto “aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles” (ESPINOSA, 2004, p. 196).

Nem sempre é possível alcançar o equilíbrio na complexa dialética passional onde se joga a política. Pese embora as sucessivas tentativas de pacificação definitiva do conflito interno, permanece uma tensão entre o *exercício da soberania* e a *potência da multidão* que pode resvalar a qualquer momento no confronto violento. A estabilidade do corpo político resulta assim, em última análise, do cruzamento entre o medo que a multidão inspira ao soberano, e, inversamente, o medo que o soberano infunde na multidão: Se, por um lado, “possui o supremo direito sobre todos aquele que possui o poder supremo de a todos obrigar pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida” (ESPINOSA, 2004, p. 329), por outro, “jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem a sua potência em termos tais que deixassem de ser temidos pelos que receberam deles o direito e a potência e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito do que pelos inimigos” (ESPINOSA, 2004, p. 339).

O DIREITO DE RESISTÊNCIA COMO DIREITO DE GUERRA

Espinosa não é o primeiro a refletir acerca do direito de resistência fora do instituto escolástico do tiranicídio. Depois do massacre de S. Bartolomeu (1572) começam a circular diversos libelos huguenotes onde se indaga qual deve ser a atitude de um cristão em caso de violação grave da lei divina por parte do soberano: Até onde vai o *dever de obediência* ao rei legítimo? Em que contexto a resistência às autoridades políticas se torna, mais do que um *direito*, um *dever*? Ante os excessos cometidos pelo poder nessa época, afigura-se cada vez mais absurdo restringir a *resistência* à tradicional *recusa de obediência ativa* (mais tarde designada por “obediência passiva” nos escritos dos teólogos ingleses) sem contemplar o *uso de armas*

(Cf. TERREL, 2001, pp. 75-76). Cumpre agora circunscrever o alcance real da crítica dirigida ao absolutismo nesses libelos pelo conjunto de autores protestantes, na sua maioria franceses, que ficariam conhecidos como “monarcómacos”³.

A obra *Vindiciae contra tyrannos*, da autoria de Junius Brutus⁴, propõe o regresso ao modelo da monarquia limitada e condensa as principais teses monarcómacas. No começo do panfleto é enunciado o dilema central que consiste em saber se os súbditos devem obedecer ao príncipe na eventualidade deste lhes ordenar algo contra a lei de Deus (Cf. BRUTUS, 1994, p. 16). De acordo com Junius Brutus o poder real nasceu de um “duplo pacto” (*duplex foedus*): “o primeiro entre Deus, o rei e o povo, para que o povo fosse o povo de Deus; o segundo entre o rei e o povo, para que, enquanto ele comandasse bem, o último devesse igualmente obedecer” (BRUTUS, 1994, p. 21). Desta aliança formada entre Deus e o povo hebreu conclui-se que o dever de obedecer à lei divina precede as obrigações contraídas para com Saul, o primeiro rei (Cf. TERREL, 2001, p. 78). Tal como os hebreus, todos os povos devem obedecer primeiramente a Deus, e só depois aos seus respetivos príncipes. Qual deve ser, então, a atitude os súbditos quando o soberano transgride a lei de Deus? O autor esclarece mais adiante que não só “é lícito que Israel [o povo] resista se o rei violar a lei ou a igreja de Deus”, como “será responsabilizado pelo mesmo crime e sofrerá a mesma pena [que o rei]” (BRUTUS, 1994, p. 45), caso não o faça.

3 Termo cunhado por William Barclay, em 1600, a partir do grego μάχομαι (combater), que significa literalmente “aqueles que combatem a monarquia”.

4 Pseudónimo provavelmente inspirado em Marcus Junius Brutus, o assassino de César. Normalmente atribui-se a verdadeira autoria do texto a Hubert Languet ou a Philippe Duplessis Mornay (Cf. BRUTUS, 1994, pp. LV-LXXVI).

Neste ponto Junius Brutus antecipa uma possível objeção, e apres-
sa-se a precisar quem compõe exatamente o “povo” que deve opor-se às
ações criminosas do poder real: “‘O quê?’, podem vocês dizer; ‘Deve uma
multidão na sua totalidade – esse monstro, digo eu, com inúmeras cabeças
– precipitar-se em fúria para este problema, como se estivesse em forma-
ção de batalha. Que ordem pode existir numa tal multidão (...)?’ Quando
falamos na totalidade do povo [*universo Populo*], queremos dizer aqueles
que receberam autoridade através do povo – os magistrados” (BRUTUS,
1994, pp. 45-46)⁵. O direito de resistência recai então sobre os *representan-
tes do povo* e não sobre a *multidão* (conforme poderíamos ser levados a in-
duzir). Os indivíduos singulares [*singuli*] não estão, na verdade, vinculados
pelo pacto fundador, ao contrário dos *magistrados*, que, além de estarem
obrigados a obedecer à vontade de Deus, devem igualmente zelar pela
obediência dos restantes súditos. Esta responsabilidade adicional concede-
lhes aquele *ius gladii* através do qual podem responder às faltas cometidas
pelo rei recorrendo à força e, se necessário, aplicando-lhe a pena de morte
(Cf. BRUTUS, 1994, pp. 59-60).

Como é explicado: “visto que Deus não entregou a espada a in-
divíduos privados, não exige o uso da espada por eles. Aos indivíduos
privados é dito: ‘Embainha a tua espada’; mas aos magistrados: ‘Não uses a
espada em vão’. Os primeiros prevaricam se a desembainham, os últimos
são culpados de grave negligência se não a usam quando tal é necessário”
(BRUTUS, 1994, p. 60). Em condições normais o direito e o dever de resistir

5 O conceito de *povo* aqui empregue esgota-se no *sentido estritamente jurídico decor-
poração (universitas)*, como coletividade unificada não redutível à pluralidade daqueles
que a compõem. É apenas através da *representação* que o povo passa a ser reconhecido
enquanto entidade política, sendo-lhe recusada qualquer forma de existência empírica
independente. (Cf. TERREL, 2001, pp. 80-81).

estão assim reservados aos *magistrados*. Esta regra admite, no entanto, uma exceção, relacionada com o tipo de tirania existente. Nas *Vindiciae* recupera-se, com efeito, a distinção medieval entre *tyrannus secundum titulum* – que usurpa o poder pela astúcia e pela força – e *tyrannus secundum regimen* – que acede legitimamente ao poder, mas governa de “modo contrário às leis e aos contractos [*pacta*]” (BRUTUS, 1994, p. 140). Se no segundo caso os súditos devem cingir-se a desobedecer e aguardar que um magistrado tome a iniciativa de resistir, no primeiro “nenhum dever, contrato [*pactum*] ou obrigação, quer público ou privado, serve de impedimento”, pelo “que é legal que uma pessoa particular [*privatus quislibet*] derrube este género de tirano” (BRUTUS, 1994, p. 150)⁶.

Embora tenha sido forjado para prevenir as injustiças cometidas pelo poder, o direito de resistência postulado pelos monarcómacos continua associado a uma *ideologia conservadora* (não *revolucionária*), que visa sobretudo a defesa da ordem. Note-se que a insurreição popular nunca extrapola o âmbito da lei: do mesmo modo que impõe o *dever de obediência* ao rei legítimo, o contrato prescreve o *dever de revolta* contra o tirano. A violação do pacto fundador por parte do rei equivale a trair, à vez, Deus e o povo, levando a uma inversão dos papéis habituais: onde o soberano era tradicionalmente considerado o guardião da paz e concórdia sociais, cabe agora ao povo garantir o regresso à ordem monárquica desejada por Deus, e ilegitimamente perturbada pelo tirano. Neste sentido o direito de resistência (verdadeiro direito divino) inscreve-se numa *lógica de conformidade* que em nenhum momento subverte os pressupostos básicos do contratualismo (Cf. BOVE, 2012, p. 280). Por oposição à doutrina monarcómaca, Espinosa esboça ao longo do *Tratado Político* um direito de resistência que

6 A propósito desta distinção, cf. TERREL, 2001, pp. 85–88.

emana diretamente da potência soberana da multidão, e que reflete a substituição da figura jurídica do *contrato* pelo *consenso* (instantâneo e material).

Tal como vimos, a transferência do direito natural para o soberano não é total nem definitiva. No momento em que o pacto perde *utilidade*, ou seja, no momento em que se alteram as condições originais que levaram a multidão a conferir autoridade ao príncipe, cessa a *vontade* de servir, e, com ela, a obediência (Cf. BOVE, 2012, p. 285)⁷. Longe de se compreender em termos *jurídicos* de ruptura com o contrato, ou em termos *morais* (isto é, *teológicos*) de não cumprimento com palavra dada, o fenômeno da tirania deve ser analisado segundo as leis das condições *materiais* e dos *afetos* que mantêm a unidade do corpo social e estabilizam o pacto (Cf. BOVE, 2012, p. 286)⁸. Ainda que seja, em teoria, ilimitado, o direito do soberano esbarra, na prática, com o direito natural dos indivíduos, tornando necessário o seu redimensionamento:

Se, de facto, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os

7 Como assinala L. Bove (2012, p. 285), ao fazer assentar a estrutura do domínio numa “base consensual instantânea” Espinosa revela ser o verdadeiro herdeiro de La Boétie. Aquilo que o primeiro entende como *obediência*, e o segundo como *servidão*, resulta afinal de uma escolha voluntária por parte dos indivíduos.

8 Remetemos aqui para o art. 1, cap. III do *Tratado Político*, onde se clarifica a função politicamente coesora dos afetos.

homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea; entendemos, sim, que ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súbditos para com a cidade, e retiradas as quais se retira também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade (ESPINOSA, 2012, p. 107).

A *reductio ad absurdum* introduzida por Espinosa neste passo coloca em evidência a possibilidade de se verificar uma incompatibilidade entre as *leis ontológicas* (físicas e naturais) e as *leis políticas* (LUCCHESI, 2004, p. 179). Se, por um lado, é fisicamente impossível ordenar “que os homens voem”, é igualmente impossível exigir que a sociedade tolere o intolerável, ou seja, exigir “que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea”. A *ruptura do consenso* dá-se quando são excedidos os limites do que é *física/ afetivamente* aceitável pelos súbditos, e não por referência à *legitimidade* ou *moralidade* do detentor do poder. É certo que “o contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las” e que “o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum violá-las, ou outra coisa”, apenas “aquele que detém o estado” o pode fazer. Contudo, se “elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação [*indignatio*], a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil mas pelo direito de guerra” (ESPINOSA, 2012, pp. 108-109).

Ao “assassinar e espoliar súbditos, raptar virgens e coisas semelhantes” (ESPINOSA, 2012, p. 107), o rei faz com que o exercício da soberania passe a ser vivido pela multidão como uma verdadeira *agressão* (Cf. BOVE,

2012, p. 287). Ora, “só pela força é lícito aos súbditos repelir a força” do rei. Se “o rei pode ser privado da potência de mandar”, tal acontece “não pelo direito civil, mas pelo direito de guerra” (ESPINOSA, 2012, p. 152). No lugar de ser o soberano a declarar os seus súditos inimigos, violando o pacto e a promessa anteriormente feitos, são os próprios súditos que abrem o estado de guerra segundo o direito de natureza, “porque as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural” (ESPINOSA, 2012, p. 108). Em Espinosa o *direito de resistência* configura portanto um verdadeiro *direito de guerra*, que traduz a potência efetiva de resistir à violência tirânica por todos os meios possíveis, e permanece do princípio ao fim puramente *objetivo e amoral* (Cf. BOVE, 2012, p. 286). Assim como os homens no estado de natureza, os súditos devem fazer tudo o que estiver ao seu alcance para garantir a conservação da sua existência.

Nesta nova abordagem torna-se irrelevante a distinção anteriormente estabelecida entre *tyrannus secundum titulum* e *tyrannus secundum regimen*. O que determina o processo de resistência é o modo como os súditos experimentam o exercício da soberania, e não a origem histórica do poder. Conforme Espinosa refere no trecho acima citado, até mesmo o legítimo soberano que governa apenas em vista da “salvação comum” (contrariamente ao tirano, que coloca sempre o seu interesse pessoal em primeiro plano) pode despertar a cólera e insurreição dos súbditos. No *Tratado Político* a soberania pertence absolutamente à *multidão na sua totalidade* – esse “monstro com mil cabeças” que, segundo os monarcómacos, era incapaz de manter a ordem do estado –, não àquele “povo” reduzido aos seus representantes. Por essa razão, o processo de resistência já não envolve apenas os magistrados, detentores exclusivos do *ius gladii*, mas todos aqueles cujos atos do rei transformaram “o medo e a reverência” (que o soberano inspira habitualmente) em “indignação” (ESPINOSA, 2012, p. 288).

Até agora vimos como a sobrevivência do direito natural no estado civil implica a revisão das teorias da resistência escolástica e monarcômaca. Contra a ideia de um soberano que detém prerrogativas ilimitadas graças ao contrato, Espinosa afiança que “a multidão pode conservar”, mesmo “sob um rei”, “uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida à guarda desta” (ESPINOSA, 2012, p. 154). Independentemente da forma de regime, o exercício da soberania deve ser mantido sob a constante “vigilância da multidão” (ESPINOSA, 2012, p. 158) para impedir a ὕβρις, e consequente dissolução do estado. A influência do “agudíssimo florentino” evidencia-se, mais uma vez, neste particular. Já nos *Discorsi* I, 37, Maquiavel asseverava, a propósito dos tumultos desencadeados em Roma pela Lei Agrária, ser “tão desmesurada a ambição dos grandes, que, numa cidade, se por várias vias e por diversas maneiras ela não é combatida, rapidamente conduz aquela à sua ruína” (MAQUIAVEL, 2010, p. 114)⁹. Significa isto que a resistência se cinge a conter periodicamente os excessos daqueles que são movidos por um desejo de domínio desenfreado?

A chave para decifrar o *significado político da indignação* é-nos subtilmente oferecida no artigo 1 do capítulo VI do *Tratado Político*, onde podemos ler:

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afecto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão,

9 Sobre a afinidade entre Maquiavel e Espinosa a este nível ver ainda BOVE, 2009, p. 289.

mas por algum afecto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (*como dissemos no art. 9, cap. III*), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum (ESPINOSA, 2012, p. 115).

Esta declaração dissipa quaisquer dúvidas que possam subsistir quanto à superação da linguagem contratualista ainda utilizada no *Tratado Teológico-Político*. A sociedade forma-se *naturalmente* através da partilha de um *afeto comum*, e não por recurso a um pacto artificial *racionalmente* acordado entre os indivíduos. Num texto intitulado “*L’indignation et le conatus de l’Etat spinoziste*” Alexandre Matheron defende que o reenvio nesta passagem para o artigo 9 do capítulo III – onde Espinosa afirma que “aquilo que provoca a indignação da maioria” não pertence ao “direito da cidade” (ESPINOSA, 2012, p. 98)¹⁰ –, sugere que o momento fundacional do corpo político está intrinsecamente ligado à *indignatio*, que não é senão um *afeto* da multidão: Se “o artigo 9 do capítulo III mostrou que, quando não leva à destruição completa da forma de Estado existente, a indignação desempenha um papel *regulador* no funcionamento da sociedade política ao levar o soberano a conter-se (...). O artigo 1 do capítulo VI, por sua vez, mostrou indiretamente que o papel da indignação não é simplesmente regulador, mas também *constitutivo* da própria realidade do Estado” (MATHERON, 1994, p. 160). Posto isto, resta examinar como pode o *princípio originário da resistência* (do qual a *indignatio* é uma manifestação) coadunar-se com a implantação de um *sistema jurídico efetivo*.

Num primeiro momento a *definição de justiça* oferecida por Espinosa coincide plenamente com aquela que encontramos no *Leviatã* (Cf. HOBBS, 2009, pp. 217-219):

¹⁰ Por “direito da cidade” devemos entender, neste caso, o direito do soberano.

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para as reivindicar para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem (ESPINOSA, 2012, pp. 90-91).

Implícita nesta definição está a rejeição de qualquer ponto de vista que atribua um valor absoluto a uma dada noção de justiça, seja ela de índole metafísica, moral, ou religiosa. Cabe apenas à instituição soberana o “direito de decidir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é iníquo, isto é, o que deve cada um ou todos juntos fazer ou não fazer” (ESPINOSA, 2012, p. 105). Delegar a autoridade para definir a justiça a um indivíduo, ou a um grupo restrito de indivíduos, parece pressupor, todavia, a elisão do elemento *comum* do direito.

Hobbes justificava a concessão de um direito ilimitado ao soberano com a necessidade de criar uma instância que pusesse termo à condição de guerra primitiva (Cf. HOBBS, 2009, pp. 143-146). A continuidade entre o estado de natureza e o estado civil sublinhada por Espinosa desmascara, no entanto, a real natureza da paz hobbesiana destarte alcançada: Ao invés de extirpar o *bellum omnium contra omnes*, o contrato e a transferência de direitos naturais instauram uma guerra implícita do soberano contra a multidão – declarada, paradoxalmente, em nome da segurança da segunda – que impede a constituição autônoma de um *direito comum* (Cf. BOVE, 2009, p. 12). É neste sentido que o autor do *Tratado Político* precisa que a “cidade cujos súbditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz” (ESPINOSA, 2012, p. 113); e

num momento mais avançado da obra chega mesmo a afirmar que “um estado monárquico assim é realmente um estado de guerra”, e que aí “só o exército goza de liberdade, enquanto os restantes são servos” (ESPINOSA, 2012, p. 145). Como nota perspicazmente Laurent Bove, esta guerra secreta mantida sob o manto da lei, e alimentada por uma ambição de domínio cuja exasperação desemboca na tirania, só pode ser evitada com o reconhecimento de um direito de resistência enquanto *jus belli*, condição *sine qua non* da verdadeira paz (Cf. BOVE, 2009, p. 15). A evocação do *exemplo histórico dos aragoneses* no artigo 30 do capítulo VII visa precisamente ilustrar de que modo o *direito de guerra* inerente à multidão pode ser incorporado no ordenamento jurídico-institucional do estado.

Finda a guerra de libertação que travaram contra os Mouros, os aragoneses decidiram escolher um rei para os governar, algo que não fizeram sem consultar previamente o Sumo Pontífice Romano. Depois de ter desaprovado o seu desejo de viver num regime monárquico, o Papa Gregório VII aconselhou-os a não elegerem um rei “sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação e, principalmente, a criarem um conselho supremo que se opusesse aos reis, como os éforos dos lacedemónios, e tivesse o direito absoluto de dirimir os litígios que nascessem entre o rei e os cidadãos”. Os aragoneses seguiram a sua recomendação, e “instituíram então direitos que a todos pareceram justíssimos, cujo supremo intérprete e, conseqüentemente, o supremo juiz seria, não o rei, mas o conselho a que chamam dos Dezassete e cujo presidente é apelidado de Justiça” (ESPINOSA, 2012, pp. 151-152). Antes de designar um monarca, o povo aragonês constituiu desta forma um *direito comum* a partir do conjunto de valores particulares que o definiam enquanto comunidade. Criou igualmente um conselho, cujo presidente era simbolicamente nomeado “Justiça” (*Justizia*), destinado a atuar como um

contra poder e a garantir a defesa do direito constituinte contra os eventuais abusos do monarca (Cf. BOVE, 2009, p. 14).

É certo que o conselho e a Justiça podiam inicialmente eleger e destituir o rei, e que este direito lhes foi mais tarde retirado no reinado de D. Pedro. Mas os súditos apenas aceitaram esta decisão soberana na condição de “poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do estado em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado” (ESPINOSA, 2012, p. 152). Em nenhum momento os aragoneses abdicaram verdadeiramente dos princípios estabelecidos originalmente. A conservação do *jus belli* na ordem civil assegurava aos súbditos o direito de derrubar o príncipe logo que o exercício da soberania passasse a ser vivido como uma violência intolerável. Eis a razão pela qual Espinosa acrescenta que “com esta condição, [os aragoneses] não aboliram tanto o direito anterior, como o corrigiram” (ESPINOSA, 2012, p. 152). Quer tenha sido eleito pelo povo ou sem o seu beneplácito, quer tenha adquirido a coroa legitimamente ou por usurpação, o soberano está obrigado, na prática, a respeitar o *direito comum*, sob pena de se expor à revolta legal e ilimitada da multidão.

Podemos então concluir que é graças ao *direito de guerra*, e não a um *contrato*, que os cidadãos logram manter o governante – ou governantes – dentro dos estritos limites da lei. Até quando encontra formas legais de expressão, a resistência continua a estar essencialmente ligada à *potência natural da multidão*. Sem a força efetiva que daí retira, o direito de resistência institucionalizado teria um carácter meramente formal. No caso dos aragoneses a constituição do *direito comum* (anterior à eleição do rei e à fundação do estado) deu-se segundo o mesmo impulso de libertação coletiva que havia permitido a vitória contra os Mouros durante a guerra de

independência, o que atesta a ideia espinosana de uma unidade multitudinária concreta, pré-institucional, que se subtrai a qualquer tentativa de redução a um “povo” abstrato. Ao conceber o *conatus* do corpo social como uma extensão do *conatus* ou esforço individual pela conservação, Espinosa empresta uma dimensão ontológica inédita ao direito de resistência, que não só o demarca das abordagens contratualistas clássicas, como desvela, simultaneamente, a própria dinâmica de afirmação comum subjacente a toda a prática democrática regular.

THE RIGHT OF RESISTANCE IN SPINOZA

ABSTRACT With the redefinition of the origin and function of the state by the contractarian theories, the problem of resistance ceased to be subsumed to the medieval discussion of tyrannicide. Spinoza was one of the authors that gave a greater political significance to the right of resistance - despite the dispersed and often cryptographic way in which this theme emerges in his work -, connecting it directly to the sovereign power of the multitude. This article thus aims to make explicit the theory of resistance implied in Spinoza's approach and sketched, particularly, throughout the *Political Treatise*. In addition to showing how the representation of the right of resistance as right of war reflects the replacement of the legal figure of contract (abstract and definitive) by consensus (material and provisional), we will also try to underline the constitutive role assigned to resistance within the framework of the political ontology developed by Spinoza.

KEYWORDS: Spinoza, Natural right, multitude, resistance, right of war, social contract.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINAS, T. (1974) *Selected political writings*, trad. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell.

AQUINO, T. (1997) *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, trad. Francisco Benjamin de Souza Neto, Petrópolis: Vozes.

BALIBAR, E. (2008) *Spinoza and Politics*, London, New York: Verso.

BOVE, L. (2009) Diritti di guerra e soggetto politico dell'autonomia, in: LUC-

CHESE, F. D. (org.), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Roma: Derive Approdi.

_____. (2012) *La Stratégie Du Conatus: Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Paris: VRIN.

BRUTUS, J. (1994) *Vindiciae, contra tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over the prince*, ed. George Garnett, Cambridge: Cambridge University Press.

ESPINOSA, B. (1992) *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

_____. (2012) *Tratado Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates.

_____. (2004) *Tratado Teológico-Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: INCM (3.^a ed.).

HOBBS, T. (2009) *Leviatã*, trad. Beatriz Nizza da Silva e João Paulo Monteiro, Lisboa: INCM.

_____. (1840) *De Corpore*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London: Jonh Bohn, vol. 4.

LOCKE, J. (2003) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, London, New Haven: Yale University Press.

LUCCHESI, F. D. (2004) *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Edizioni Ghibli.

MAQUIAVEL, N. (2010) *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Lisboa: Edições Sílabo.

_____. (2012) *O Príncipe*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores e Temas e Debates.

MATHERON, A. (1994) *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault D'Allones, H. Rizk (orgs.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris: Éditions Kimé.

NEGRI, A. (1991) *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and*

Politics, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.

TERREL, J. (2001) *Les théories du pacte social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil.

Recebido : 27/08/2016

Aceito : 07/10/2016

LEIBNIZ: DAS EXISTÊNCIAS CONTINGENTES À EXISTÊNCIA NECESSÁRIA

Caio Felix dos Santos

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

caio.felix.santos@usp.br

RESUMO: Este artigo visa, primeiramente, reconstruir o modo através do qual Leibniz apresenta, em alguns de seus textos, uma prova *a posteriori* da existência de Deus. Para tanto, pretende-se demonstrar a centralidade do Princípio de Razão Suficiente aplicado à contingência da passagem à existência de um mundo qualquer. Uma vez demonstrada a existência de Deus por essas vias, ainda nos apoiando no Princípio de Razão Suficiente – agora aplicado à existência deste mundo em específico –, discutiremos a teoria dos mundos possíveis e a consideração leibniziana segundo a qual o Mundo Atual é o mais perfeito possível (LEIBNIZ, 2004c, p. 159).

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Princípio de Razão Suficiente, Contingência, Existência, Deus, Mundo

INTRODUÇÃO

No texto *Da origem primeira das coisas*, originalmente publicado em 1697, LEIBNIZ (1974, pp. 393-394) apresenta uma prova *a posteriori* da existência de Deus – quer dizer, uma prova que parte do efeito para ir em direção à causa. Resumidamente, o ponto todo consiste no fato de que, de algum modo, “as razões do mundo” (LEIBNIZ, 1974, p. 394) não poderiam ser encontradas no mundo mesmo. Partindo da imanência do mundo contingente chega-se à transcendência de um Deus que, enquanto existência necessária, é condição necessária e suficiente para a atualização de quaisquer existências contingentes. Com efeito, o filósofo afirma:

As razões, portanto, do mundo acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, agregado que constitui o mundo. [...] Ora, o mundo presente é necessário física ou hipoteticamente, mas não absoluta ou metafisicamente. Isso quer dizer que, uma vez admitido que exista semelhante mundo, segue-se que tais ou tais coisas surgirão. Visto, pois, que a última raiz deve estar em algo que seja de necessidade metafísica, e dado que a razão do existente não pode provir senão de um existente, deve existir algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence a existência (LEIBNIZ, 1974, p. 394, grifo nosso).

Com o intuito de compreendermos devidamente esta argumentação, empreenderemos uma análise a respeito dos conceitos centrais da filosofia leibniziana que são mobilizados nesse trecho e, dum modo mais geral, em outros textos nos quais Leibniz aborda essa mesma prova da existência de Deus através da natureza contingente do mundo. Procederemos tal análise passando por aquilo que consideramos os três passos centrais para a reconstrução adequada do argumento: a apresentação e consideração do *Princípio*

de *Razão Suficiente* (1); a compreensão da distinção entre a *necessidade* e a *contingência* e, por conseguinte, entre a *necessidade metafísica* ou *absoluta* e a *necessidade física, moral* ou *hipotética* (2); e, finalmente, a aplicação do *Princípio de Razão Suficiente* à *contingência* ou às *verdades contingentes* (3) – quer dizer, àquelas referentes à “série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Feitos esses três passos, então, como corolário da obtenção da prova da existência de um ser “absolutamente perfeito” (LEIBNIZ, 2004b, p. 138) pela via supracitada e, por assim dizer, como uma consequência mais específica da aplicação do *Princípio de Razão Suficiente* à *contingência* – isto é, dessa vez o princípio será aplicado, especificamente, à *contingência do mundo existente* –, trataremos da teoria leibniziana dos *mundos possíveis*, com vistas a esclarecer a proposição – e ao mesmo tempo chegarmos até ela – segundo a qual “o Mundo Atual [é] o mais perfeito possível” (LEIBNIZ, 2004c, p. 159).

Desse modo, o presente artigo busca responder a duas questões centrais: para Leibniz, *qual é a razão suficiente da passagem à existência de um mundo qualquer? Qual é a razão suficiente da existência deste mundo em específico?*

I. O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

O primeiro passo, então, para compreender o argumento de Leibniz (1974, p. 394), é precisar melhor a que o filósofo se refere quando se questiona sobre “as razões” do mundo. O que exatamente Leibniz entende por isso? Mais ainda: se julgarmos apenas a partir do texto *Da origem primeira das coisas*, a necessidade da indagação a respeito das “razões” da existência de quaisquer coisas aparece como uma premissa não questionada

no interior da estrutura argumentativa do filósofo. Mas isso não é fortuito. De fato, mostraremos que o filósofo que indaga a respeito da *razão última, suficiente, plena* ou *cabal* (LEIBNIZ, 1974, p. 393) dos mais diversos entes e estados do mundo – e da totalidade do mundo mesmo – tem, também, coerentemente, suas *razões* para fazê-lo. Para isso, busquemos em seus textos mais tardios uma justificativa mais claramente delineada para a necessidade desse gênero de indagação.

Bem, ao tratar da hierarquia das mônadas na obra *Monadologia*, LEIBNIZ (2004b, pp. 134-136) afirma que o que diferencia os homens dos animais é a capacidade daqueles de conhecer as “verdades necessárias” (LEIBNIZ, 2004b, p. 136). Como o filósofo ilustra, os homens e os animais têm mais em comum do que imaginaríamos num primeiro momento. Os últimos, que por sua vez se diferenciavam dos “simples viventes” ou “enteléquias” pelo fato de possuírem, por assim dizer, uma capacidade perceptiva mais aguçada, são guiados pelo *princípio da memória*: dada a repetição ou a intensidade de percepções contíguas passadas, o animal passa a associá-las futuramente. Por exemplo, “quando se mostra um pau aos cães, eles se lembram da dor que lhes causou, e ganem e fogem” (LEIBNIZ, 2004b, p. 136). Ora, dirá Leibniz, nós homens agimos como os animais, isto é, empiricamente, nas três quartas partes de nossas ações, como quando temos a expectativa de que o sol nascerá amanhã pelo fato de que presenciamos tal ocorrência diuturnamente. Neste sentido, o *princípio da memória* também nos norteia em algum nível. Ocorre que o homem ou, mais precisamente, a *alma racional* ou *espírito*, além de ser capaz de operar ligações entre percepções através da “memória dos efeitos”, é capaz, com efeito, de chegar ao “conhecimento das causas” – um astrônomo, por exemplo, é capaz de prever o nascer do sol porque compreende a *causa* desse fenômeno (LEIBNIZ, 2004c, p. 156). Diferentemente dos animais, os *espíritos* também

são capazes de conhecer as “verdades necessárias” – trataremos delas mais à frente –, concernentes à Lógica, à Matemática e à Geometria, e isso os torna criaturas dotadas de *razão*. Somos capazes de “realizar Atos reflexivos e de considerar o que chamamos *eu*, Substância, Alma, Espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos” (LEIBNIZ, 2004c, p. 156). E, finalmente: esses nossos raciocínios – o que nos caracteriza, portanto, enquanto *almas racionais* e, por conseguinte, nos diferencia dos animais –, estariam ancorados em dois princípios fundamentais: o *princípio de contradição* e o *princípio de razão suficiente* (LEIBNIZ, 2004b, pp. 136-137).

O *princípio de contradição* é aquele segundo o qual “de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira, a outra é falsa” (LEIBNIZ, 2013, p. 255). Quer dizer, se a proposição “A” é verdadeira, a proposição “ $\neg A$ ” só pode ser falsa. Desse modo, ou uma proposição é verdadeira ou é falsa, não havendo um terceiro valor de verdade. Pode, também, ser entendido como um *princípio de identidade*: se $A=A$, não pode ser o caso que $A \neq A$.

Já o *princípio de razão suficiente*, na *Monadologia*, é caracterizado como se segue: “nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita frequência estas razões não possam ser conhecidas por nós” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Isto é, uma vez que definimos que um *enunciado* só pode ser ou *verdadeiro* ou *falso* – com o *princípio de contradição* – acrescenta-se que se ele é *verdadeiro* e, consequentemente, corresponde a um *fato verdadeiro*, segue-se que há uma “razão suficiente” para isto ser assim e não de outro modo, ainda que possamos não a conhecer. Tudo aquilo que existe, desse modo, existe por alguma “razão”. Toda proposição verdadeira tem uma razão suficiente para ser verdadeira e não falsa. Isto significa dizer, em outras palavras, que nada é

por acaso. Aquilo que é tem um motivo para *ser*, para *existir* – e para existir especificamente como existe, e não de outra maneira. De fato, nos *Ensaio de Teodiceia*, Leibniz diz que, segundo tal princípio,

[...] jamais algo acontece sem que haja uma causa ou, em todo caso, uma razão determinante, isto é, alguma coisa que possa servir para dar a razão *a priori*, porque de preferência isso existe ao invés de não existir, e porque de preferência isso é assim e não de outro modo (LEIBNIZ, 2013, p. 161, grifo do autor).

Não se trata, contudo, de um simples princípio de causalidade. A pergunta a respeito da *razão suficiente* ou *determinante* não é exatamente uma pergunta a respeito de uma *causa*. Ou melhor, somente num sentido: a razão suficiente compreende a totalidade de infinitas causas que contribuem para a produção e a determinação de um ser ou de um acontecimento, tanto as chamadas causas eficientes – físico-motoras, mecânicas – quanto as causas finais – isto é, teleológicas¹. Poderíamos dizer que, em certo sentido, a razão suficiente inclusive transcenderia as causas, pois mesmo lá onde se supõe não haver exatamente “causas”, como na Matemática e na Geometria, ela se faz presente².

Sendo assim, voltemos à nossa questão. A centralidade deste princípio na reconstrução da prova *a posteriori* da existência de Deus é enorme. Com efeito, o próprio Leibniz nos revela, explicitamente, que “sem esse

1 De fato, uma característica marcante da filosofia leibniziana é a recuperação da *causalidade final*, de origem aristotélica, com vistas à harmonização entre o pensamento dos antigos e dos modernos, que privilegiariam uma *causalidade mecânica*. A esse respeito, ver LEIBNIZ, 2004a, pp. 41-50.

2 Para uma discussão mais aprofundada, entre os comentadores, a respeito da “jurisdição” do princípio de razão suficiente, bem como a respeito de sua relação mais precisa com o princípio de contradição, ver LACERDA, 2005, p. 53-64.

grande princípio, jamais poderíamos provar a existência de Deus” (2013, p. 161). Nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, o filósofo chega a indicar que a passagem às considerações metafísicas deve ser feita através dele (LEIBNIZ, 2004c, p. 158). Deste modo, nos é permitido inferir que, ao questionar-se a respeito das “razões do mundo” em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz está operando com um princípio que considera fundamento dos nossos raciocínios – aquilo que, como dissemos, nos caracteriza como *almas racionais*, ou seja, nos concede uma especificidade ontológica frente a outras criaturas. É justamente, portanto, pelo caráter que este assume no interior da filosofia de Leibniz – de fundamento – que o filósofo não teria a necessidade de exatamente demonstrar a veracidade do princípio de razão suficiente a essa altura. Assim, perguntar a respeito das razões do mundo significa, então, perguntar “por que o mundo existe?”, tomando como pressuposto que, graças à posição de fundamento assumida pelo princípio de razão suficiente no *corpus* leibniziano, essa pergunta pode e deve sempre ser feita – o mundo tem, necessariamente, de ter um “porquê”. Nas palavras do autor:

Posto este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo (LEIBNIZ, 2004c, p. 158, grifo do autor).

Ora, essas questões são aquelas que nos levarão à prova da existência de Deus e à teoria do melhor dos mundos possíveis. Por fim, o Princípio de Razão Suficiente será mais bem compreendido quando o relacionarmos com a *necessidade* e a *contingência*.

2. NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA

Tendo apresentado o Princípio de Razão Suficiente (PRS), e compreendido melhor a pergunta a respeito das “razões” do mundo, cabe agora indicarmos uma distinção central em toda a filosofia leibniziana: a distinção entre a *necessidade* e a *contingência*.

Na *Monadologia*, Leibniz relaciona essa distinção a uma teoria da verdade: “Há dois tipos de *verdades*, as de *raciócinio* e as de *fato*. As verdades de razão são necessárias e seu oposto é impossível; e as de *fato* são contingentes e seu oposto é possível” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137, grifo do autor). As *verdades de raciocínio* são *verdades necessárias*. Mas em que consiste tal *necessidade*? Bem, para Leibniz, uma coisa é *necessária* se, e somente se, seu oposto for *impossível*. Isto é, se é o caso que a proposição X é verdadeira, a proposição $\neg X$ só pode ser falsa, como vimos com o princípio de contradição ou identidade. Mas, agora, temos algo a mais: se a proposição X é verdadeira *necessariamente* não só a proposição $\neg X$ só pode ser falsa, mas isso não poderia ser diferente, quer dizer, é *impossível* que $\neg X$ seja verdadeira e que X seja falsa. Claro, se não caracterizarmos melhor o significado de *possibilidade* isso pode parecer tautológico. Nos *Ensaio de Teodiceia*, citando Bayle, Leibniz indica que essa é a verdadeira definição para o *impossível* e para o *possível*: “tudo aquilo que implica contradição é impossível, mas tudo aquilo que não implica contradição é possível” (2013, p. 261). Ora, sendo assim, essa possibilidade lógica diz respeito ao fato de a coisa, considerada em si mesma, implicar contradição ou não. Um exemplo clássico é a impossibilidade do “número dos números” ou da “maior de todas as figuras” (LEIBNIZ, 2004a, p. 3), pois tais objetos implicam contradição lógica e, portanto, são impensáveis. Uma *verdade necessária* é, então, *logicamente necessária*. Elas são as verdades presentes, é claro, na Lógica; mas também na Matemática e na

Geometria. É necessário, por exemplo, que $2+2=4$ ou que os raios de um círculo sejam todos iguais.

Mas e quanto àquelas verdades cujo contrário não implica contradição? Trata-se das *verdades de fato* ou *verdades contingentes*. Isto é, é verdade que o céu é azul. E que, conseqüentemente, a proposição segundo a qual “o céu é rosa” é falsa. Mas pensar em um céu rosa, tomado em si mesmo, não implica nenhuma contradição lógica: isto é, um céu rosa é, de fato, possível, ainda que não existente ou factual. Então a proposição segundo a qual o “céu é azul” é *contingentemente* verdadeira.

Por conseguinte, a distinção entre a *necessidade* e a *contingência* se refere à consideração da *possibilidade* da coisa tomada em si mesma ou de seu oposto. E dada a definição de possibilidade ilustrada acima, tudo aquilo cujo oposto implica contradição é *necessário*; e tudo aquilo cujo oposto não implica contradição é *contingente*.

Ora, mas no texto *Da origem primeira das coisas*, Leibniz parece tratar de dois gêneros de *necessidade*, como quando afirma que “o mundo presente é *necessário física* ou *hipoteticamente*, mas não *absoluta* ou *metafisicamente*. Isso quer dizer que, uma vez admitido que exista semelhante mundo, segue-se que tais ou tais coisas surgirão” (LEIBNIZ, 1974, p. 394, grifo nosso). Mais: não são as *verdades contingentes* e a *contingência* que se referem, justamente, à “série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137), isto é, aos entes e aos estados do mundo, e ao mundo mesmo? O mundo não é contingente? Qual é a natureza dessa *necessidade hipotética* ou *física*? Para compreendermos melhor a afirmação de Leibniz, bem como relacioná-la com a distinção que fizemos entre *necessidade* e *contingência*, convém tratarmos brevemente da *teoria da substância*

individual (“equivalente”³ à *mônada* da *Monadologia*) presente no *Discurso*

3 Cabe observar que tal equivalência é entendida, aqui, de um modo específico, conforme aos fins que nos propusemos a alcançar. Dizemos que a *substância individual* do *Discurso de metafísica* e a *mônada* da *Monadologia* são equivalentes na medida em que ambos os conceitos correspondem às unidades fundamentais da natureza – e disso resultará certo conjunto de consequências relevantes ao nosso intento. Contudo, é importante pontuar que no período de quase três décadas que separa a redação dos dois textos, Leibniz opera significativas mudanças conceituais em sua filosofia, que refletirão, em certo sentido, em diferenças relevantes que poderíamos identificar entre a *substância individual* e a *mônada*. Segundo FICHANT (2000), a gênese do conceito de *mônada*, apresentado nos textos mais tardios, se encontra na proposta de reabilitação das *formas substanciais*, presente já no *Discurso de metafísica*. De acordo com as análises do autor, as *formas substanciais* e, conseqüentemente, a *mônada*, surgem dentro da filosofia leibniziana como instrumentos conceituais para a resolução de problemas bastante específicos ligados à questão da substancialidade dos corpos e à busca por uma unidade verdadeira e indivisível por trás da multiplicidade e divisibilidade próprias à extensão. Em contrapartida, a *substância individual* e a *teoria da noção completa* (a respeito da qual trataremos mais a frente), buscariam resolver outros problemas tais como a possibilidade da liberdade humana tendo em vista a determinação dos acontecimentos do mundo, reflexão de suma importância para a temática teológica da salvação. Sobretudo, é possível dizer que os avanços empreendidos por Leibniz na Dinâmica tiveram um papel determinante na constituição do conceito de *mônada* entendida, por exemplo, como um “Ser capaz de Ação” (LEIBNIZ, 2004c, p. 153), dotado de *forças primitivas* a partir das quais se desdobram *forças derivativas* observáveis fenomenicamente na dinâmica dos movimentos dos corpos. “A *mônada* não é, pois, a substância individual sob uma outra designação: na transformação dos dispositivos conceituais que a incompletude da síntese realizada em 1686 impunha, ela não vem tomar o lugar dos indivíduos agentes, César, Alexandre *et alii*, mas ela transpõe a função que desempenhava a forma substancial. Ela resolve, assim, a tensão que tornava instável a unidade doutrinal exposta no *Discurso de metafísica* ao fornecer um instrumento conceptual de unificação da realidade: tudo é *mônada* ou agregado de *mônadas*. [...] Os conceitos derivados da dinâmica intervêm nessa estruturação da realidade através de sua impregnação vitalista: as forças derivativas, que fundam os fenômenos do movimento, são “concentradas” nas forças primitivas, ações imanentes da *mônada* percipiente, segundo o ponto de vista de seu corpo orgânico. [...] Na época do *Discurso de metafísica* e em textos conexos, tratava-se do indivíduo e de seus acontecimentos; na *Monadologia*, trata-se do composto e de seus elementos, com a desaparecimento da problemática da individuação. O dinamismo e

de metafísica.

De fato, segundo Leibniz, o mundo é um *pleno* de fenômenos e eventos. Por traz daquilo que é da ordem do fenomênico haverá, então, o que há de substancial: os seres criados que, para Leibniz, só podem ser substâncias simples ou individuais, imateriais e indissolúveis (LEIBNIZ, 2004b, p. 131). Os diferentes estados do mundo correspondem, em última instância, às relações de expressão (LEIBNIZ, 2004a, 29-31) estabelecidas entre as substâncias – o que quer dizer que, em certo sentido, compreender a natureza contingente ou necessária do mundo e daquilo que nele ocorre passa pela consideração de tais substâncias individuais. A definição de substância individual presente no *Discurso de metafísica* é aquela segundo a qual uma substância individual é um sujeito de predicados e que

[...] toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isso chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si to-

o vitalismo, ausentes do *Discurso*, aparecem de modo depende um do outro no pano de fundo dessa transformação” (FICHANT, 2000, pp. 32-33, grifo do autor). De acordo com Fichant, enquanto o conceito de *substância individual* só poderia ser aplicado às almas racionais enquanto sujeitos de ação na história, o conceito de *mônada* pôde abarcar o problema da unidade real e da identidade de todo e qualquer corpo físico, por exemplo. Para uma compreensão mais aprofundada das distinções entre *substância individual* e *mônada*, bem como das mediações a partir das quais Leibniz operou tal transformação léxico-conceitual, ver FICHANT, 2000.

dos os predicados do sujeito a que se atribui essa noção (LEIBNIZ, 2004a, pp. 16-17, grifo do autor).

Quer dizer, toda proposição verdadeira é analítica, isto é, o predicado está sempre contido na noção do sujeito. No caso das verdades idênticas (ex: A é A) o sujeito contém o predicado *expressamente*. Já no que concerne às verdades não-idênticas (ex: Caio é aluno de Filosofia), o predicado está contido no sujeito *virtualmente*. Na noção perfeita de cada substância individual estão contidos todos os predicados que verdadeiramente podem ser atribuídos, respectivamente, a cada uma delas, e nessa noção “como na natureza do círculo, podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela” (LEIBNIZ, 2004a, p. 25). Desse modo, nessas noções já estão contidos todos os eventos que acontecerão, acontecem e aconteceram a essas substâncias: “pode-se afirmar que há desde toda a eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda rastros de tudo quanto se passa no universo” (LEIBNIZ, 2004a, p. 17). Diante do risco de que, como consequência dessa teoria, tudo o que acontece com as infinitas substâncias individuais que compõem o mundo, bem como, conseqüentemente, tudo o que ocorre no mundo mesmo, possa estar submetido a uma “fatalidade absoluta” (LEIBNIZ, 2004a, p. 25), Leibniz opera com a seguinte distinção:

[...] há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria;) a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição (LEIBNIZ, 2004a, p. 26, grifo do autor).

A conexão entre sujeito e predicado presente na proposição “o triângulo é uma figura de três lados” é uma conexão *necessária*, pois o oposto implica *contradição lógica*. Mas, segundo a distinção feita acima, mais especificamente, esta se trata de uma *necessidade absoluta*. Já aquela proposição em que digo que “um determinado conjunto de eventos (x, y, z) ocorrerá no mundo” pois tais eventos (x, y, z) já estão previstos nas noções das substâncias individuais que compõem este mesmo mundo, se verdadeira, trata-se de uma conexão *necessária hipoteticamente*. O futuro do mundo está de fato completamente determinado, pois um fato futuro é consequência de várias causas e razões que o precedem e que, por sua vez, podem ser encontradas nos predicados contidos nas noções das infinitas substâncias individuais que habitam esse mundo⁴. Dada a *hipótese* da existência de uma determinada série de causas, passadas e presentes, que contribuem para a produção de um determinado evento futuro, é *hipoteticamente necessário* que esse evento se realize: “assim como todo estado presente de uma subs-

4 É importante frisarmos, entretanto, que ainda que falemos em causas e efeitos no mundo, vale notar que não há influência direta entre as diversas substâncias simples que o compõem (LEIBNIZ, 2002, p. 25). Assim como não há influência direta entre a série de movimentos que se dá no plano material e a série correspondente de percepções internas a cada substância simples. Isto é, uma mônada não “age” diretamente sobre outra e nem “padece” da ação de outra, pois “tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma” (LEIBNIZ, 2002, p. 26). Há, na verdade, uma harmonia universal, preestabelecida por Deus, a qual garante que haja uma perfeita conformidade entre o que se passa no interior de cada mônada e o que se passa em todas as outras, de modo que exprimam o mesmo mundo, cada uma a partir de seu ponto de vista singular. É essa mesma harmonia que garante que haja um pleno acordo entre a alma e o corpo: “[...] a sucessão das representações que a alma produz para si mesma responderá naturalmente à sucessão das mudanças no universo; do mesmo modo como, em contrapartida, o corpo também se acomodou à alma nas ocasiões em que ela é concebida como agindo exteriormente” (LEIBNIZ, 2002, p. 28). Sobre a harmonia preestabelecida, ver Leibniz, 2002, p. 25-30. Sobre as relações entre as substâncias individuais, ver Leibniz, 2004a, p. 29-33.

tância simples é naturalmente uma consequência de seu estado precedente, o presente também está prenhe do futuro” (LEIBNIZ, 2004b, p. 135). É neste sentido que podemos compreender quando Leibniz diz que uma vez que este mundo é *necessário hipoteticamente*, admitindo que exista de uma determinada maneira, “segue-se que tais ou tais coisas [futuras, correspondentes ao estado presente do mundo,] surgirão” (LEIBNIZ, 1974, p. 394).

Ainda assim, mesmo que a série de coisas e estados que caracterizam o mundo seja *determinada*, não deixa de ser *contingente*: porque para Leibniz a *contingência não se opõe à determinação, mas à necessidade*, ou melhor, à necessidade absoluta, *lógica*. Ainda que o futuro esteja determinado, e tudo o que ocorrerá no mundo esteja de algum modo relacionado com seu estado presente (*necessidade hipotética*), a série de coisas como um todo continua sendo *contingente* – pois é plenamente possível pensar que ela fosse diferente, na medida em que isso não implica contradição. Logo, a distinção que fizemos entre *necessidade* e *contingência* continua valendo, mas acrescentamos, frisando, que a *contingência* não se opõe à *determinação*; e que a *necessidade hipotética* é aquela envolvida na determinação dos eventos que poderiam não ocorrer ou ocorrer de outro modo, uma vez que são *contingentes*.

Estabelecida propriamente a distinção entre *necessidade* e *contingência*, podemos, agora, aplicar o PRS (Princípio de Razão Suficiente) às *verdades necessárias* e às *verdades contingentes*, respectivamente. No que concerne às *verdades necessárias*, Leibniz diz que

Quando uma verdade é necessária pode-se encontrar sua razão pela análise, resolvendo-a em ideias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas. [...] É assim que os matemáticos reduzem, pela análise, os *teoremas* de especulação e os *cânones* de prática a *definições, axiomas e postulados*. [...] E há enfim ideias simples cuja

definição não poderíamos dar; há também Axiomas e Postulados ou, em suma, *princípios primitivos*, que não poderiam ser provados e tampouco têm necessidade de sê-lo; são os *enunciados idênticos*, cujo oposto contém uma contradição expressa (LEIBNIZ, 2004b, p. 137, grifo do autor).

Isto é, quando aplicamos o PRS às proposições referentes à Lógica, à Matemática e à Geometria, e então buscamos a razão suficiente para que determinadas proposições sejam verdadeiras, impõe-se a necessidade de operarmos através de uma *análise*: partindo de alguma proposição necessariamente verdadeira, sucedemos em direção à consideração de proposições, verdades e ideias cada vez mais simples, que compõem a primeira. Opera-se, em certo sentido, uma decomposição das ideias. Se efetuarmos tal procedimento de análise até o fim, chegaremos, buscando a razão suficiente de uma *verdade necessária*, aos *enunciados idênticos*. Esses, enfim, não necessitariam de nenhuma análise e constituiriam a razão suficiente de todas as proposições *necessariamente* verdadeiras; nos *enunciados idênticos* o predicado está absoluta e expressamente contido no sujeito (Ex: provavelmente, “A é A”, cuja validade está garantida já pelo *princípio de contradição*, não necessitando do *princípio de razão suficiente*⁵).

Ora, e em relação à aplicação do PRS à *contingência* e às *verdades contingentes*? É propriamente isso que nos levará, finalmente, à prova *a pos-*

5 “É preciso, primeiramente, distinguir as verdades idênticas das verdades não idênticas, e nestas, as verdades que podem ser reduzidas por meio da análise a verdades idênticas das que não podem. A primeira distinção, para Boutroux, fundamenta a distinção entre o princípio de contradição e o de razão suficiente; a segunda, um desdobramento do princípio de razão suficiente em dois: um princípio que rege as verdades necessárias (cuja razão suficiente se encontra nas verdades idênticas) e um princípio que rege as verdades de fato (cuja razão, a lógica pura seria incapaz de revelar)” (LACERDA, 2005, p. 54).

teriori da existência de Deus, tal como formulada em *Da origem primeira das coisas* (1974, p. 394), mas também, em *Monadologia* (2004b, pp. 137-138), *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* (2004c, p. 158) e em *Ensaio de Teodiceia* (2013, pp. 137-138).

3. O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E A CONTINGÊNCIA DA PASSAGEM À EXISTÊNCIA DE UM MUNDO QUALQUER

Agora que compreendemos a natureza e a validade da pergunta a respeito das “razões do mundo”, dado o PRS, e analisamos o significado de *contingência*, bem como sua relação com a *necessidade hipotética*, nos resta aplicar o PRS às *verdades contingentes* com vistas a demonstrar como Leibniz efetua a prova *a posteriori* da existência de Deus.

Como já dissemos, na *Monadologia* Leibniz afirma que as *verdades contingentes* são aquelas relacionadas às “coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Sendo assim, podemos dizer que as coisas e os estados do mundo, tudo aquilo que o constitui, têm uma existência contingente: quer dizer, ainda que de fato existam, e que existam do modo como existem, poderiam não existir ou existir diferentemente – isso é, de fato, plenamente possível, pois não implica contradição lógica. Ora, mas se uma verdade contingente poderia ser de outro modo, e conseqüentemente uma existência contingente poderia não existir, qual a razão pela qual poderíamos explicar que tal existência existe ao invés de não existir, simplesmente? Em outras palavras, “*por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil que alguma coisa” (LEIBNIZ, 2004c, p. 158, grifo do autor).

Segundo Leibniz, ao buscarmos, por exemplo, a razão suficiente da proposição contingentemente verdadeira que afirma que hoje eu escreveria, vamos em direção a uma infinidade de causas eficientes e finais que determinam ou inclinam tal estado de coisas, sem necessitar (sem *necessitar absolutamente*, ao menos). Do ponto de vista físico-mecânico, a razão de eu estar escrevendo neste momento poderia ser explicada pelos milhares de movimentos efetuados pelos meus dedos sobre os teclados; por sua vez, dado que precisei sentar-me para estar diante do teclado, ela também é explicada pelos movimentos que meu corpo efetuou para deslocar-se até à cadeira, entre infinitos outros. No que concerne às causas finais, há uma infinidade de inclinações em minha alma que contribuem para esta presente ação, como quando decidi, há alguns anos, estudar Filosofia. Por sua vez, cada um desses infinitos fatos contingentes que contribuem para produzir tal acontecimento no mundo foi determinado parcialmente por outros infinitos fatos contingentes. Assim, ao efetuarmos o procedimento da *análise* para buscar a *razão suficiente* de uma *verdade* ou *existência contingente*, somos remetidos a outras *verdades* e *existências contingentes* que, por sua vez, enquanto tais, também possuem sua *razão suficiente* externa a elas mesmas. Com efeito:

[...] a resolução em razões particulares poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza [...] E como todo este *detalhe* não encerra senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, cada um dos quais ainda necessitando de uma análise semelhante que pudesse explicá-lo, não se logrou avançar mais com isso: a razão suficiente ou última tem de estar fora da sequência ou *séries* deste detalhe das contingências, por infinito que este possa ser (LEIBNIZ, 2004b, pp. 137-138, grifo do autor).

Em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz exemplifica de outro modo, mas o “espírito” é o mesmo:

Imaginemos ter sido eterno o livro dos *Elementos de Geometria*, copiado sempre um do outro; vê-se que, conquanto se consiga justificar o livro atual pelo precedente, de que foi copiado, nunca se poderá chegar, por mais livros anteriores que se tomem, à razão plena, dado que sempre haverá motivo de admirar-nos por que desde todo tempo existiram tais livros, a saber, por que existiram os livros simplesmente e por que assim escritos. O que é verdadeiro quanto aos livros também se aplica aos vários estados do mundo, pois a situação seguinte é de certo modo copiada da precedente (ainda que com leis certas da mudança). Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo (LEIBNIZ, 1974, p. 393, grifo do autor).

Ainda que retrocedamos a cada estado do mundo precedente com vistas a explicar parcialmente a existência deste estado presente, tal explicação, realmente, nunca deixará de ser uma explicação parcial. Pois todos os estados precedentes, enquanto contingentes, conseqüentemente também necessitam de uma explicação. Não é possível, neste sentido, chegar, através deles, à *razão cabal*, aquela que uma vez obtida nos permitiria cessar a busca – e, dado o PRS e sua universalidade, esta razão *deve* existir. Mesmo que tal sucessão de estados fosse eterna, isto é, que supuséssemos um mundo eterno, sempre existente, ainda assim deveríamos questionar o porquê da totalidade da série tomada em si mesma existir, dado que poderia não existir – pois é contingente –; e o porquê de existir da maneira singular que existe e não de outro modo. Enfim, concluímos que “não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos nem tampouco em todo o agregado e série de coisas” (LEIBNIZ, 1974, p. 393), por infinito que este possa ser.

Partindo, então, da premissa segundo a qual toda existência contingente deve ter uma razão suficiente e como, dado o exposto, vimos que a razão suficiente de uma existência contingente não pode ser encontrada em quaisquer outras existências contingentes – mesmo a totalidade da série de infinitas coisas contingentes –, Leibniz conclui que a razão suficiente das existências contingentes que compõem o mundo, e do mundo mesmo, só pode estar contida numa existência necessária (*metafísica* ou *absolutamente necessária*), isto é, uma substância que tem a razão de sua existência em sua própria essência e que, conseqüentemente, *não poderia* “não existir”:

Visto, pois, que a última raiz deve estar em algo que seja de necessidade metafísica, e dado que a razão do existente não pode provir senão de um existente, deve existir algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence a existência, e portanto existir algo diverso da pluralidade dos seres, ou mundo, que concedemos e mostramos não ser de necessidade metafísica (LEIBNIZ, 1974, p. 394).

Esta *substância necessária* é *Deus*. Logo, Deus existe. Caso contrário, “não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar” (LEIBNIZ, 2004c, p. 158) – e dado o caráter universal do PRS isso não poderia ser o caso. Este Deus é único, pois é a razão *suficiente* de todo o *detalhe* das contingências, que está completamente interligado. Quer dizer, se fosse necessário outro ser além de Deus, Deus não seria Deus, isto é, não seria a substância necessária que é a *razão suficiente* das substâncias contingentes, dado que não seria *suficiente* – porque precisaria remeter a outro existente (LEIBNIZ, 2004b, p. 138). Neste sentido, enquanto única existência necessária, só Deus transcende a série de coisas contingentes.

Por fim, podemos dizer que, de acordo com a definição apresentada no *Discurso de metafísica*, “Deus é um ser absolutamente perfeito” (LEIBNIZ, 2004a, p. 3); isso significa que Deus, entendido como pura positividade, como infinitude, “ausência de limites”, possui as perfeições que podemos encontrar nas substâncias criadas, mas subtraindo o limite próprio à natureza privativa das mesmas (enquanto criaturas):

Esta substância simples primitiva deve encerrar eminentemente as perfeições contidas nas substâncias derivativas, que são seus efeitos. Assim, terá a potência, o conhecimento e a vontade perfeitos, isto é, terá onipotência, onisciência e bondade soberanas (LEIBNIZ, 2004c, p. 158).

Assim, as perfeições de Deus, tal como sistematicamente distinguidas em *Ensaio de Teodiceia*, são três: a *sabedoria* do entendimento, relacionada à verdade, a *potência*, que se dirige ao ser, e a *bondade* da vontade, dirigida ao bem (LEIBNIZ, 2013, pp. 137–138). O *entendimento divino* é a região onde estão localizadas as *verdades necessárias*, assim como todas as *essências*, mesmo aquelas que não vieram à existência, quer dizer, os infinitos *possíveis* não atualizados – de modo que, enquanto a *vontade divina* é a fonte das existências, seu *entendimento* é a fonte das essências, o suporte ontológico das *possibilidades*. De fato, é como o resultado de certa relação harmônica entre esses atributos divinos que deveremos compreender a atualização deste mundo em específico: o que nos leva ao nosso último tópico.

4. *Razão Suficiente do mundo atual: o melhor dos mundos possíveis*

A pergunta a respeito da razão suficiente da passagem à existência de um mundo qualquer nos levou à prova da existência de Deus enquanto

única substância necessária. Mas qual a razão suficiente da existência deste mundo em específico? Isto é, dado que este mundo é contingente, existem vários outros *mundos possíveis* que poderiam existir em seu lugar (LEIBNIZ, 2013, p. 138). Sendo assim, deve existir alguma razão para que Deus tenha escolhido este, em detrimento de infinitas outras possibilidades. Quanto a isso, dirá Leibniz, na *Monadologia*:

Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus e apenas um deles pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro. [...] E esta razão só pode encontrar-se na *conveniência*, ou nos graus de perfeição que estes mundos contêm, cada possível tendo o direito de pretender à Existência segundo a medida da perfeição que envolva (LEIBNIZ, 2004b, p. 141, grifo do autor).

Ora, levando em conta tal descrição, poderíamos pensar num esquema que demonstrasse que no interior do *entendimento divino* os infinitos conjuntos de infinitos, isto é, os infinitos *mundos possíveis*, estão dispostos numa espécie de classificação. Suponhamos uma lista infinita de mundos possíveis. Essa lista estaria organizada de acordo com aquilo que Leibniz chama de “conveniência” ou “graus de perfeição” – quer dizer, quanto mais graus de perfeição, mais o mundo possível está próximo do topo da lista. De modo que aquele que detém o primeiro lugar de todos é, por conseguinte, o mais perfeito. Somando a isso o fato de que quanto mais próximo do topo da lista mais o mundo possível tem o direito de existência, podemos compreender melhor a razão suficiente da escolha que Deus faz de um mundo em detrimento de infinitos outros. Com efeito, essa escolha jamais poderia ser da ordem do arbitrário. Deus não opera indiferentemente – enquanto ser infinitamente perfeito, absolutamente sábio, Deus age sempre por alguma razão, sob alguma ordem e medida. Não poderia haver nada de gratuito em suas ações:

[...] afasto-me muito da opinião dos que sustentam que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas ideias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal que Deus as fez. [...] afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Pois, para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário? 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? Ademais, parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade (LEIBNIZ, 2004a, p. 4-5).

Isso se aplica, conseqüentemente, à criação do mundo. Se Deus só poderia escolher um entre infinitos mundos, ou ele teria uma razão suficiente para levar um deles à existência ou não levaria nenhum. Mesmo a ação divina, nesse sentido, estaria “submetida” ao PRS. Como criou um mundo, este só poderia ser *o mais perfeito dos possíveis*.

[...] tão logo Deus determinou criar algo, ocorre uma luta entre todos os possíveis, todos pretendentes à existência, e que os que unidos entre si produzem mais realidade, mais perfeição, mais *inteligibilidade* vencem. É verdade que toda essa luta é somente ideal, quer dizer, só pode ser um conflito de razões no mais perfeito entendimento, que não pode deixar de agir de maneira mais perfeita e, por conseguinte, de escolher o melhor (LEIBNIZ, 2013, p. 280, grifo do autor).

Essa *luta ideal*, apresentada pelo filósofo, poderia ser entendida como a comparação entre os infinitos mundos possíveis realizada no interior do *entendimento divino*. Trata-se de uma *idealidade*, de uma *abstração* que fazemos da *ação divina*; pois, factualmente, *a comparação e a consideração de infinitos por um entendimento infinito só poderia ocorrer de modo simultâneo*. Uma

vez analisados todos os infinitos mundos possíveis, comparados entre si no que tange à perfeição própria a cada um, é que chegamos, por assim dizer, à configuração da lista supracitada. E, posto que a *vontade divina* NÃO É ARBITRÁRIA, MAS DETERMINADA PELO *princípio do melhor* (LEIBNIZ, 2004b, p. 140), isto é, tende ao máximo de bem possível, ela só poderá escolher o primeiro mundo da lista de mundos: *o mais perfeito*⁶.

Mas em que consiste dizer que a vontade *só poderá escolher o melhor* dos mundos possíveis? A compreensão efetiva dessa afirmação só poderá ser alcançada se recordarmos a distinção que fizemos entre *necessidade metafísica* e *necessidade hipotética* ou *moral*. Dissemos que a última se relaciona com o contingente: àquilo que, sendo de um modo, se fosse diferente do que é não implicaria contradição lógica. A vontade divina é *necessitada moralmente* à escolha do melhor dos mundos possíveis, do primeiro colocado da lista de infinitos, o que quer dizer que ela é *determinada* a escolhê-lo por razões de bondade e sabedoria, não por exigência lógica, pois seria um *absurdo moral* a criação de um mundo menos perfeito por parte de uma vontade que, por definição, delibera segundo as regras da suprema bondade, que tende ao melhor. Mas ela não é, portanto, necessitada metafisicamente, pois a criação de outro mundo, que não o primeiro da lista, não é contra-

6 Nos *Ensaio de Teodiceia*, diferentemente de uma lista, encontramos a imagem de uma pirâmide: “Os cômodos seguiam em pirâmide; se tornavam sempre mais belos à medida que se subia para o cume, e representavam mais belos mundos. Chegou-se, por fim, no supremo em que terminava a pirâmide e que era o mais belo de todos; pois a pirâmide tinha um começo, mas não se via o fim; ela tinha uma ponta, mas nenhuma base; seguia cruzando o infinito. [...] porque entre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos, de outro modo Deus não se determinaria absolutamente a criar nenhum deles; mas não há nenhum que seja de tal maneira imperfeito que não haja ainda um menos perfeito abaixo dele: é por essa razão que a pirâmide desce ao infinito” (LEIBNIZ, 2013, p. 415).

ditória em si, não é uma impossibilidade lógica, inconcebível ao entendimento divino. A liberdade de Deus em sua escolha é aqui garantida, mas apenas se levarmos em conta que a liberdade se opõe não à determinação, mas à necessidade, ou melhor, à necessidade metafísica. Ainda sobre isso, dirá Lacerda:

O Criador tem a possibilidade lógica de escolher qualquer das séries que seu entendimento concebe, mas, porque é bom (e não apenas potente), escolhe aquela que possui a maior bondade intrínseca; porque é perfeito, escolhe a melhor série [...]. Livre para não criar nada, Deus poderia também criar o menos perfeito, Ele não faz o melhor necessariamente [*necessidade metafísica*], mas porque Ele quer; certamente está na natureza de Deus agir sempre de acordo com o melhor, mas daí não resulta que as coisas que existem, existam necessariamente [*necessidade metafísica*], pois o que a vontade de Deus não escolheu permanece puro possível (LACERDA, 2004, p. 84).

Devemos levar em conta, seguindo o que já dissemos, que todos os atributos de Deus participam da criação do mundo. “E esta é a causa da existência do melhor, que *a sabedoria revelou a Deus, que sua bondade o levou a escolher e sua potência o levou a produzir*” (LEIBNIZ, 2004b, p. 141, grifo nosso). Entretanto, é possível deduzir que o entendimento tem uma antecedência lógica em relação à vontade. Por duas razões: por um lado, devido ao fato de que existe sempre uma *razão* para querer, a qual é anterior a essa vontade mesma (LEIBNIZ, 2004a, p. 4-5); mas também porque tal vontade só poderá escolher entre um conjunto de mundos *possíveis*, isto é, já determinados pelo entendimento quando da consideração da compatibilidade de infinitas essências num mesmo conjunto, quer dizer, quando da determinação da *compossibilidade* dos diversos mundos possíveis. Se voltarmos a pensar levando em conta o esquema da lista de classificação dos infinitos mundos possíveis dispostos, em ordem decrescente, de acordo com seus

respectivos graus de perfeição, poderíamos dizer que a *sabedoria divina* é responsável pela produção mesma de tal lista; através das diversas comparações e combinações operadas no entendimento de Deus, isto é, a partir da luta, por assim dizer, entre os mundos possíveis pretendentes à existência, chega-se a um resultado. O papel da *bondade divina*, como foi dito, está na escolha do melhor dos mundos possíveis, uma vez diante da “classificação” obtida graças à operação do *entendimento sábio*. A *potência divina* ficará responsável, então, por produzir o melhor dos mundos possíveis, por trazê-lo à existência, à atualidade.

Através, portanto, de um ato resultante de uma certa relação entre os perfeitos atributos divinos é que chegamos à razão da existência do mundo, do melhor dos mundos. Na *Monadologia*, Leibniz define, enfim, tal “maior perfeição possível” como a maior variedade possível associada à maior ordem (LEIBNIZ, 2004b, p. 159); em outras palavras “a simplicidade das vias” equilibrada à “riqueza dos efeitos” (LEIBNIZ, 2004a, p. 10-11). Em suma, nas palavras do filósofo:

Da perfeição suprema de Deus segue-se que, ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível, no qual existisse a maior variedade possível associada à maior ordem possível; o terreno, o lugar, o tempo mais bem dispostos, o máximo de efeito produzido pelas vias mais simples; o máximo de potência, o máximo de conhecimento, o máximo de felicidade e de bondade que o universo pudesse admitir nas criaturas. *Pois como todos os Possíveis pretendem à existência no entendimento de Deus na proporção de suas perfeições, o resultado de todas essas pretensões deve ser o Mundo Atual o mais perfeito possível*. E sem isto não seria possível dar a razão de por que as coisas ocorreram antes assim do que de outro modo (LEIBNIZ, 2004c, p. 159, grifo nosso).

CONCLUSÃO

Uma vez que reconheçamos a singular posição de fundamento assumida pelo Princípio de Razão Suficiente no interior do *corpus* leibniziano, assim como a natureza contingente da existência do mundo, chegamos a duas conclusões, enfim: a única explicação possível para a passagem à existência de um mundo qualquer desemboca na prova *a posteriori* da existência de Deus, entendido como única existência necessária (i); a única explicação possível para a existência do mundo atual, dada a existência de Deus e a perfeição intrínseca aos seus atributos, reside no fato de que comparado a todos os outros mundos possíveis, esse só pode ser o mais perfeito de todos (ii). Ressalta-se, sobretudo, a centralidade do Princípio de Razão Suficiente em cada uma dessas operações, inclusive na caracterização da contingência leibniziana enquanto contingência associada à determinação.

ABSTRACT: This article aims to reconstruct the way by which Leibniz presents in some of his texts an *a posteriori* proof of God's existence. To this end, we intend to demonstrate the centrality of the Principle of Sufficient Reason applied to the contingency of the passage to the existence of a given world. Once demonstrated the existence of God by these ways, and still taking into account the Principle of Sufficient Reason - now applied to the existence of this world in particular -, we will discuss the theory of possible worlds and Leibniz's thesis according to which the Actual World is the most perfect possible.

KEYWORDS: Leibniz, Principle of Sufficient Reason, Contingency, Existence, God, World

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FICHANT, M. (2000) "Da substância individual à mônada". *Analytica*, v. 5, n. 1-2, 11-34.

LACERDA, T. M. (2005). *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

LEIBNIZ, G. W. (1974). *Da origem primeira das coisas*. In: _____. *Os Pensadores*. ed. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (2004a). *Discurso de metafísica*. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2013). *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. ed. São Paulo: Estação Liberdade.

_____. (2004b). *Os princípios da filosofia ou A monadologia*. In: _____. *Dis-*

curso de metafísica e outros textos. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004c). *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. In:

_____. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias*. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Recebido: 11/08/2016

Aceito: 07/10/2016

TEORIA DA IDEIAS, INATISMO E TEORIA DA PERCEPÇÃO EM DESCARTES

William de Jesus Teixeira

Graduando, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

william.unb@hotmail.com

RESUMO: Esse artigo trata da assim chamada ‘virada epistemológica’ de Descartes. Ao tomar o termo ‘ideia’ como o centro de sua metafísica, Descartes empregou-o de um novo modo. Com efeito, Descartes rompeu com a concepção tradicional platônico-agostiniana das ‘ideias’ com seres ontológicos. Em sua opinião, as ideias são entidades mentais ou psicológicas. Descartes defende essa posição em conformidade com uma revolucionária teoria da percepção e uma inovadora concepção de mente, ambas resultados de sua negação do empirismo escolástico. O que emerge daí é o ressurgimento da doutrina da ideias inatas, a qual molda os debates filosóficos na segunda metade do século XVII e é responsável pela elevação da epistemologia ou teoria do conhecimento ao status de disciplina autônoma.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria das ideias, Inatismo, Teoria da percepção, Racionalismo Epistemologia, Descartes

Respondendo aos comentários de Hobbes às *Meditações*, Descartes lhe explica a razão de ter escolhido o termo ‘ideia’ como central em sua metafísica: “Empreguei esse termo porque, embora não reconheçamos nenhuma fantasia em Deus, ele já era habitualmente empregado pelos Filósofos para significar as formas das percepções da mente divina; e não havia nenhum [termo] mais apropriado” (DESCARTES, 1897, AT 7, p. 181)¹. Essa concepção das ‘ideias’ como conteúdos da mente divina à qual Descartes se refere teve lugar quando santo Agostinho, na transição da Antiguidade para o Medievo, colocou o mundo transcendente das Ideias platônicas no espírito divino. Essas ‘ideias’, entretanto, não deixam de servir para o Deus cristão, como serviam para o δημιουργός (demiurgo, deus-artífice) de Platão, como os arquétipos da criação; o bispo de Hipona, todavia, transforma as ‘εἶδη’ platônicas, existentes em si e por si mesmas, em elementos constituintes da razão divina². Assim ele o afirma: “As coisas singulares, portanto, foram criadas com razões próprias. E essas razões [é lícito chamá-las de formas ou espécies ou ideias] onde deve-se julgar que estejam senão na mente mesma do Criador” (AGOSTINHO, 2015, q. 46, 2)³. Nessa ótica, as ‘ideias’ são pensamentos de Deus e, por isso, Agostinho vai afirmar que é através da iluminação divina, que nos fornece tais ideias, e não do puro

1 “Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; Et nullum aptius habebam”. ‘AT’ refere-se a DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Todas as referências às obras de Descartes serão feitas dessa maneira, seguindo procedimento usual entre estudiosos desse autor.

2 Outra distinção essencial para a assimilação da cosmologia platônica narrada no diálogo *Timeu* à teologia cristã é a eliminação do substrato material preexistente (χώρα) para que possa ser postulada a criação *ex nihilo*.

3 “Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes [i.e. ideas sive formas sive species licet vocare] ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris [...]”.

e simples contato com os objetos da experiência, que o sujeito adquire conhecimento: “[...] De certo modo encharcada e lustrada por aquela luz inteligível, [a alma racional] discerne, não pelos olhos corpóreos, mas pelo seu próprio [elemento] principal pelo qual é superior, isto é, através de sua inteligência, essas razões” (AGOSTINHO, 2015, q. 46, 2)⁴. Em outras palavras, o filósofo africano faz com que o reconhecimento da verdade seja dependente da intervenção de Deus através da irradiação de uma luz inteligível que nos proveria com aquelas ‘ideias divinas’. Essa doutrina de Agostinho será revivida no século XVII pelo cartesiano Malebranche.

Como se vê, e Descartes mostra-se plenamente consciente disso, tradicionalmente, os filósofos tinham usado o termo ‘ideia’ em sua versão platônico-agostiniana, isto é, como arquétipos no intelecto de Deus. Rompendo com essa tradição, Descartes fará uso sistemático desse termo não mais como conteúdo da mente divina, mas, antes, como conteúdo na mente do próprio sujeito cognoscente, i. e., a ‘ideia’ cartesiana torna-se um ente mental ou psicológico: “Pelo termo ‘ideia’ entendo aquela forma de qualquer pensamento através de cuja imediata percepção sou consciente do próprio pensamento”⁵ (AT 7, p. 160)⁶. Ainda que Descartes reconheça que Deus é a fonte de todas as ‘ideias’, em seu entendimento, elas

4 “[...] Ab eo lumine illo intelligibili perfusa [anima rationalis] quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principile quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes[...]”.

5 O trabalho de ‘desentologização’ bem como o processo de ‘mentalização’ do termo ‘ideia’ realizado por Descartes já se encontra nas *Regulae ad directionem ingenii* (1628), período anterior à construção do seu projeto metafísico, ou seja, remonta ao período que, por razões que não concernem ao tema do presente artigo, chamaríamos de ‘pré-agostiniano’. De acordo MARION (1992), começa precisamente nesse momento a “virada epistemológica” cartesiana.

6 “Ideaе nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum”.

já não constituem mais um elemento exterior ao espírito humano, mas, ao contrário, fazem parte da própria constituição essencial deste. Assim, à concepção ontológica, objetiva e transcendental das ideias de índole platônico-agostiniana, Descartes contrapõe sua versão psicológica, subjetiva e imanente, concebendo a ‘idea’ como um ente do pensamento humano e conferindo-lhe, portanto, um caráter exclusivamente epistemológico – ela não constitui mais a essência dos objetos, nem determina sua existência, como o fazia na já mencionada tradição iniciada com o fundador da Academia. Desse modo, na visão cartesiana, as ‘ideias’ são certos conteúdos ou princípios que fazem parte da constituição da alma, sendo-lhe, por isso, intrínsecas. Tais noções servem como fundamento ao conhecimento: através delas, a atividade cognoscente do sujeito se realiza e, por conseguinte, a aquisição do conhecimento de si mesmo, do mundo externo e até mesmo do Ser supremo torna-se possível.

Na *Terceira meditação*, enquanto se prepara para apresentar sua prova da existência de Deus, Descartes nos diz que esses modos do pensamento ou representações mentais, i.e. as *ideae*, podem ser distinguidas em três categorias, de acordo com sua origem: “Entre essas ideias, umas [são] inatas, outras [são] adventícias [e] outras me parecem [ter sido] produzidas por mim mesmo (AT 7, p. 37-8)⁷. É, obviamente, sobre as primeiras, isto é, sobre as *ideae innatae*, que Descartes vai focar sua atenção, visto ser nelas, assim como acontece em Platão, que Descartes vai encontrar abrigo seguro às incertezas e equívocos advindos da δόξα resultante ação dos sentidos. Com efeito, um dos objetivos mais precípuos das *Meditações* é demonstrar quão mais facilmente se chega ao conhecimento das ideias inatas – nota-

7 “Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae ab me ipso factae mihi videntur”.

damente da *mens* e de *Deus*, realidades imateriais – em comparação com qualquer outro ente conhecido através dos sentidos, realizando, assim, uma completa inversão do que sustentava o empirismo escolástico, na esteira de Aristóteles: “[...] Aquilo que, em primeiro lugar, é conhecido pelo intelecto humano é, desse modo, algum objeto exterior, a saber, a natureza de coisa material” (AQUINO, 2015, I, q. 87, a. 3)⁸. Gilson explica nos seguintes termos a radical mudança de ‘metodologia’ operada por Descartes – substituição da epistemologia aristotélica pela platônica:

Ele [Descartes] se propõe a proceder *a priori*, indo das ideias às coisas, em vez de proceder *a posteriori*, como o tomismo, indo das coisas aos conceitos; ele se obriga, enfim, a substituir ao real, tomado em sua complexidade concreta, um conjunto de ideias definidas, correspondendo, a cada uma delas, um coisa, em vez de proceder, como o tomismo, a uma análise conceptual do concreto na qual a complexidade dos conceitos se modela sobre a complexidade das coisas (GILSON, 1951, p. 200)⁹.

As *Meditações* focam nas ideias inatas de Deus (*Deus*), da alma humana (*res cogitans, mens*), e da substância extensa (*res extensa*), pois tais ideias podem ser consideradas as mais básicas e fundamentais na configuração do sujeito, tal como o concebe o sistema cartesiano¹⁰ – aquilo que Nelson

8 “[...] Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi objectum [...] aliquid extrinsecum, scilicet, natura materialis rei”.

9 “Il [Descartes] s’engage à procéder *a priori*, en allant des idées aux choses, au lieu de procéder toujours *a posteriori*, comme le thomisme, en allant des choses aux concepts; il s’oblige enfin à substituer au réel, pris dans sa complexité concrète, un ensemble d’idées définies à chacune desquelles correspond une chose, au lieu de procéder, comme le thomisme, à une analyse conceptuelle du concret où la complexité des concepts se modèle sur la complexité des choses”.

10 Cf. *Principia*, AT 8, pp. 25–26. Lá Descartes se refere à clareza e distinção dessas três ideias ou *substantia cogitans creata* (substância pensante criada), *substantia corporea* (substância corpórea) e *substantia increata et independens* (substância não-criada e inde-

(2011, p. 320) chama de “arquitetura inata” (*innate architecture*). A ideia de Deus, embora não seja a primeira a ser logicamente descoberta, detem a primazia ontológica, dado ser aquela que possui “a máxima realidade objetiva”. Assim se expressa Descartes a respeito da significação de ideia de Deus: “[...] Aquela [ideia] através da qual entendo um Deus supremo, eterno, infinito, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas quenalem dele existem, certamente, mais realidade objetiva tem em si do que aquelas [ideias] através da quais são exibidas as substâncias finitas” (AT 7, p. 40)¹¹. Além disso, é a Deus, como já mencionado, que devemos todas as outras ideias¹². Ele mesmo, como nos diz Descartes, imprimiu sua ideia em nós como ‘a marca do artífice em sua obra’: “E, de fato, não é admirável que Deus, ao me criar, tenha implantado em mim aquela ideia, para que fosse como a marca do artífice impressa em sua obra” (AT 7, p. 51)¹³. Com efeito, após excluir a possibilidade de que ela seja uma idéia adventícia – “Nem a absorvi dos sentidos, nem jamais me ocorreu quando não [a] esperava, como costumam as ideias das coisas sensíveis [...]” (AT 7, p. 51)¹⁴ – ou feita

pendente), nas palavras do próprio autor.

11 “[...] Illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum, sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur”.

12 “Nosso intelecto é de tal natureza que ele foi dotado com um conjunto de conceitos que fielmente refletem a estrutura da realidade física. Em outras palavras, nós temos ideias inatas implantas por um Deus benevolente” [“Our intellects are such that they have been endowed with a set of concepts which faithfully mirror the structure of physical reality. In other words, we have innate ideas implanted by a benevolent God”] (JOLLEY, 1990, p. 31).

13 “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa”.

14 “Neque illam sensibus hausi, nec unquam non expectandi mihi advenit, ut solent rerum sensibilibus ideae [...]”.

por ele mesmo (factícia) – “nem foi formada por mim, pois claramente não posso tirar nada dela, nem nada a ela acrescentar” (AT 7, p. 51)¹⁵ – conclui que “[...] resta que me seja inata [...]” (AT 7, p. 51)¹⁶. Na realidade, a primeira ideia inata a ser descoberta no itinerário realizado nas *Meditações* é aquela que representa a realidade existencial do próprio sujeito: “[...] Também me é inata a ideia de mim mesmo” (AT 7, p. 51)¹⁷. Essa ideia que o sujeito descobre de si mesmo lhe mostra como uma substância primordialmente pensante, independente de qualquer substrato material: “Sou, portanto, em poucas palavras, apenas uma coisa pensante, isto é, mente ou alma ou intelecto ou razão [...]” (AT 7, p. 28)¹⁸. Por fim, a *res extensa*, conceito fundamental na física cartesiana, em sua condição de ideia inata, permite ao sujeito o conhecimento das entidades geométricas e, conseqüentemente, materiais que compõem a natureza. A *res extensa* é, pois, a noção mais simples a partir da qual todas as outras naturezas corpóreas podem ser derivadas e conhecidas pelo fato destas últimas ‘participarem’ da ideia daquela (NELSON, 2011). Assim, por exemplo, a capacidade que sujeito tem de discernir a figura de um triângulo ou qualquer outra forma geométrica – *modus da res extensa* –, explica-se pelo fato de que ele possui *a priori* a ideia inata da extensão, a qual lhe possibilita tal conhecimento (NELSON, 2011).

Para Descartes, o modelo paradigmático das ‘ideias inatas’ é a ideia intelectual (JOLLEY, 1990), objeto e produto do puro ato do pensamento

15 “[...] nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum [...]”.

16 “[...] superest ut mihi sit innta [...]”.

17 “[...] etiam mihi est innata idea mei ipsius”.

18 “Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, *sive animus*, sive intellectus, sive ratio [...]”.

que se debruça sobre si mesmo e tem, aliás, esse meio como o único e exclusivo para a sua descoberta. É assim, pois, que nos são apresentadas as ideias de Deus, da *res cogitans* e da *res extensa*¹⁹ nas *Meditações*. Certamente, quando se pensa em ideias inatas em Descartes, é-se naturalmente levado a conceber as noções da geometria (*res extensa*) e da metafísica (alma, Deus) como seus exemplares. Com efeito, está-se perfeitamente justificado em pensar dessa maneira, uma vez que são justamente tais ideias, frutos da ação do espírito apenas, que estão isentas da intermediação dos sentidos, essa inesgotável fonte de engano e erro²⁰. Em um momento de radicalização

19 Há um traço peculiar à noção de *res extensa* que dever ser mencionado aqui. Embora inata, a ideia da *res extensa*, enquanto fundamento da percepção do mundo sensível-material, exige, diferentemente de suas congêneres, princípios puramente imateriais (Deus e alma), a participação dos sentidos para se “atualizar”, na medida justamente em que sua ação refere-se ao mundo exterior ao sujeito, isto é, ao universo físico-corpóreo. “[...] Algumas ideias, embora inatas, e embora percebidas pelo puro intelecto, requerem, todavia, o uso dos [sentidos] corpóreos para serem percebidas. Uma dessas é a ideia da extensão” [“[...] Some ideas, though innate, and though perceived by the pure intellect, nonetheless require the use of the body in order to be so perceived”] (BOYLE, 2009, p. 119). Mais precisamente, isto significa dizer que, “a ideia [...] da extensão apenas pode ser feita explícita pela reflexão sobre as imagens mentais que nós adquirimos através da percepção sensorial. Ou seja, perceber essa ideia requer o uso da sensação” [“the idea [...] of extension can only be made explicit by reflection on mental images that we possess through sense-perception. That is, to perceive this idea requires the use of sensation”] (*id.* p. 122). Na *Segunda meditação* (AT 7, pp. 30-31), o caso da cera exemplifica de modo paradigmático a ação cooperativa do intelecto e da sensação necessária para a descoberta da ideia inata da extensão (Cf. BOYLE, 2009, p. 122-3). Vê-se aí a presença do inatismo disposicional de Descartes e do papel positivo dos sentidos na ‘epistemologia’ cartesiana (cf. nota 20, a seguir), assuntos a serem discutidos na sequência.

20 “Tudo que até aqui admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi ou pelos sentidos ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” [“[...] Quidquid hactenus maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui vel

exarcebada contra a participação dos sentidos na produção do conhecimento, Descartes chega mesmo a afirmar que, “os sentidos, de fato, em muitas [situações] causam embaraço a ela [à mente] e em nenhuma [oca-

semel deceperunt”] (AT 7, p. 19). Criticar a ação dos sentidos no ato de conhecer é o mesmo que criticar o empirismo escolástico. É, pois, antes no afã de realizar tal crítica do que propriamente no intuito de excluir no todo a ação dos sentidos no processo cognitivo que Descartes digire sua ‘ira’ contra os *sensus*. Ao contrário do que se poderia considerar, devido a uma análise superficial, baseada exclusivamente na leitura das *Meditações*, os sentidos exercem um papel fundamental na ‘epistemologia’ cartesiana. É necessário, entretanto, para que se possa compreendê-lo, que se faça uma distinção prévia em relação a essa questão: “Há, realmente, dois modelos referentes ao papel dos sentidos em relação ao intelecto discernível no escritos de Descartes. De acordo com uma versão, [1] com a finalidade de criticar o empirismo escolástico], o papel dos sentidos é totalmente negativo. Ele consiste em inundar, em submergir ou – menos metaforicamente – distrair nossa atenção das ideias intelectuais. Mas, embora esta talvez seja a versão oficial e dominante de Descartes sobre os sentidos [baseada na leitura das *Meditações*], com certeza há ao menos sugestões de uma versão mais positiva; [2] para sustentar o inatismo disposicional] os sentidos exercem um papel importante (indispensável?) ativando as disposições da mente para que ela tenha ideias intelectuais ocorrentes. Tal versão seria consistente com a suposição de que a mente tenha em si mesma apenas propriedades disposicionais” [“[...] There are really two models of the role of the senses in relation to the intellect discernible in Descartes’s writings. According to one account, the role of the senses is entirely negative; it consists in swamping, submerging, or – less metaphorically – distracting our attention away from our intellectual ideas. [...] But though this is perhaps Descartes’s official and dominant view of the senses, there are surely at least suggestions of a more positive account; the senses play an important (indispensable?) role in activating the mind’s dispositions so that it has occurrent intellectual ideas. Such a view would be consistent with supposing that the mind in itself has only dispositional properties” (JOLLEY, 1990, p. 49). A versão 2 da ação dos sentidos no processo cognitivo não é discutida de forma explícita e premeditada no texto das *Meditações*, como o é a versão 1, ainda que um estudo mais atencioso desse texto possa fazer aquela emergir em determinadas passagens (Cf. nota 19). A versão 2 é enfaticamente discutida por Descartes em obras menores e em sua correspondência. É deveras importante ter essas considerações em mente para que se possa melhor compreender as discussões que se seguem.

sião] ajudam a perceber as ideias” (AT 7, 375)²¹. Desse modo, por considerar nociva a ação da sensibilidade (*sensus*) no ato de conhecer, Descartes volta-se ao intelecto como meio seguro de adquirir o conhecimento certo e indubitável que busca. Em suma, na visão de Descartes, o conhecimento proveniente dos sentidos está conectado com confusão e obscuridade, enquanto, por outro lado, as ideias inatas (*Deus, mens e res extensa*) são clara e distintamente percebidas, sendo as únicas nas quais reside o verdadeiro conhecimento. Eis o que a reza a versão oficial.

No entanto, embora as ideias supramencionadas sejam as mais basilares e fundamentais no sistema cartesiano, elas, ao contrário do que se poderia pensar, não são as únicas. Indo além do critério da origem – sensível ou intelectual –, que nos permitiria estabelecer tal ou qual ideia como portadora de um conhecimento verdadeiro ou falso aprioristicamente, Descartes nos propõe um outro critério, de maior amplitude e generalidade, que vai, inclusive, admitir as notas de clareza e distinção e, conseqüentemente, o padrão de inatas às ideias provenientes dos sentidos – as *ideae adventitiae* – a saber, o julgamento do sujeito a respeito das ideias sensoriais. Nesse sentido, as ideias oriundas dos objetos sensíveis não seriam necessariamente falsas, nem confusas e obscuras por natureza; tais problemas seriam causados pelo próprio sujeito no ato de conhecer, quando este realiza julgamentos em relação às percepções sensíveis. Com efeito, a circunstância típica na qual nossas idéias provenientes dos sentidos são, de fato, confusas e falsas resulta do fato de nós fazermos julgamentos equivocados acerca da conexão daquelas com os objetos exteriores ao nosso pensamento (NELSON, 2011). Assim, na verdade, as únicas idéias que não seriam

21 “Sensus enim ipsam [mentem] in multis impediunt, ac in nullis ad illas [ideas] percipiendas juvant”.

inatas são aquelas que resultam de nossos próprios julgamentos errôneos em relação aos objetos sensíveis. Em outras palavras, de acordo com esse novo critério, não é o fato de ser de origem sensível e não intelectual que vai ser determinante para a aceitação de uma ideia como inata, mas o ato de julgar, a predicação imposta pelo sujeito que *a posteriori* pode tornar essa ideia confusa e falsa; *a priori*, todas as ideias são inatas, inclusive as sensíveis.

O erro principal e mais frequente que pode ser encontrado neles [nos juízos] consiste em julgar que as ideias que estão em mim sejam similares ou conformes às coisas que se encontram fora de mim; pois, na verdade, se considerasse as próprias ideias como alguns modos do meu pensamento e não [as] referisse a qualquer outra coisa, dificilmente poderiam me dar alguma ocasião de errar²² (AT 7, p. 37)²³.

Discutindo novamente, em correspondência enviada a Mersenne, acerca desse novo critério – o julgamento ou ato predicativo do sujeito – como parâmetro de verdade das ideias e, ao mesmo tempo, sobre a

22 Essa passagem está em perfeito acordo com as primeiras linhas do *Le monde* (Cf. AT II, p. 3), isto é, com a crítica à teoria da percepção escolástica, como se verá na sequência. Sua implicação necessária será uma teoria inatista “radical” e disposicional. Eis o resultado do novo modo de proceder de Descartes referido por Gilson (1951, p. 200) na página 3 acima. Subjacente a essa tese, encontra-se a noção ‘material’ de ideia, i. e., ideia enquanto “operação do intelecto” (AT 7, p. 8). Com efeito, Descartes pondera a Arnauld, ao responder às suas objeções, que, tomadas materialmente (*materialiter*), não há verdade, nem falsidade nas ideias (cf. AT 7, p. 232). Não nós parecia, de modo algum, absurdo supor que o “inatismo disposicional” de Leibniz repousa, em grande medida, sobre essa noção.

23 “ Praecipuus autem error et frequentissimus qui possit in illis [judiciis] reperiri, consistit in eo quod ideae, quae in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse vel conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent”.

condição inata das ideias adquiridas através dos sentidos, Descartes diz: “[...] Afirmo que todas aquelas [ideias] que não envolvem nenhuma afirmação ou negação nos são inatas, pois os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião e, assim, essa ideia deve ter estado em nós antes”²⁴ (AT 3, 418)²⁵. Ou seja, se o sujeito não faz nenhuma atribuição judicativa à ideia, esta, por si mesma, é inata, apenas sendo despertada em nós quando há a devida estimulação sensorial. Em um outro texto, Descartes, mais uma vez, volta a falar sobre esse tema – o julgamento do sujeito como critério de clareza e distinção das ideias e sobre o inatismo das ideias sensíveis; agora, ele nos fornece exemplos dessas ideias sensíveis que seriam inatas e, de novo, nos explica a razão disso:

[...] Não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, excetuando-se apenas as circunstâncias que referem-se à experiência: a saber, que julgemos que essas ou aquelas ideias que agora temos presentes em nosso pensamento refiram-se a algumas coisas colocadas fora de nós. Com efeito, nada sobrevem à nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos [...]. Daí segue-se que as próprias ideias dos movimentos e das figuras nos são inatas. E tanto mais devem ser inatas as ideias da dor, dos sons,

24 É notável mais uma vez a convicção de Descartes em recusar a teoria da percepção escolástica: “[...] os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião” [“Les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion”]. Leibniz, em sua concepção das mônadas “sem portas, nem janelas”, que, em seu aspecto negativo, também representa a recusa da teoria da percepção escolástica, é certamente tributário da teoria da percepção de Descartes (Cf. LEIBNIZ, 1974, p. 828 [*Discours de métaphysique*, 26]).

25 “[...] Je tiens que toutes celles [idées] qui n’envelopent aucune affirmation ni négation nous sont *innatae*; Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant”.

das cores e de coisas similares, para que nossa mente possa, à ocasião de alguns movimentos corpóreos, exibir-se-lhes; [as ideias] efetivamente não têm nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos (AT 8B, 358-9)²⁶.

Essa passagem torna mais explícita e esclarece, graças aos detalhes, aquilo que Descartes já dizia nas primeiras linhas do *Le Monde*²⁷: “Pois, ainda que comumente as pessoas [isto é, os escolásticos] se persuadam que as ideias que nós temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, eu, todavia, não vejo razão que nos assegure que assim o seja” (AT II, p. 3)²⁸. Nesse trabalho, Descartes se apressa em refutar a teoria da percepção escolástica – e o empirismo que lhe é inerente – i. e., nega que possa haver qualquer semelhança entre a percepção e o objeto percebido, já insinuando os elementos fundamentais que vão implicar em seu não-declarado ‘inatismo disposicional’, sustenta-

26 “[...] Nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, fuerit in-natum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas refferi. Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensum accedit, praeter motus quosdam corporeos [...]. Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideas doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

27 Embora essa obra não tenha sido publicada devido à condenação Galileu (1633), a mesma exposição concernente à percepção humana se encontra na *Dioptrique*, parte dos ensaios científicos publicados por Descartes em conjunto com o *Discours de la méthode*, em 1637 (Cf. AT 6, p. 109-114). Fazendo uso de sua ‘vocaçãõ’ médica, Descartes explica, de um ponto de vista anatômico-fisiológico, o mecanismo mecanicista da sensação, particularmente da visão.

28 “Car encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en nôtre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procedent, je ne vois point toutesfois de raison, qui nous assure que cela soit”.

do em sua teoria da percepção mecanicista, também presente na passagem acima: “nada sobrevem à nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos”. Com efeito, já se encontra nessa passagem uma primeira alusão explícita à complementariedade entre a teoria da percepção mecanicista e o inatismo disposicional cartesianos, pois a postulação das “ideias inatas permitem a Descartes propor uma teoria da percepção que é consistente com sua nova imagem mecanicista do mundo físico [...]”²⁹ (JOLLEY, 1990, p. 43)³⁰.

Sumarizando o que foi visto até aqui, os trechos supramencionados, além de nos fornecerem provas acerca do novo critério utilizado por Descartes para avaliar a veracidade das ideias – o julgamento ou predicação do sujeito – e, ao mesmo tempo, mostrar-nos que, para ele, todas as ideias são inatas, sem exceção, radicalizando a tese inatista, trazem a lume dois outros elementos fundamentais do pensamento cartesiano: o caráter ‘disposicional’ do inatismo e uma revolucionária teoria da percepção. Em realidade, a doutrina das ideias inatas e a teoria da percepção caminham definitivamente de mãos dadas em Descartes, tendo entre si uma relação ‘simbiótica’, por assim dizer. É, pois, sob o fundamento do inatismo, sobretudo agora que sabemos que, para Descartes, as ideias sensíveis e não apenas as intelectuais – *i.e.* metafísicas e matemáticas – são inatas, que nosso autor criará condições para propor uma inovadora teoria da percepção, a qual estabelecerá mais uma ruptura com o pensamento escolástico (JOLLEY,

29 Em verdade, há um *feedback* ‘recíproco’ entre teoria da percepção e inatismo disposicional, uma vez que aquela requer esta para se legitimar e esta necessita daquela para explica-lhe funcionamento. Assim, uma serve como justificação e premissa para a outra.

30 “innate ideas allow Descartes to propound a theory of perception which is consistent with his new mechanistic picture of the physical world [...]”.

1990). Acerca dessa questão, NELSON (2011, p. 322)³¹ nos lembra que “[...] nota-se frequentemente que o *status* de inato que Descartes atribui às ideias sensoriais tem como motivação a substituição da teoria da percepção escolástico-aristotélica”.

De acordo com os escolásticos, particularmente Santo Tomás de Aquino, dando prosseguimento aos ensinamentos de Aristóteles e, curiosamente, o próprio Locke, embora tivesse ojeriza à filosofia peripatética, seguirá nessa linha ao propor sua teoria empírica do conhecimento, a mente humana, tecnicamente designada *intellectus possibilis* (intelecto possível ou, ainda, receptivo) é uma *tabula rasa*, de modo que todo o conhecimento que venha a ser nela inscrito procede sempre e necessariamente dos sentidos: “Como muitos filósofos até o século dezessete³², Aquino é uma espécie de empirista. Em sua visão, nosso conhecimento deriva e é dependente do fato que nós somos seres sensíveis” (DAVIES, 1992, p. 43)³³. O próprio Aquino confirma de forma veemente seu compromisso com o empirismo de Aristóteles: “[...] O intelecto nada conhece que não seja recebido da sensação [...]” (AQUINO, 2015, I, q. 78, a. 4)³⁴. Assim, a única maneira possível de prover o intelecto com conceitos é abstraí-los da experiência sensível. Tal processo de abstração, realizado pelo *intellectus agens* (intelecto agente), entendido como “[...] propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das con-

31 “[...] it has often been noted that Descartes’ assigning the status of innateness to sensory ideas is driven by his replacement of Scholastic-Aristotelian theories of perception”.

32 Ou seja, até o advento da filosofia racionalista de Descartes.

33 “Like many philosophers until the seventeenth century, Aquinas is a kind of empiricist. In his view, our knowledge derives and is dependent on the fact that we are sensing being”.

34 “[...] Intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu [...]”.

dições materiais” (AQUINO, 2015, I, q. 79, a. 3)³⁵, o qual estrutura a teoria da percepção escolástica, era interpretado como uma transação na qual a *forma* ou *species sensibilis* é transmitida do objeto percebido ao sujeito que lhe percebe. Desse modo, uma e mesma forma, originalmente presente no objeto, transporta-se através do meio exterior até atingir os órgãos sensoriais do indivíduo – “[...] há cores na parede, cujos similares [formas ou espécies sensíveis] se encontram na visão [...]” – (AQUINO, 2015, I, q. 76, a. 1)³⁶ –, como dito, graças à ação do *intellectus agens*, e, em seguida, chega ao *intellectus possibilis* como *phantasmata* ou *intelligibilia*. Com efeito, “é impossível que nosso intelecto entenda qualquer coisa, a não que a transforme em noções abstratas (AQUINO, 2015, q. 84, a. 7)³⁷. Segundo tal concepção do processo de percepção humana, há algo que literalmente, partindo do objeto, adentra nossa mente – a forma sensível do objeto – (ADAMS, 1975) e é esta que vai formar nossos conceitos ou ideias (*species intelligibiles*), concluindo, assim, a transformação do particular e concreto em algo imaterial e abstrato.

35 “[...] virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus”.

36 “[...] colores sunt in pariete, quorum similitudines [species vel formas sensibiles] sunt in visu [...]”.

37 “[...] impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. Persistindo na comparação entre o empirismo de Locke e o escolástico, poder-se-ia afirmar que os *phantasmata* correspondem à noção de ideia lockiana, como o mesmo admite na introdução ao *Ensaio*: “[...] Usei-o [o termo ‘ideia’] para expressar o que quer que seja significado por ‘fantasma’, ‘noção’ ou espécie, ou qualquer coisa que que possa ser empregada pela mente ao pensar” “[...] I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is that the mind can be employed about in thinking” (LOCKE, 1952, p. 95). No entanto, enquanto, para Locke, o intelecto é puramente passivo, para os escolásticos, ao contrário, aquele tinha um papel ativo no ato de abstrair os dados particulares da experiência sensível, como assinalado. Para uma comparação mais precisa entre o empirismo de Locke e o dos escolásticos, cf. ADAMS, 1975, pp. 78-80.

Nessa questão, como em várias outras, Descartes se coloca numa posição antípoda à defendida pela tradição escolástica. Para ele, não há absolutamente nada que possa adentrar a mente humana à ocasião da percepção sensível, como queriam os seguidores medievais de Aristóteles: “[As ideias] não possuem nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos” (AT 8, 359)³⁸. Com efeito, do ponto de vista cartesiano “não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles” (AT 6, p. 85 [*Dioptrique*])³⁹; na verdade, de um modo mais enfático, poderia-se dizer que “é impossível que qualquer coisa extensa literalmente adentre a mente como a teoria escolástica parece requerer” (NELSON, 2011, p. 322)⁴⁰. Isso implica tanto em negar que a *mens* seja uma *tabula rasa* quanto atribuir o estatuto de inatas às ideias sensíveis e, por conseguinte, livrar nossa capacidade cognitiva do jugo do mundo da sensação, ao qual o intelecto escolástico estava submetido. É importante salientar aqui que, sob esse novo ângulo de análise, as *ideae adventitiae* perdem sua razão de ser, pois todas as ideias, sem exceção, se tornam *innatae*. Nas palavras de um importante estudioso dos filósofos cartesianos-racionalistas do século XVII, “ideias sensíveis não podem ser adventícias – e devem, portanto, ser inatas – porque não há nenhuma similaridade entre tais ideias

38 “Nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

39 “[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matérielle depuis les objets jusqu’à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments qui nous en avons”.

40 “it is impossible that anything extended literally enters the mind as the Scholastic theory seems to require”.

e os movimeemntos corpóreos [i. e. sensações] (JOLLEY, 1998, p. 42)⁴¹. Na visão do nosso autor, se há alguma *forma sensibilis* que possa ser objeto do conhecimento humano, ela não pode de modo nenhum ser proveniente do mundo exterior e adentrar a mente, como queriam os escolásticos; ela deve, antes, ser um elemento constituinte da própria alma, elemento este que será uma condição necessária *a priori* a qualquer conhecimento, aquilo que é “despertado em nós por ocasião da percepção sensível em virtude de certos movimentos corpóreos”. E eis que temos aí a filosofia mecanicista de Descartes servindo como subsídio e elemento explicativo de sua teoria da ideias inatas⁴².

A concepção cartesiana de que a mente já está suprida com todos os seus conteúdos, antes mesmo de experienciar qualquer processo cognitivo, marca, sem a menor dúvida, uma ruptura com a tradição escolástica (JOLLEY, 1990). Tal fato, como visto, se deve à readmissão por Descartes da doutrina das ‘ideias inatas’, ou, por assim dizer, à substituição da ‘teoria do conhecimento aristotélica’ pela ‘teoria do conhecimento platônica’. E se Descartes, por um lado, renovando a tradição iniciada com Platão, advoga que a nossa alma já é detentora de todo conhecimento *ab initio*, ele, por outro, vai admitir que esse conhecimento existe em nós potencialmente,

41 “Sensory ideas cannot be adventitious – and must, therefore, be innate – because there is no similarity between such ideas and corporeal motions”.

42 Deve-se distinguir aqui entre “semelhante aos movimentos corpóreos” e “ocasionada pelos movimentos corpóreos”. A primeira refere-se à teoria da percepção escolástica, que afirma a igualdade entre percepção e objeto percebido, viabilizada através da noção de *species sensibiles*; a segunda é aquela defendida por Descartes ao afirmar que nossas ideias não podem ser equivalentes aos objetos percebidos, ainda que tenham sido despertadas por eles em virtude da estimulação que causam sobre os órgãos sensoriais. A doutrina corpuscularista, elemento conexo à filosofia mecanicista de Descartes, subjaz a essa explicação.

que é necessário um certo esforço do sujeito e mesmo determinadas condições para que esse conhecimento seja ‘atualizado’ e nós nos tornemos conscientes dele. É, com efeito, devido ao fato de ser um defensor da doutrina do inatismo disposicional – mesmo que não o tenha assim proferido – que Descartes cria condições de afrontar a teoria da percepção escolástica.

De acordo com a doutrina inatista de Descartes, todo o conhecimento que podemos obter está contido na alma desde sua concepção, pois, como vimos, nada pode ser introduzido nela a partir da presença de objetos perante os sentidos e nenhuma semelhança há entre aqueles e nossas ideias. No entanto, nós não somos conscientes daqueles conteúdos simplesmente pelo fato de tê-los de modo intrínseco à alma:

[...] Todas aquelas coisas que pensamos como significados das palavras e das imagens nos são representas por ideias que provêm de nenhum outro lugar que não seja da nossa faculdade de pensar e, portanto, com ela nos [são] inatas, isto é, sempre existiram em nós em potência; com efeito, ser em potência não é ser em ato, visto que o próprio termo ‘faculdade’ nenhuma outra coisa designa do que uma potência (AT 8B, p. 360-1)⁴³.

Em outras palavras, Descartes compreende as ideias inatas, os ‘conteúdos da alma’, como uma faculdade que pode ou não ser ativada e, por conseguinte, desenvolvida. Ter ideias inatas significa estar em condições de elaborar

43 “[...] Illa omnia praeter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper inexistentes: esse enim in aliqua facultate, non est, esse in actu, potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat”.

certos pensamentos e fazer uso da capacidade intelectual sob determinadas condições. Descartes chega mesmo a afirmar, em face da importância que tal doutrina exerce em seu sistema, que o foco de suas investigações é tirar as ideias inatas de seu estado latente: “Não costume me aplicar ao estudo de nenhuma outra coisa do que a algumas simplíssimas verdades que devem ser notadas, as quais, dado que sejam inatas às nossas mentes, assim que qualquer outro dar-se conta [delas], não considera que as tenha jamais ignorado” (AT 7, p. 464)⁴⁴.

A razão pela qual, embora tenhamos ideias inatas, não sejamos necessariamente conscientes de sua presença em nosso espírito, reside no fato de que elas lá se encontram num estado de confusão e obscuridade. Com efeito, afirmar, como o faz Descartes, que as ideias são uma *potentia vel facultas*, implica em admitir que elas não são percebidas por nós, imediatamente, de modo ‘claro’ e ‘distinto’. Eis aqui duas palavras que estão umbilicalmente conectadas com a doutrina das ideias inatas em Descartes: “[...] A teoria da percepção clara e distinta está diretamente vinculada com a teoria da ideias inatas” (NELSON, 2011, p. 321)⁴⁵. Para que as ideias inatas sejam percebidas com clareza e distinção, emergindo, assim, de seu estado de confusão e obscuridade, é necessário que nossa atenção se dirija a elas; é necessário mesmo que certos ‘exercícios cognitivos’ sejam realizados com esse intuito. As *Meditações* constituem um belo exemplo desses ‘exercícios cognitivos’ (NELSON, 2011, p. 330) necessários à descoberta das ideias inatas: antes que nosso autor se desse conta de que ele já trazia em sua alma as

44 “Nulli rei magis soleo studere, quam simplicissimis quibusdam veritatibus animadvertendis, quae cum mentibus nostris sint innatae, statim atque alius admonetur, non putat se illas unquam ignorasse”.

45 “[...] The theory of clear and distinct perception is of a piece with the theory of innate ideas”.

ideias inatas de si mesmo (*res cogitans*), de *Deus* e da *res extensa*, vêmo-lo em plena esforço intelectual em busca de seu “ponto de Arquimedes”⁴⁶. É justamente isto que lhe permite trazer a lume aquelas ideias, que, embora sempre contidas em si, só então ele as percebe clara e distintamente. Com efeito,

a principal técnica para exercitar nossa capacidade de transformar percepções confusas em ideias inatas claras e distintas é, claro, o famoso processo meditativo que envolve o expediente da dúvida hiperbólica. [...] Quando o processo de “distintificação” é conduzido até o fim, o resultado é a percepção clara e distinção de um ideia inata. (NELSON, 2011, p. 325)⁴⁷.

Isto posto, podemos afirmar, em perfeita conformidade com o sentido equívoco de ‘ideia’ apresentada no “Prefácio ao leitor” das *Meditações* (AT 7, p. 8), que

“[...] Descartes está comprometido com as duas alegações seguintes. Primeira, dizer que uma ideia é inata é comprometer-se com a existência de uma disposição mental correspondente [acepção material (*materialiter*) de ideia]. Segunda, essa disposição tem propriedades causais⁴⁸; em outras palavras, ela tem o poder

46 “[...] The *Meditations* account of the process of distinctification of the ideas of mind, God and extension is paradigmatic” (NELSON, 2011, p. 330).

47 “the principal technique for exercising our capacity to make confused perceptions of innate ideas clear and distinct is, of course, the famous meditational process that involves the device of hyperbolic doubt. [...] When the process of “distinctification” are prosecuted to the end, the result is clear and distinct perception of an innate idea”.

48 O ‘poder causal’ das ideias inatas – em oposição a uma pretensa causação das ideias pelos corpos materiais externos – e sua implicação para o ‘inatismo radical’ de Descartes são as temáticas discutidas por GORHAM (2002). No referido artigo, embora o autor silencie sobre isto, torna-se manifesto quão próximas são as visões de Descartes e Leibniz em relação ao inatismo disposicional.

de causar certos pensamentos ocorrentes [acepção objetiva (*objective*) de ideia]” (JOLLEY, 1990, p. 36)⁴⁹.

Se tais afirmações estão corretas, como, de fato, pelo acima exposto e, sobretudo, pelo sentido ambivalente que Descartes atribui ao termo ‘ideia’, nos parecem estar, Descartes defende, ainda que se tenha que admitir que seja uma versão *avant la lettre*, um “inatismo disposicional”:

“Não porque essas coisas enviaram as próprias [ideias] através dos órgãos dos sentidos à nossa mente, mas, todavia, porque enviaram algo que lhe deu a ocasião para, através de sua faculdade inata, nesse momento preferencialmente do que em outro, as mesmas formar” (AT 8, 359)⁵⁰.

Entretanto, diferentemente de Leibniz⁵¹, Descartes jamais advogou abertamente ser defensor de tal doutrina. A provável razão disso deve-se ao fato de nosso autor nunca ter produzido uma obra dedicada a tratar exclusivamente desse tema; com efeito, vêmo-lo discorrer sobre essa questão sempre como resposta a alguma objeção ou crítica que lhe tenha sido feita, isto é, de maneira sempre “reativa”, como é o caso no opúsculo

49 “[...] Descartes is committed to the following two claims. First, to say that an idea is innate is to commit oneself to the existence of a corresponding mental disposition. Secondly, this disposition has causal properties; in other words, it has the power to cause certain occurrent thoughts”.

50 “Non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas”.

51 A imperiosa conexão entre o inatismo disposicional de Descartes e Leibniz tem um comprovação textual taxativa. Com efeito, ambos empregam como exemplo e suporte de sua respectiva adesão àquela doutrina a mesma passagem tomada do diálogo *Mênon*, de Platão. Cf. AT 8B, 167 (carta a Voetius) e LEIBNIZ, 1974, p. 828 [*Discours de métaphysique*, 27].

apologético *Notae in programma quoddam* (cf. AT 8, pp. 341-369)⁵² e não de forma “propositiva”, resultante de uma teoria conscientemente elaborada. No entanto, o próprio texto das *Meditações*, como já discutido, aduz um testemunho a favor disso, na medida em que, embora as ideias inatas façam parte da constituição mental do sujeito – a *innate architecture* –, elas precisam ser “apercebidas”, como diria Leibniz, via “exercícios cognitivos” levados a termo pelo “processo meditacional”. À guisa de exemplo, discutindo em um outro texto acerca da noção de Deus, Descartes esclarece que o conhecimento dessa ideia pode não ser clara e distintamente percebido por todos, não obstante ela exista em todas as mentes humanas – uma indicação explícita na direção do inatismo disposicional. Diz ele: “[...] Ainda que a ideia de Deus esteja tão marcada no espírito humano que não haja ninguém que não tenha a faculdade de conhecê-la, isto não impede que muitas pessoas possam passar toda sua vida sem jamais conceber distintamente essa ideia” (AT 4, p. 187-8)⁵³. Leibniz, o primeiro autor a deliberadamente elaborar a doutrina do inatismo disposicional, concordaria plenamente com essa afirmação⁵⁴.

52 Além da defesa do inatismo disposicional, o mencionado opúsculo, reposta a um pafleto crítico difundido por um ex-discípulo (Regius), traz ainda, em sua forma mais detalhada, a tese do ‘inatismo universal ou radical’: “Nessa obra, Descartes explicitamente assevera que todas ideias sensoriais são inatas e sugere que nenhuma ideia sensível é adventícia” [“In that work, Descartes explicitly asserts that all sensory ideas are innate, and he implies that no sensory ideas are adventitious”] (JOLLEY, 1990, p. 40).

53 “[...] Encore que l’idée de Dieu soit tellement empreinte en l’esprit humain, qu’il n’y ait personne qui n’ait en soi la faculté de la connaître, cela n’empêche pas que plusieurs personnes n’aient pû passer toute leur vie, sans jamais se représenter distinctement cette idée”.

54 cf. LEIBNIZ, 1974 [Nouveaux essais sur l’entendement humain, Liv. II, chap. 23, 33 e Liv. IV, chap. X].

Como consequência da teoria das ideias e do inatismo cartesianos, uma das mais importantes clivagens⁵⁵ do período moderno produziu-se no campo das disputas filosóficas, a qual vincula-se diretamente com a assim chamada “virada epistemológica” do século XVII, impulsionada por Descartes. De um lado, encontramos aqueles pensadores que podemos chamar de ‘racionalistas’, esposando, cada um à sua maneira, de acordo com sua própria interpretação, a teoria cartesiana da ideias: Arnauld, Malebranche, Spinoza e Leibniz⁵⁶. Do outro lado, estão os ‘empiristas’, representados no referido século sobretudo por John Locke⁵⁷; negando toda

55 É lícito mesmo afirmar que essa ‘clivagem’, que já se mostra com toda a força no debate que ocorre entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza, extensão e validade do conhecimento, está na origem daquilo que posteriormente será denominado de ‘filosofia continental’ e ‘filosofia analítica’.

56 Embora JOLLEY (1990, p. 32) afirme que “a posição de Descartes acerca das ideias inatas não foi aceita como tal por nenhuma de seus sucessores racionalistas” [“Descartes’s position on innate ideas was accepted as it stands by none of his rationalist successors”], ao tratar da problemática referente às ‘ideias’, como o fazem todos os mencionados autores – cf. nota seguinte –, todos eles se encontram necessariamente dentro do escopo de influência de Descartes, ainda que fosse para negar a concepção de ‘ideia’ e o inatismo cartesianos, como é o caso de Malebranche e também de Locke.

57 Para uma melhor apreciação de como cada um dos mencionados autores concebia a noção de ‘ideia’ e sua direta conexão com o pensamento de Descartes, cf. MCRAE, 1965, pp. 175-190: “[...] [Há] três concepções principais de ‘ideia’, fundamentalmente opostas uma à outra, que podem ser encontradas entre os sucessores de Descartes, todas encontrando expressão nos escritos do próprio Descartes. As três concepções são (a) que uma ideia é um objeto (Malebranche, Locke, Berkeley); (b) que uma ideia é um ato (Spinoza, Arnauld); (c) que uma ideia é uma disposição (Leibniz)” [“[...] three main conceptions of “idea”, fundamentally opposed to one another, which can be found among Descartes’ successors, all of which find expression in the writing of Descartes himself. The three conceptions are (a) that an idea is an object (Malebranche, Locke, Berkeley); (b) that an idea is an act (Spinoza, Arnauld); (c) that an idea is a disposition (Leibniz)”] (p. 175). Jolley, não obstante algumas reservas em relação a essa classificação, afirma que “[...] McRae seguramente está certo no principal de sua tese; os sucessores de Descartes desenvolveram diferentes teorias das ideias e assim o fizeram baseando-

e qualquer possibilidade de que a alma possa ser *ab principio* constituída por quaisquer conteúdos, afirmam, à maneira escolástica, que tudo que é passível de conhecimento humano provem do mundo exterior através das sensações – a toda ideia deve, necessariamente, corresponder uma impressão sensível, como diria Hume, de modo que, para eles, todo conhecimento é adquirido *a posteriori*.

Subjacente a qualquer oposição e ‘rivalidade’ que se possa estabelecer entre os ditos ‘racionalistas’ e ‘empiristas’, há, todavia, um acordo tácito entre eles: independente da filiação ‘ideológica’, todos eles, indistintamente, tomam para si a inovadora concepção de mente elaborada por Descartes. Após introduzir a noção de *res extensa* como único objeto passível de estudo na física, era necessário reclassificar todas aquelas propriedades – *poderes, naturezas, qualidades* – que possuíam os corpos na concepção dos escolásticos. A solução vislumbrada por Descartes, coerente com sua nova teoria da percepção, sua doutrina inatista e sua filosofia mecanicista, foi tornar todas aquelas propriedades conteúdos mentais. Com efeito, Descartes ‘aloja’ todas as qualidades que pertenciam aos entes naturais em decorrência de suas *formas substanciais* na mente humana, revertendo, desse modo, a concepção escolástico-aristotélica do mundo fenomenal⁵⁸ e da percepção. Ou seja, na visão cartesiana, as substâncias depõem as ‘faculdades’ que outrora possuíam, pois sua postulação resulta inútil para a explicação do fenômenos. Agora, visto que o universo, segundo o padrão que lhe

se naquilo que eles encontraram no próprio Descartes” “[...] McRae is surely right in his core thesis; Descartes’s successors advanced different theories of ideas, and they did so on the basis of what they found in Descartes himself”] (JOLLEY, 1990, pp. 6-7).

58 As qualidades secundárias (cores, sabores, odores, etc.) bem como toda a generalidade das sensações, ao serem colocadas na mente do indivíduo, perdem o caráter de objetividade que tinham na visão das Escolas, tornando-se elementos subjetivos (*i. e.*, psicológicos ou mentais).

imprime Descartes, é constituído apenas pela *res extensa*, aquelas propriedades são introduzidas na mente, como conceitos, pensamentos, sensações e, principalmente, ideias (JOLLEY, 1990). Essa última noção tem primazia na concepção de mente cartesiana. E não somente entre os pensadores racionalistas, mas também entre aqueles que se opunham ferrozmente às concepções racionalista-inatistas, como é o caso de Locke, o uso do termo ‘ideia’ é prova indelével da aceitação, mesmo entre os ‘adversários’, da nova concepção de mente cartesiana:

No final do século dezessete, a concepção de mente cartesiana foi, em seu essencial, esposada por Locke. O mais óbvio sinal da aceitação fundamental de Locke à nova teoria encontra-se em sua terminologia. Descartes adotou o termo ‘ideia’ para denotar todos os itens que ele tinha reclassificado como mentais e Locke simplesmente seguiu Descartes em relação a esse uso (JOLLEY, 1990, p. 1)⁵⁹.

Embora evidentemente discordem sobre a maneira como a mente seja provida de seus conteúdos – as ideias – a aquiescência de Locke à nova concepção de mente de Descartes é tão forte que ele chega mesmo a se desculpar, no início do *Ensaio*, pelo uso excessivo que fará daquele termo por todo o livro: “[...] Devo, logo aqui no início, pedir perdão ao meu leitor pelo uso frequente da palavra ‘ideia’ que ele encontrará no tratado que se segue” (LOCKE, 1952, p. 95)⁶⁰. Além disso, tendo em vista que a noção de

59 “At the end of the seventeenth century the Cartesian conception of mind was taken over in its essential by Locke. The most obvious sign of Locke’s fundamental acceptance of the new theory is to be found in its terminology. Descartes has adopted the term ‘idea’ to denote all the items which he had reclassified as mental, and Locke simply followed Descartes in this umbrella usage”.

60 “[...] I must here in the entrance beg pardon of my reader for the frequent use of the word *idea*, which he will find in the following treatise”.

‘ideia’ se encontra no centro dos debates filosóficos do século xvii, como nos provam os embates ocorridos entre Malebranche e Arnauld sobre o estatuto de *objeto* ou *acto* daquela – ou, respectivamente, o sentido ‘objetivo’ ou ‘material’ do termo ‘ideia’, na terminologia cartesiana⁶¹ (BOYLE, 2009) –, e entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza, extensão e validade do conhecimento, poder-se-ia até mesmo dizer que a admissão da concepção de mente proposta por Descartes foi, em grande medida, uma ‘condição de possibilidade’ a todas essas discussões, ainda que tal admissão tivesse um propósito crítico, uma vez que a concepção cartesiana em todos eles foi objeto de reformulações, drásticas no caso de Malebranche (JOLLEY, 1990). De qualquer maneira, a partir desse momento, estavam dadas as condições para que a epistemologia ou teoria do conhecimento surgisse como um disciplina autônoma, vindo a se tornar um dos mais destacados ramos da filosofia.

61 A origem do referida disputa se encontra no “Prefácio ao leitor” das *Meditações*, onde Descartes afirma haver uma ambiguidade no termo ‘ideia’ (“aequivocationem in voce ideae”): “Com efeito, ela [a ideia] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]” [“Sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, [...] vel objective, pro re per istam operationem repraesentata [...]”] (AT 7, p. 8). Cf. LENNON, 2011, pp. 474-5 e JOLLEY, 1990, pp. 13-17. Conforme à classificação de McRae (cf. nota 57 acima), a primeira aceção, *i. e. materialiter*, seria aquele de Arnauld e Espinoza e a segunda, *i. e., objective*, seria a de Malebranche e Locke. No parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, Leibniz expõe o essencial da questão que opõe Arnauld a Malebranche e, na sequência, ao mesmo tempo em que, até certo ponto, toma o partido deste último, insere-o no âmbito do inatismo disposicional, através da teoria da percepção emprestada de Descartes, reforçando, assim, seu laço e sua dívida com esse autor.

THEORY OF IDEAS, INNATISM AND THEORY OF PERCEPTION IN DESCARTES

ABSTRACT: This paper deals with the so-called Cartesian ‘epistemological turn’. Taking the old term ‘idea’ to be the core of his metaphysics, Descartes deployed it in a new way. In fact, Descartes broke with the traditional Platonic-Augustinian conception of ‘ideas’ as ontological beings. In his view, ideas are mental or psychological entities. Descartes advances this position in accordance with a revolutionary theory of perception and a new conception of mind, both outcomes of his denial of scholastic empiricism. What emerges from this is a revival of the doctrine of innate ideas, which shapes the philosophical debates in the second half of the seventeenth-century and is responsible for the rise of epistemology or theory of knowledge as an autonomous discipline.

KEYWORDS: Theory of ideas, Innatism, Theory of perception, Rationalism, Epistemology, Descartes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. M. (1975) “Where do our ideas comes from?”. In: STICH, Stephen (ed.). *Innate ideas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 71-87. Disponível em: < <https://books.google.nl/books?id=OjlZ6KNLVFoC>>. Acessado em: 04/12/2015.

AGOSTINHO (2015) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acessado em: 15/10/2015.

AQUINO, T. (2015) “Summa theologiae”. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acessado em: 10/11/2015.

BOYLE, D. A. (2009) *Descartes on innate ideas*. New York: Continuum.

- DAVIES, B. (1992) *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Claredon.
- DESCARTES, R. (1897) “Oeuvres de Descartes”. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>. Acessado em 01/02/2016.
- GILSON, É. (1951) “Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien”. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- GORHAM, G. (2002) “Descartes on the innateness of all ideas”. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 32, No. 3, (September), pp. 355-388. Disponível em: <<http://philosophy.tamu.edu/~sdaniel/682%20Readings/gorham%20innate.pdf>>. Acessado em: 03/11/2015.
- JOLLEY, N. (1990) “The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes”. New York: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1974) *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia.
- LENNON, T. M. (2011) “Descartes’s legacy in the seventeenth century: Problems and polemic”. In: BROUGHTON, JANET; CARRIERO, JOHN PETER (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 467-481. Malden, MA: Willey-Blackwell.
- LOCKE, J; BERKELEY, G; HUME, D. (1952) “A letter concerning toleration; Concerning civil government, second essay; Essay concerning the human understanding”. Chicago: Encyclopaedia Britannica (Great books of the western world, 35).
- MARION, J.-L. (1992) “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”. In: COTTINGHAM, J. (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCRAE, R. (1965) “Idea as a philosophical term in the seventeenth century”. *Journal of History of Ideas*. Vol. 26, No. 2, (Apr.-Jun.), pp. 175-190. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2708226?>

sid=21105407365111&uid=2&uid=3737664&uid=4>. Acessado em:
11/10/2015.

NELSON, A. (2011) “Cartesian innateness”. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. P. (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 319-332. Malden, MA: Willey-Blackwell.

Recebido: 18/07/2016

Aceito: 26/10/2016

Nadler, Steven (Ed.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Antônio David

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

Vem em boa hora a coletânea de artigos editada pelo renomado historiador da filosofia Steven Nadler e publicada pela *Cambridge University Press*. Não porque se trate de empreendimento novo – e aqui convém reconhecer o mérito da historiografia da filosofia de língua inglesa, que tem se dedicado ao assunto com grande afinco. O próprio organizador, especialista em filósofos da chamada primeira época moderna, é autor de outros títulos dedicados à relação entre a filosofia judaica e Espinosa.

É exatamente o estatuto dessa relação que precisa ser examinado, razão pela qual *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* merece ser lido. Ainda que as respostas oferecidas no livro sejam questionáveis, é meritório o esforço em pensar sobre uma relação que, sob todos os ângulos, é tensa.

Espinosa pode ser considerado um “filósofo judeu”? Nadler é taxativo:

Não se pode negar que textos, história e pensamento judaicos continuam a cumprir um papel importante no pensamento de Espinosa – de tal forma que Espinosa pode com justiça ser con-

siderado um filósofo judeu, seja porque suas ideias revelam um forte compromisso com a filosofia judaica que o precedeu, seja porque em suas principais obras ele filosofou sobre judaísmo (NADLER, 2014, p. 3-4).

Não obstante as duas razões oferecidas por Nadler procedam, elas não parecem ser suficientes para encerrar a questão. Aliás, a questão pouco nos interessa. Mais interessante e profícuo do que perguntar sobre a identidade judaica da filosofia de Espinosa – questão que nunca cessará de gerar polêmica, uma vez que envolve a identidade judaica do próprio Espinosa –, é perguntar sobre a maneira *específica* pela qual a filosofia deste autor lida com conceitos e ideias *próprios da* ou *assimilados pela* filosofia judaica e, conseqüentemente, do judaísmo, para forjar sua própria filosofia.

Nesse sentido, a coletânea traz uma grande contribuição. Ela ajuda a ampliar o escopo de interpretação da obra de um dos mais importantes nomes da filosofia, interpretação essa que tem sido bastante exitosa em estabelecer os laços que unem Espinosa à modernidade (são inúmeros os trabalhos que comparam Espinosa com Maquiavel, Hobbes, Descartes e Leibniz) e que já deu passos importantes no estabelecimento da crítica de Espinosa às tradições antigas e cristãs, tanto medievais como modernas.¹

Que Espinosa tenha debruçado-se sobre o judaísmo, não é novidade. Estabelecida no *Tratado teológico-político*, essa leitura contém teses e argumentos que lhe renderam severas acusações, em particular talvez a tese de que a natureza dos hebreus amparava-se pela piedade para com a própria pátria e no ódio para com outras nações (SPINOSA, 1997, p. 371). Poliakov, por exemplo, dirá que a obra de Espinosa expressaria um “anti-semitismo virulento” (POLIAKOV, 1996, p. 230).

1 A coletânea contém dez artigos. Para um resumo de cada um dos artigos, cf. Nadler, 2014, p.8-12.

Em contrapartida, o forte compromisso para com a filosofia judaica é menos evidente à primeira vista, inclusive por estar como que disseminado na obra, presente não só naquelas passagens em que Espinosa examina práticas e história judaicas. É notório e belo o exemplo de uma das últimas proposições que fecham sua mais importante obra, e também a mais conhecida: “Disso inteligimos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou Liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens. E não é sem razão que este Amor ou felicidade é chamado Glória nos códices Sagrados” (ESPINOSA, 2015, E V, P 37. Esc.)².

A obra de Espinosa está impregnada de filosofia judaica – o que não necessariamente significa estar ela impregnada de filosofia *exclusivamente* judaica, uma vez que, como dissemos anteriormente, os conceitos, teses e argumentos transitaram na rica interlocução entre diferentes tradições. Os autores foram felizes em expressar esse diálogo, sobretudo em se tratando de filósofos judeus e árabes, com especial destaque para os excelentes artigos de Charles Manekin e Julie R. Klein.

O livro possui muitos méritos, dos quais o maior mérito reside no exame dos conceitos e sua “passagem” entre Espinosa e seus interlocutores judeus. Só pela enorme quantidade de citações da *Ética* demonstra-se que a presença do judaísmo em Espinosa transborda e muito o escopo do *Tratado teológico-político*, chegando ao núcleo de sua filosofia.

Vemos dois pontos francos no resultado final da proposta, sendo um na coletânea e outro nos artigos. A coletânea concentrou-se demasiadamente, quase exclusivamente, na recepção de determinados

2 Essa passagem foi abordada na coletânea por Warren Zev Harvey (Nadler, 2014, p.115), Kenneth Seeskin (*Ibidem*, p.122) e Julie R. Klein (*Ibidem*, p.210).

filósofos na obra de Espinosa, como Gersonides, Crescas e, com especial ênfase, Maimônides – o que é reconhecido pelo organizador, na Introdução. Com isso, ela deixou de lado dois campos de interlocução extremamente importantes para a compreensão da obra de Espinosa: de um lado, seus contemporâneos na comunidade de Amsterdam; de outro, as tradições místicas judaicas.

Em relação aos artigos, a despeito de seu mérito, percebemos certa inclinação nos autores em procurar estabelecer débitos demasiado diretos e mecânicos de Espinosa para com este ou aquele filósofo. Jacob Adler, por exemplo, após constatar a similaridade entre certa tese de Espinosa e Alexandre de Afrodísias, conclui: “tal pormenor fornece a mais forte evidência de que Espinosa estava seguindo Alexandre” (IBIDEM, p. 25). T. M. Rudavsky, por sua vez, argumenta que Espinosa “segue a sugestão de Ibn Ezra’s de que Moisés não teria escrito toda a Torá” (IBIDEM, p. 86). Já Warren Zev Harvey, numa controversa interpretação de Espinosa, conclui: “ao atribuir alegria e amor intelectual a Deus, Espinosa faz companhia a Maimônides, e segue Avicena e Gersonides”. Na sequência, este mesmo autor afirma: “ao sustentar que o autoconhecimento de Deus implica em Seu conhecimento de todas as coisas, Espinosa segue a interpretação de Aristóteles do Timeu, presente em Metafísica, XII 7 e 9” (IBIDEM, p. 114-115). Fiquemos nestes três exemplos.

Em certo sentido, todo filósofo segue outros que o precederam. Mas este é um sentido fraco, que designa apenas e tão somente o fato de haver interlocução entre os filósofos. Os autores, no entanto, procuraram muitas vezes estabelecer laços fortes entre Espinosa e seus interlocutores, como se certo conceito, certa tese ou certo argumento presente na obra de Espinosa já figurasse nesse ou naquele autor. Ao proceder dessa forma, o intérprete corre o risco de perder de vista o sentido da presença do

conceito, da tese ou do argumento no interior da obra daquele que a recebeu. Ao se estabelecer recepções e linhagens, há que se tomar cuidado.

Quanto a isso, estamos de acordo com Nadler, quando este afirma que a filosofia de Espinosa “assimila, transforma e subverte um projeto antigo e religioso” (IBIDEM, p.2). A este projeto, acrescentaríamos outras tradições e correntes, como a filosofia de Aristóteles, o estoicismo e as filosofias de Hobbes e Descartes. Espinosa segue Gersonides, Maimônides, Crescas e outros, tanto quanto Hobbes, Descartes e Maquiavel, mas sob o preçõ de subvertê-los.

A despeito destes dois pontos, ressaltamos que o conjunto da coletânea compreende artigos escritos com rigor e erudição. Esperamos que sua publicação encoraje os espinosistas fora do mundo anglófono a engajar-se mais no estudo da presença da filosofia judaica em Espinosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NADLER, S. (Ed.) (2014), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

POLIAKOV, L. (1996) *De Maomé aos Marranos. História do Anti-semitismo II*, São Paulo: Perspectiva.

SPINOSA, B. (1997) *Tratado teológico-político*, Barcelona: Altaya.

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

Recebido: 09/09/2016

Aceito: 06/10/2016

TRADUÇÃO

EPÍSTOLAS: ESPINOSA E BOXEL

Spinoza Opera (Gebhardt), vol. IV, pp. 241-242. *Opera Posthuma*, p. 564 (“*Epistola LV*”).

Apresentação, preparação do texto latino,

tradução e notas de Samuel Thimounier

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

thimounier@gmail.com

Revisão técnica de Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo – Brasil

A troca epistolar de Espinosa com Hugo Boxel ocorreu de setembro de 1674 a meados de outubro ou novembro do mesmo ano. Foram escritas, até onde se sabe, seis cartas, três de cada um, todas elas em holandês. Há disponível, todavia, apenas a cópia do original de uma única delas¹, a *epístola LIII*, restando como fontes únicas as *versiones* latinas apresentadas nas *Opera Posthuma*, feitas, segundo Gebhardt, pelo próprio Espinosa com o objetivo de publicação (ESPINOSA, 1925, pp. 417-418).

Evidentemente, Espinosa e Boxel não eram dois missivistas se comunicando pela primeira vez. Segundo Meinsma (1983, p. 425), a relação entre eles pode ter se iniciado no ano anterior ao da correspondência, 1673, durante uma visita de Espinosa a Utrecht para encontrar o Príncipe de Condé; mas sobre esse evento muito pouco se sabe. De qualquer maneira, diante do próprio teor das palavras trocadas, são inquestionáveis o prévio conhecimento mútuo e o relativo apreço que possuíam, pelo menos a princípio. Boxel, por exemplo, já no início de sua segunda carta (*epístola LIII*), invoca a qualidade de amigo de Espinosa: “Não esperava outra resposta senão a que me deste, a saber, a de um amigo, e a qual sustenta outra opinião”.

Sobre a vida de Boxel não se revelam muitos dados. Os primeiros biógrafos de Espinosa, Colerus e Lucas, não o mencionam, e nas *Opera Posthuma* seu nome nem sequer aparece. Sabe-se, contudo, de acordo com

1 Na segunda metade do século XIX, o orfanato menonita *De Oranjeappel* emprestou aos arquivos municipais de Amsterdã uma coleção composta de treze cartas (autógrafas e cópias) da correspondência espinosana. Todavia, após o empréstimo, a transcrição de uma décima quarta carta, a *epístola LIII*, restou acidentalmente esquecida no orfanato, tendo sido perdida em 29 de dezembro de 1944, quando seu prédio foi atingido por uma bomba (STEENBAKKERS, 1994, pp. 39-40).

o *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* (NNBW), que Hugo Boxel (ou “van Boxel”) nasceu em Heusden, estudou primeiro em Leiden, onde se tornou Mestre em Artes e Filosofia em 1626; em seguida foi para Paris, onde obteve o título de Doutor em Direito. Também se dedicou à atividade política, tendo ocupado o cargo de secretário de Gorinchem/Gorcum, de 1634 a 1645 (MOLHUYSEN *et al.*, 1927, pp. 193-194), e de pensionário da mesma cidade, de 1655 a 1672 (KLEVER, 2010, p. 64). Nos estudos, dedicou-se ao latim, ao grego e ao hebraico, assim como à poesia, à filosofia, à teologia e ao direito. De fato, era um homem erudito, como bem se pode notar pela fortuna bibliográfica citada por ele ao longo das cartas.² Do que se tem notícia, Boxel também chegou a compor duas obras: uma edição anotada e comentada de um livro de Hector Felicius, *De communionem et societate deque lucro et quaestu* (GORCUM, 1666), e uma edição escrita com Cornelius Neostadius, intitulada *De Foedi Juris Scripti, et Hollandici, West Frisicique successionem. etc.* (GORCUM, 1670), na qual revela-se favorável ao grande pensionário da Holanda Jan de Witt.³

Daí que se infere o provável motivo da *libertas philosophandi* manifestada ao longo das cartas: Espinosa também era defensor de De Witt, ou seja, dos ideais republicanos. Mas a proximidade de reflexões políticas seja talvez a única existente. No campo da fé e da filosofia, os dois disputantes divergem bastante. Boxel mostra-se um homem crente e preocupado com ortodoxia religiosa, e transparece em suas respostas uma formação filosófica escolástica (ESPINOSA, 1988, p. 324). Espinosa, ao contrário, inimigo

2 O inventário da biblioteca de Boxel encontra-se na Biblioteca Nacional da França. O documento é de 1680 e possui 48 páginas.

3 Segundo KLEVER (2010, p. 64), foi por causa dessa simpatia que Boxel perdeu o cargo de pensionário.

da superstição e fator da razão, segue princípios muito diversos dos de Boxel, como o próprio filósofo aponta, com assomo de irritação, no final de sua última carta (*epístola LVI*).

É, pois, a partir deste comércio literário, que Espinosa – cujo bom grado inicial pouco demora a resvalar em mordazes respostas – nos oferece, sobretudo, uma fecunda crítica à ordem supersticiosa, ali versada na crença em espectros, espíritos, lêmures e outras imaginações do tipo. Sem muitos rodeios, já no início de sua primeira carta, Boxel mostra seu interesse: “desejo saber tua opinião sobre aparições e espectros ou lêmures”. Toda a sequência argumentativa rende um interessantíssimo documento, frutífero no que atina a questões como fé e superstição.

Aqui, todavia, não temos a pretensão de entrar no debate teórico. O que ora propomos é tão somente uma tradução integral da correspondência entre Espinosa e Boxel, entregando ao leitor uma versão em língua portuguesa, ainda que já haja uma primeira publicada⁴, que seja a mais justa e acurada possível, e que reproduza fielmente a terminologia técnica usada. Destarte, buscamos empregar, sempre que possível, para cada vocábulo latino, seu similar ou equivalente mais imediato no português; esforcamo-nos, também, por seguir no enalço das mesmas construções frasais do texto primitivo, desde que o resultado não trouxesse prejuízo ao sentido. Para os nomes de autores e personalidades que aparecem e dos títulos das obras citadas, optamos pela grafia em seu respectivo idioma original, exceto quando há no português do Brasil uma tradução consagrada, caso

4 Recentemente, Jacó Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano, apresentaram todas as oitenta e oito cartas de que se tem notícia, parte do projeto de publicação em português da *Obra Completa* do filósofo; ver Spinoza, B. *Obra completa II*. Org. de J. Guinsburg, R. Romano e N. Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

em que esta prevaleceu. Ademais, alimentamos o texto traduzido com informações complementares, restritas a soluções do tradutor e a indicações de caráter histórico, biográfico e referências a outros textos.

Na esteira de Domínguez, adotamos a posição de traduzir todas as epístolas do latim, até mesmo a *LIII*⁵, a fim de que um mesmo critério se mantivesse. Para tanto, o texto latino sobre o qual nos valem, e que também oferecemos, é o da grande edição crítica de Carl Gebhardt (*Spinoza Opera*, 1925), que, na verdade, pouco difere daquele apresentado nas *Opera Posthuma*, corrigindo, na maior parte, pequenas gralhas. Dentre os trabalhos usados como instrumentos secundários para cotejo, destacaram-se a própria edição holandesa, os *Nagelate Schriften* (1677), a tradução alemã de Gebhardt (*Briefwechsel*, 1986), a espanhola de Atilano Domínguez (*Spinoza: Correspondencia*, 1988), a inglesa de Samuel Shirley (*Spinoza Complete Works*, 2002), e a, já referida, recente tradução portuguesa de Jacó Guinsburg *et al.* (2014).

5 Não deixamos, contudo, de cotejar instantaneamente a única cópia original disponível, também apresentada por Gebhardt (Espinosa, 1925, pp. 245-250).

E P I S T O L A L I .¹

Acutissimo Philosopho

B. D. S.

HUGO BOXEL.

Versio.

Clarissime Vir,

Causa, cur hanc tibi scribam, est, quod tuam de apparitionibus, et Spectris, vel Lemuribus sententiam scire desiderem, et si dentur, quid de illis tibi videatur, et quamdiu illorum duret vita; eò quòd alii ea immortalia, alii verò mortalia esse opinantur. In hâc mêa dubitatione, an nimirùm ea dari concedas, ulteriùs non pergam. Certum interim est Veteres eorum existentiam credidisse. Theologi, ac Philosophi hodierni ejusmodi creaturas existere hactenus credunt, licet in eo, quaenam illorum sit essentia, non concordent. Quidam ex tenuissimâ, et subtilissimâ constare materiâ, alii ea spiritualia affirmant. Verùm (ut jam dicere coepi) multùm ab invicem dissentimus, quia, an largiaris ea existere, dubius sum; quamvis, uti nec te fugit, tot exempla, et historiae in omni Antiquitate inveniantur, ut reverâ ea vel negare, vel in dubium vocare, difficile foret. Certum est, nempe quòd, si fatearis ea existere, non tamen credas, quaenam eorum esse animas demortuorum, ut Romanae fidei defensores volunt. Hîc finiam, tuumque exspectabo responsum. Nihil de bello, nihil de rumoribus dicam, eò quòd in ea nostra aetas incidit tempora, etc. Vale.

14 Septemb. 1674.

1 *Spinoza Opera* (Gebhardt), vol. IV, pp. 241-242. *Opera Posthuma*, p. 564 (“*Epistola LV*”).

E P Í S T O L A L I

Ao agudíssimo filósofo

B. D. S.

HUGO BOXEL

Versão

Claríssimo¹ homem,

O motivo por que te escrevo esta é que desejo saber tua opinião sobre aparições e espectros ou lêmures; e, caso se deem, o que sobre eles te parece, e quanto tempo dura a vida deles; pois uns opinam que eles são imortais, e outros, que são mortais. Não irei mais adiante nesta minha dúvida, a saber, se concedes que eles se dão². É certo, contudo, que os antigos creram na existência deles. Teólogos e filósofos hodiernos ainda creem que criaturas desse tipo existam, embora não concordem sobre o que seja sua essência. Alguns afirmam que eles constam de uma matéria tenuíssima e sutilíssima, outros, que são espirituais. Mas (como já comecei a dizer) dissentimos muito um do outro, pois duvido que concedas que eles existem, ainda que, como não te foge, sejam encontrados tantos exemplos e histórias em toda a antiguidade, que seria realmente difícil negá-los ou chamá-los à dúvida. É certo que, se confessas que eles existem, não crês, todavia, que alguns deles sejam almas de mortos, como querem os defensores da fé romana. Terminarei aqui e aguardarei tua resposta. Nada direi da guerra³ nem dos rumores, pois vivemos num tempo, etc. Passa bem.

14 de setembro de 1674.

1 Embora pouco usual, o adjetivo “claríssimo”, tradução de *clarissimus* (também “nobíssimo” ou “ilustríssimo”), encontra ocorrência em textos portugueses do passado.

2 Assim como nas últimas traduções das obras espinosanas para o português, evitou-se a tradução de *dari* por “existir”, preferindo “dar-se”, em benefício da fidelidade.

3 Trata-se da Guerra Franco-Holandesa, também conhecida como “Guerra da Holanda”, que durou de 1672 a 1678.

EPISTOLA LII.²

Amplissimo, Prudentissimo Viro,

HUGONI BOXEL

B. D. S.

Responsio ad Praecedentem.

Versio.

Amplissime Vir,

Tua, quam heri accepi, mihi fuit acceptissima, tam quòd aliquod de te nuncium audire, desiderabam, quàm quòd te mei penitùs non oblitum esse video. Quamvis fortè alii malum esse omen putarent <nachtspoken>³, vel Lemures causam ad me scribendi fuisse; ego tamen econtra majus quid in eo noto, res non tantùm veras; sed et nugas, atque imaginationes mihi usui esse posse perpendo.

Verùm hoc, an nimirùm Spectra, phantasmata, ac imaginationes sint, seponamus; quia nempe non tantùm ea negare, verùm etiam de iis dubitare, adeò rarum tibi videtur, quàm ei, qui tot historiis, quas Hodierni, et Antiqui narrant, convictus est. Magna aestimatio, ac honor, in quo te habui semper, et adhuc habeo, ut contradicam, multò minùs ut tibi blandiar, non patitur. Medium, quod servabo, est, ut ex tot, quas de Spectris legisti historias, unam vel alteram eligere placeat; de quâ minimùm dubitare licet, quaeque clarissimè Spectra existere demonstrat.

2 *Spinoza Opera*, vol. iv, pp. 242-245. *Opera Posthuma*, pp. 565-566 (“*Epistola LVI*”).

3 Acreditamos que falte a primeira palavra: “[?], *vel lemures*”; alguns motivos corroboram a decisão: i) nos *Nagelate Schriften*, aparece: *nachtspoken, of geesten* (“espectros ou espíritos”); ii) sem a primeira palavra, anterior à conjunção *vel*, o sentido da frase resta truncado; e iii) das três traduções cotejadas, somente a de Gebhardt não adota o complemento, pelo que se paga ignorando o *vel*.

E P Í S T O L A L I I

Ao amplíssimo⁴ e prudentíssimo homem

HUGO BOXEL

B. D. S.

Resposta à precedente

Versão

Amplíssimo homem,

A tua, que ontem recebi, foi-me aceitíssima, tanto porque desejava ouvir alguma notícia de ti, quanto porque vejo que não te esqueceste profundamente de mim. Ainda que outros talvez pensassem ser um mau augúrio que o motivo de me escreveres terem sido <espíritos> ou lêmu-res, eu, ao contrário, noto nisso o que é maior, pondero não só as coisas verdadeiras, mas também as nugas e imaginações que me possam ser de utilidade.

Mas ponhamos isto de lado, a saber, se há espectros, fantasmas e imaginações; pois não só negá-los, mas também duvidar deles, parece ser tão raro para ti quanto para aquele que está convicto das tantas histórias que narram os hodiernos e os antigos. A grande estima e honra em que sempre te tive, e ainda tenho, não permitem que eu te contradiga, e muito menos que eu te bajule. O meio termo que conservarei é que te apraza escolher, dentre tantas histórias de espectros que leste, uma ou duas das quais não se permita de maneira alguma duvidar e que demonstrem clarissimamente que espectros existem.

4 O mesmo esclarecimento na nota iv vale para “amplíssimo”, tradução de *amplissimus*; como exemplo, note-se título da obra de António Carvalho da Costa (Lisboa, 1683): *Astronomia methodica: distribuida em tres Tratados. (...) Offerecida ao serenissimo Senhor e Amplissimo Monarcha D. Pedro II, Rey de Portugal, etc.*

Nam, ut verum fatear, nunquam fide dignum legi Auctorem, qui ea dari clarè ostenderet. Et hactenus quid sint ignoro, nemoque mihi unquam id potuit indicare. Certum tamen est, quòd de re, quam tam clarè monstrat experientia, debemus scire quid sit; alioquin difficillimè ex aliquâ historiâ Spectra dari colligimus; colligitur quidem aliquid esse, quod tamen nemo scit, quid sit. Si Philosophi, quae ignoramus, Spectra nominare volunt, ea haud negabo, quia res infinitae sunt, quae me latent.

Denique, Vir Amplissime, antequam me hâc in materiâ ulterius explicem: Dic quaeso mihi, quaenam res haec Spectra, vel Spiritus sint. Suntne infantes, stulti, vel insani? Quia quae de iis auribus hausit, potiùs insipientibus, quàm sapientibus conveniunt, quaeque, ut ea in meliorem interpretemur partem, rebus puerilibus, vel stultorum delectamentis similiora sunt. Antequam finio, hoc unum tibi proponam, illud scilicet desiderium, quod plerumque homines habent, res, non ut reverâ sunt, sed ut eas desiderant, narrandi, faciliùs ex narrationibus de Lemuribus, Spectrisque, ac ex aliis cognosci. Hujus rei praecipua, ut credo, ratio est, quod, quia ejusmodi historiae non alios habent testes, nisi earum narratores, harum inventor pro lubitu, circumstantias, quae ei commodissimae videntur, vel addere, vel demere potest, nec timet, ut sibi quisquam contradicat; speciatim verò eas fingit, ut metum, quem de somniis, et phantasmatis concepit, justificet, vel etiam ut audaciam, fidem et opinionem suam stabiliat. Praeter has alias adinveni rationes, quae me ad dubitandum, si non de ipsis historiis, saltem de narratis circumstantiis, permovent, quaeque quàm maximè ad conclusionem, quam ex illis historiis deducere conamur, faciunt. Hîc desinam, usque dum intellexero, quaenam eae sint historiae, quibus ità convictus es, ut tibi de iis dubitare absurdum videatur, etc.

Pois, para confessar a verdade, nunca li autor fidedigno que mostrasse claramente que eles se dão. E, até o momento, ignoro o que sejam, e ninguém jamais pôde me indicar. Todavia, é certo que, sobre uma coisa que a experiência mostra tão claramente, devemos saber o que é; por outro lado, dificilmente coligimos de alguma história que se dão espectros; colige-se sim que são algo que, contudo, ninguém sabe o que é. Se os filósofos querem chamar espectros coisas que ignoramos, não os negarei, pois infinitas são as que me escapam.

Por fim, amplíssimo homem, antes que eu explique mais além esse assunto, dize-me, por favor, o que são esses espectros ou espíritos. São crianças, estultos ou insanos? Pois as coisas que ouvi sobre eles convêm antes a insipientes que a sábios, e, para que as interpretemos à melhor parte, assemelham-se mais a coisas pueris ou deleitamentos de estultos. Antes que eu termine, proporei a ti unicamente isto, a saber, que aquele desejo que os homens comumente têm de narrar as coisas não como elas são realmente, mas como as desejam, conhece-se mais facilmente a partir de narrativas sobre lêmures e espectros que doutras. A razão principal disso, segundo creio, é que, porque histórias desse tipo não possuem outras testemunhas senão seus narradores, o inventor delas pode acrescentar ou retirar, à vontade, as circunstâncias que lhe parecem mais cômodas, sem temer que alguém o contradiga; finge-as, porém, especialmente para justificar o medo que concebeu de sonhos e fantasmas, ou ainda, para reforçar sua audácia, fé e opinião. Além dessas razões, encontrei outras que me movem a duvidar, se não das próprias histórias, ao menos das circunstâncias narradas, as quais servem, o máximo possível, à conclusão que nos esforçamos em deduzir daquelas histórias. Cessarei aqui até entender quais são essas histórias das quais és tão convicto que a ti parece absurdo delas duvidar, etc.

E P I S T O L A L I I I .⁴⁵

Acutissimo Philosopho

B. D. S.

HUGO BOXEL.

Responsio ad Praecedentem.

Versio.

Acutissime Vir,

Non aliud, quàm ad me dedisti responsum, nimirùm ab amico, aliamque fovente sententiam exspectabam. Posterius non curo: nam amicos in rebus indifferentibus dissentire semper salvâ licitum fuit amicitia.

Exigis, ut tibi, antequam tuam promas sententiam, quaenam haec Spectra, Spiritusve sint, dicam, an sint infantes, stulti, vel insani, etc. et addis quicquid de iis audiveris, potiùs ab insanientibus, quàm sanis profectum fuisse. Verum est proverbium, quòd videlicet praeoccupata opinio veritatis indagacionem impedit.

Credo igitur his de causis Spectra dari. Primò quia ad universi pulchritudinem, ac perfectionem, ut sint, pertinet. Secundò quia verisimile est creatorem ea creâsse, quia sibi, quàm corporeae creaturae, similia sunt. Tertiò quia secuti corpus sive animâ, ita etiam anima sine corpore existit. Quartò denique quia in supremo aëre, loco, vel spatio nullum obscurum corpus esse, quin suos obtineat habitatores, existimo; et per consequens, immensurabile, quod inter nos, astraque est, spatium, non vacuum, sed Spiritibus habitatoribus repletum esse; fortè summi, et remotissimi

4

5 *Spinoza Opera*, vol. IV, pp. 245-250. *Opera Posthuma*, pp. 566-568 (“*Epistola LVII*”). Preserva-se uma cópia do original holandês desta epístola, publicada por Freudenthal (1899, pp. 196-198) e, posteriormente, por Gebhardt.

E P Í S T O L A L I I I

Ao agudíssimo filósofo

B. D. S.

HUGO BOXEL

Resposta à precedente

Versão

Agudíssimo homem,

Não esperava outra resposta senão a que me deste, a saber, a de um amigo e a qual sustenta outra opinião. Com o segundo ponto não me preocupo, pois sempre foi lícito aos amigos dissentir em questões indiferentes, com a amizade a salvo.

Exiges, antes de forneceres tua opinião, que eu diga o que são esses espectros ou espíritos, se são crianças, estultos ou insanos, etc., e acrescentas que tudo o que ouviste sobre eles teria vindo antes de insanos que de sãos. É verdadeiro o provérbio, a saber, que uma opinião preconcebida impede a investigação da verdade.

Creio, pois, que espectros se dão por estas razões. Em primeiro lugar, porque pertence à beleza e à perfeição do universo que eles existam. Segundo, porque é verossímil que o criador os tenha criado, pois são mais semelhantes a ele que às criaturas corpóreas. Terceiro, porque assim como existe corpo sem alma, também existe alma sem corpo. Quarto, finalmente, porque estimo que no supremo ar, lugar ou espaço não há corpo obscuro algum que não tenha seus habitantes; e, por conseguinte, o espaço imensurável que há entre nós e os astros não é vazio, mas repleto de espíritos habitantes; talvez os sumos e remotíssimos sejam

veri Spiritus, infimi verò in infimo aere creaturae sunt substantiae subtilissimae, et tenuissimae, insuperque invisibilis. Opinor igitur omnis generis, sed fortassis nullos foeminini, dari Spiritûs.

Hoc ratiocinium eos, qui mundum fortuitò creatum esse temerè credunt, nullatenus convincet. Quotidiana insuper, his missis rationibus, Spectra dari, ostendit experientia, quorum multae, tam novae, quàm antiquae historiae, etiamnùm exstant. Videantur horum historiae apud Plutarchum in libro de Viris illustribus, aliisque ejus operibus; apud Suetonium in *Vitis Caesarum*, nec non apud Wierum et Lavaterum in libris de Spectris, quid de hâc materiâ prolixè egerunt, et ex omnis generis scriptoribus eas congesserunt. Cardanus, ob eruditionem suam celeberrimus, etiam de iis in libris de *Subtilitate*, *Varietate*, et de *vitâ suâ* loquitur,

espíritos verdadeiros, e os ínfimos, no ínfimo ar, sejam criaturas de uma substância sutilíssima e tenuíssima, além de invisível. Portanto, opino que se dão espíritos de todo gênero, mas, talvez, nenhum do feminino.

Esse raciocínio de maneira nenhuma convencerá os que creem temerariamente que o mundo foi criado fortuitamente. Além disso, deixadas essas razões, a experiência cotidiana mostra que se dão espectros, dos quais muitas histórias, tanto novas quanto antigas, ainda agora existem. Histórias dessas aparecem em Plutarco⁵, no livro sobre homens ilustres⁶ e noutras obras suas; em Suetônio⁷, em *A vida dos césares*, e também em Weyer⁸ e Lavater⁹, nos livros sobre espectros, os quais trataram dessa matéria prolixamente e acumularam histórias a partir de escritores de todo gênero. Cardano¹⁰, celeberrimo por sua erudição, também fala deles nos livros *Da sutileza*, *Da variedade* e *Da sua vida*, onde mostra pela

5 Plutarco (Queroneia, ca. 46-120 d.C.) ou Lucius Mestrius Plutarchus, nome que adotou ao se tornar cidadão romano, foi um historiador, biógrafo, ensaísta e filósofo platônico grego. Considerado o primeiro biógrafo, escreveu *Vidas Paralelas* (Βίοι Παράλληλοι), obra que reúne biografias de vários homens ilustres da antiguidade.

6 Na tradução desta sentença, entendemos que Boxel, quando fala da obra sobre homens ilustres não se refere diretamente a seu título, já que *de viris illustribus* não corresponde ao nome de nenhuma obra de Plutarco. Decerto, refere-se sim àquilo de que trata o livro *Vidas Paralelas*, razão pela qual não demos nenhum destaque em itálico, como noutros vários casos seguintes.

7 Caio Suetônio Tranquilo (Roma, 69-ca. 141 d.C.) foi um escritor latino. Dentre suas obras está *De vitis Caesarum* (*Das vidas dos césares*, 121 d.C.), mais conhecido em português como *Vidas dos doze césares*, um conjunto de doze biografias que inclui a de Caio Júlio César (Roma, 100-44 a.C.) e dos outros onze primeiros imperadores romanos.

8 Johann Weyer, Weier, Wier, Wierus ou Piscinarius (Grave, 1515-1588). Foi um médico holandês, ocultista e demonologista. Sua obra mais influente é *De Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificiis* (1563).

9 Ludwig Lavater (Kyburg, 1527-1586), teólogo e reformador suíço, escreveu *De Spectris, lemurbus et magnis atque insolitis fragoribus, etc.* (1569).

10 Girolamo Cardano (Pavia, 1501-1576) foi um polímata italiano, considerado por muitos o grande matemático do renascimento. Sob influência da filosofia platônica, escreveu *De subtilitate rerum* (1550), *De varietate rerum* (1557) e *De vita sua / De vita propria* (1542).

ubi ea sibi, cognatis, amicisque apparuisse experiëntiã ostendit. Melanthon Vir prudens, et veritatis amans, et alii non pauci de suis testantur experiëntiis. Consul quidam Vir Doctus, et Sapiens, quique adhuc in vivis est, aliquando mihi narravit, de nocte itã audiri opus in Matris suae officinã cerevisiariã perfici, quemadmodum illud de die, quando cerevisia coquebatur, absolvebatur; quin hoc saepius factum esse testabatur. Idem mihi saepiuscule contigit, quod nunquam memoriã excidet; adeò ut his experimentis, dictisque rationibus Spectra dari victus sim.

Quantum ad Spiritus malos, qui miseros homines in hãc, et post hanc vitam torquent, nec non magiam attinet, ego harum rerum historias fabulas esse existimo. In Tractatibus, qui de Spiritibus agunt, circumstantiarum copiam invenies. Poteris, praeter⁶ allegatos, si placet, Plinium secundum libro septimo in Epistolã ad Suram, ut et Suetonium in vita Julii Caesaris capite trigesimo secundo, Valerium Maximum capite octavo libri primi sectione septimã, et octavã, et Alexandrum ab Alexandro in opere Dierum Genialium consulere: hos enim penes te esse libros mihi persuadeo. Non loquor de Monachis, et Clericis, qui tot animarum, ac malorum Spirituum apparitiones, et visiones, totque, ut sic loquar potiùs, Spectrorum fabulas referunt, ut, prae copiã, taedio

6 Nas *Opera Posthuma: proeter.*

experiência que eles apareceram para si, parentes e amigos. Melanchthon¹¹, homem prudente e amante da verdade, e muitos outros são testemunhas de suas experiências. Certo cônsul, homem douto e sábio, e que ainda está vivo, me narrou uma vez que na cervejaria de sua mãe se ouvia realizar trabalho à noite tal como aquele de dia, quando a cerveja era cozida e decantada¹²; e atestava que isso se fez muitas vezes. O mesmo me aconteceu muitas vezes, o que nunca me sairá da memória; de tal maneira que, com essas experiências e razões ditas, estou convicto de que espectros se dão.

Quanto ao que atina aos espíritos maus, que atormentam os míseros homens nessa e após essa vida, e também à magia, estimo eu serem fábulas as histórias dessas coisas. Nos tratados que tratam de espíritos, encontrarás abundância de circunstâncias. Além dos já alegados, se te apraz, poderás consultar Plínio Segundo¹³, livro sétimo, em *Epístola a Sura*; como também Suetônio, em *A vida de Júlio César*, parágrafo trigésimo segundo; Valério Máximo¹⁴, capítulo oitavo do livro primeiro, seções sétima e oitava; e Alessandri de Alessandro¹⁵, na obra *Dierum genialium*; com efeito, me persuado de que esses livros estão em tua posse. Não falo dos monges e clérigos que referem tantas aparições e visões de almas e maus espíritos, ou para falar melhor, fábulas de espectros que, pela copiosidade, entediam

11 Philipp Schwarzerdt ou Melanchthon (Bretten, 1497-1560) foi um teólogo e reformador alemão, aluno e colaborador de Lutero.

12 No texto latino: *quando cerevisia coquebatur, absolvebatur*; na cópia original holandesa, simplesmente: *als men browde* (quando se fazia cerveja).

13 Caio Plínio Cecílio Segundo (Como, 61/62-114 d.C.), também conhecido como Plínio, o Jovem, foi um insigne orador, jurista e político. Escreveu *Epístola a Sura*, relato sobre um espectro que se manifesta numa casa abandonada em Corinto.

14 Públio Valério Máximo, (Roma, ca. 20 a.C.-ca. 50 d.C.), autor de aproximadamente mil contos, que ilustram a vida dos romanos antigos, reunidos na obra intitulada *Nove livros de feitos e dizeres memoráveis* (em latim, *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* ou *De factis dictisque memorabilibus or Facta et dicta memorabilia*).

15 Ou Alexander ab Alexandro (Nápoles, 1461-1523). Foi um jurista e autor latino, tendo publicado, em 1522, a obra *Genialium Dierum Libri Sex* (também conhecida como *Dies Geniales*), constituída de uma miscelânea de assuntos heterogêneos, tais como filologia, antiguidades, direito, sonhos e espectros.

officiant lectorem. Thyraus Jesuita in libro de Spirituum apparitionibus talia quoque tractat. Illi autem lucri solummodò causâ, utque meliùs esse purgatorium probent, haec tractant, quae ipsis minera, unde tantam auri, ac argenti vim effodiunt, existit. Id verò in memoratis, aliisque modernis Scriptoribus nullum obtinet locum, qui sine partium studio majorem propterea merentur fidem.

<UE zegt in het einde van haar brief, dat mij Gode te beveelen, UE niet zonder lacchen doen kan. Maar zo UE noch indagtig is aan het gesprek, dat, wij voor deezen tusschen ons beiden hielden, zal UE zien dat men zich niet hoeft te verschrikken over het besluit dat ik toen ter tyd maakte in myn brief, etc.>⁷

Responsionis vice ad tuam epistolam, ubi de stultis, et amentibus vera facis, hîc conclusionem Eruditi Lavateri, quâ librum suum primum de Spectris, aut Lemuribus his verbis finit, pono. *Qui tot unanimes, tam hodiernos, quàm veteres negare audet testes, fide mihi indignus censetur <, als hy iets bevestigt>: quemadmodum enim levitatis signum est iis omnibus, qui se quaedam vidisse spectra affirmant, protinùs credere: ità è contrario tot fide dignis Historicis, Patribus, aliisque magnâ praeditis autoritate temerè, et impudenter contradicere insignis esset impudentia.*⁸

21 Septemb. 1674

7 Este excerto só consta na cópia do original holandês. Optamos por interpor tal trecho no texto latino que ora apresentamos, já que não trazemos simultaneamente o texto original holandês, como faz Gebhardt.

8 Embora não alterem o conteúdo, no excerto original há algumas diferenças: “*Qui multiplicia haec et consentientia testimonia veterum et recentiorum prorsus negare audet, indignus (meo quidem iudicio) videtur, cui affirmanti aliquid credamus. Nam ut magnae levitatis est indicium, si quis promiscuè omnibus, qui affirmant se Spectra vidisse statim credat: ita ex opposito, maxima est impudentia, si quis omnia quae à tot, et fide dignis historicis, Patribus, et aliis magnae autoritatis et gravibus viris affirmantur, temerè et impudenter rejicit.*” (LAVATER, 1659, p. 106).

o leitor. O jesuíta Thyraeus¹⁶ também trata de tais coisas no livro *De spirituum apparitionibus*. Eles, todavia, tratam delas somente por causa do lucro e para provarem melhor que há o purgatório, o qual é para eles mesmos a mina donde extraem tanta quantidade de ouro e prata. Mas isso nenhum lugar obtém nos escritores memorados e noutros modernos, os quais, sem parcialidade, merecem, por isso, maior fé.

<Dizes no fim de tua epístola que não podes me recomendar a Deus sem rir. Mas já que não te atentas à conversa que ambos tivemos antes, verás que não hás de te assustar com a conclusão que fiz, naquele momento, em minha epístola, etc.>¹⁷

Em resposta à tua epístola, quando falas de estultos e dementes, coloco aqui a conclusão do erudito Lavater, com que ele, nestas palavras, termina seu primeiro livro sobre espectros ou lêmures: *Quem ousa negar tantos testemunhos unânimes, tanto hodiernos quanto antigos, é tido por mim como indigno de fé <, se ele confirma algo>; com efeito, assim como é sinal de leviandade crer de imediato em todos aqueles que afirmam ter visto alguns espectros, seria, ao contrário, uma impudência insigne contradizer, temerária e impudentemente, tantos fidedignos historiadores, padres e outros dotados de grande autoridade.*¹⁸

21 de setembro de 1674.

16 Peter ou Petrus Thyraeus (Neuss, 1546-1601) foi um teólogo jesuíta alemão. Em 1600, publicou o *De Apparitionibus Spirituum, etc.*, uma das obras demonológicas com maior número de edições do período moderno.

17 Este trecho, que só consta na cópia original holandesa, indica na carta precedente (*epístola LII*), por seu conteúdo, uma outra omissão. Na abordagem da correspondência, os editores das *Opera Posthuma* estavam claramente desinteressados na história pessoal de Espinosa ou nos detalhes biográficos dela; de tal maneira que excertos, ou mesmo cartas inteiras (não se sabe quantas), considerados de interesse somente pessoal foram excluídos (GEBHARDT, 1925, p. 372).

18 Trata-se do último parágrafo, cap. 19, primeira parte, da obra *De spectris, lemuriibus et magnis atque insolitis fragoribus, etc. liber unus*. Ver nota 23.

E P I S T O L A L I V .⁹

Amplissimo, Prudentissimo Viro,

HUGONI BOXEL

B. D. S.

Responsio ad Praecedentem.

Versio.

Amplissime Vir,

Ego eo, quod in epistolâ tuâ 21 praeteriti mensis dicis, nixus, scilicet amicos in re indifferenti, salvâ amicitîâ, dissentire posse, clarè dicam, quid de rationibus, et historiis sentiam, ex quibus *omnis generis, sed nullos fortè foeminini generis dari Lemures*¹⁰ concludis. Causa, cur citiùs non responderim, est, quòd ii libri, quos citas, ad manum non sunt, nec praeter Plinium, et Suetonium ullos repperi. Sed hi duo labore alios inquirendi me sublevabunt, quia mihi persuadeo, eos omnes eodem modo delirare, et historias rerum non vulgarium, quae homines attonitos reddunt, ac in admirationem rapiunt, amare. Fateor me non parùm, non historias, quae narrantur; sed eos, qui eas scribunt, obstupuisse. Miror Viros, ingenio, et iudicio praeditos, facundiam suam insumere, et eâ, ut nobis ejusmodi nugas persuadeant, abuti.

Authores verò missos faciamus, et rem ipsam aggrediamur: primò etenim ratiocinium meum circa conclusionem tuam paulisper versabitur. Videamus, an ego, qui nego, Spectra, aut Spiritus dari, eò minus istos Scriptores, qui de hoc negotio scripserunt, intelligam; an tu, qui ea existere statuis, hos scriptores non pluris, quàm merentur, facias. Quòd ab una parte Spiritus

9 *Spinoza Opera*, vol. IV, pp. 250-254. *Opera Posthuma*, pp. 569-573 (“*Epistola LVIII*”).

10 A passagem da epístola precedente referida é, na verdade: *omnis generis, sed fortassis nullos foeminini, dari Spiritus*.

E P Í S T O L A L I V

Ao amplíssimo e prudentíssimo homem

HUGO BOXEL

B. D. S.

Resposta à precedente

Versão

Amplíssimo homem,

Eu, apoiado no que dizes em tua epístola de 21 do mês pretérito, a saber, que os amigos, salva amizade, podem dissentir numa questão indiferente, direi claramente o que penso das razões e histórias a partir das quais concluis que *se dão lêmures de todo gênero, mas, talvez, nenhum do feminino*. A razão por que não respondi mais depressa é que não estão à mão os livros que citas, e eu não encontrava nenhum além de Plínio e Suetônio¹⁹. Mas esses dois me pouparam o trabalho de investigar os outros, pois me persuado de que todos eles deliram do mesmo modo e amam histórias de coisas incomuns, que deixam atônitos os homens e os arrebatam em admiração. Confesso ter me espantado muito, não com as histórias que são narradas, mas com aqueles que as escrevem. Admirame que homens dotados de engenho e juízo empreguem sua facúndia e abusem dela para que nos persuadam de nugas desse tipo.

Mas deixemos os autores e abordemos o próprio assunto; com efeito, meu raciocínio versará, primeiro, durante pouco tempo, acerca de tua conclusão. Vejamos se sou eu, que nego que espectros ou espíritos se dão, que entendo menos esses escritores que escreveram sobre esse assunto, ou se és tu, que sustentas que eles existem, que não estimas esses escritores mais do que merecem. Que, de um lado, chames à dúvida que espíritos

19 No inventário da biblioteca de Espinosa consta a obra *Plini Secundi Epistolae cum Panegyricis*, de 1591. Nada há de Suetônio.

dari masculini generis in dubium non voces, ab alterâ verò parte, an ii foeminini generis sint dubites, phantasiae, quàm dubitationi similis videtur: nam si haec tua esset opinio, magis ea cum vulgi imaginatione, qui Deum masculini, non verò foeminini generis esse statuit, convenire videretur. Miror eos, qui Spectra nuda conspexere, oculos in genitalia non coniecisse, fortè prae timore, vel prae ignorantia hujus discriminis. Regeres, hoc est ridere; non autem ratiocinari; et hinc video, tuas rationes tam validas, tamque bene fundatas tibi videri, ut iis nemo (tuo saltem iudicio) contradicere queat; nisi perversè aliquis, Mundum fortuito factum esse, putaret. Hoc ipsum, antequam praecedentes tuas examino rationes, me urget, ut breviter meam de hac positione opinionem, an mundus fortuito sit creatus, proponam. Respondeo verò, quòd, sicuti certum est *Fortuitum* et *Necessarium* duo esse contraria, ita manifestum etiam est eum, qui mundum necessarium divinae Naturae effectum affirmat, omninò etiam mundum casu factum esse negare: illum autem, qui affirmat Deum potuisse creationem mundum omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse; quoniam à voluntate, quae nulla esse poterat, processit. Quia verò haec opinio, haecque sententia penitus absurda est, vulgò unanimiter, Dei voluntatem aeternam, ac nunquam indifferentem fuisse, concedunt: et propterea necessariò quoque debent largiri, (Nota bene) mundum Naturae Divinae necessarium esse effectum. Vocent hoc voluntatem, intellectum, vel quocunque lubet nomine, eò tamen tandem devenient, quòd unam, eandemque rem diversis nominibus expriment. Si enim eos roges, an Divina voluntas ab humana non differat, respondent priorem non nisi nomen cum posteriore commune habere: praeterquam quod plerumque Dei Voluntatem, Intellectum, Essentiam, aut Naturam unam, eandemque rem esse, concedunt; sicuti et ego, ne Divinam Naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, attentionem, auditum etc. non adsigno. Dico igitur, ut jam modò dixi, Mundum Divinae Naturae necessarium effectum eumque fortuito non esse factum.

do gênero masculino se dão, mas, doutro, duvides que existam aqueles do gênero feminino, parece mais semelhante a uma fantasia que a uma dúvida; pois, se essa fosse tua opinião, pareceria ela convir mais à imaginação do vulgo, que sustenta que Deus é do gênero masculino, e não do feminino. Admira-me que aqueles que avistaram espectros nus não tenham lançado os olhos às genitálias, talvez por temor ou ignorância dessa diferença. Replicarás que isso é ridicularizar, e não raciocinar; e daí vejo que tuas razões te parecem tão válidas e tão bem fundadas, que ninguém (pelo menos em teu juízo) pode contradizê-las, a não ser alguém que pense, pervertidamente, que o mundo tenha sido feito fortuitamente. Isso mesmo urge-me, antes de examinar tuas razões precedentes, para propor brevemente minha opinião sobre esta posição: se o mundo foi criado fortuitamente. Mas respondo que, assim como é certo que *fortuito* e *necessário* são dois contrários, também é manifesto que aquele que afirma que o mundo é efeito necessário da natureza divina também nega totalmente que o mundo tenha sido feito ao acaso; porém, aquele que afirma que Deus pôde omitir a criação do mundo confirma, embora com outras palavras, que o mundo foi feito ao acaso, porquanto procedeu de uma vontade que poderia ser nula. Mas porque essa opinião e essa sentença são profundamente absurdas, concedem, comumente, unanimemente, que a vontade de Deus foi eterna e jamais indiferente; e, por isso, devem necessariamente também conceder (nota bem) que o mundo é efeito necessário da natureza divina. Chamem isso vontade, intelecto ou por qualquer nome que agrade, no fim, contudo, chegarão a que exprimem com nomes diversos uma única e mesma coisa. Com efeito, se lhes perguntas se a vontade divina não difere da humana, respondem que a primeira não tem em comum com a última senão o nome; além de que, geralmente, concedem que a vontade, o intelecto e a essência ou natureza de Deus são uma única e mesma coisa; assim como eu, para não confundir a natureza divina com a humana, não assino a Deus atributos humanos, a saber, vontade, intelecto, atenção, audição etc. Digo, pois, como já disse há pouco, que o mundo é efeito necessário da natureza divina e que não foi feito fortuitamente.

Hoc sufficere arbitror, ut tibi persuadeam eorum opinionem, qui dicunt, (si quis tamen tales dantur) mundum fortuitò factum esse, meae omninò contrariari, et hac nixus hypothesi, ad earum rationum inquisitionem, ex quibus Spectra omnis generis existere concludis, pergo. Quod in genere de iis dicere valeo est, eas magis conjecturas, quam rationes videri, meque difficilimè credere, te eas pro rationibus demonstrativis habere. Verùm videamus, sive conjecturae, sive rationes sunt, an eas pro fundatis assumere liceat.

Prima tua ratio est, quòd ad pulchritudinem, ac universi perfectionem ea dari pertinet. Pulchritudo, Amplissime Vir, non tam objecti, quod conspicitur est qualitas, quàm in eo, qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores, vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quae nunc pulchra, deformia; ea verò, quae nunc deformia, pulchra nobis apparent. Pulcherrima manus, per microscopium conspecta, terribilis apparebit. Quaedam procul visa pulchra, et è propinquo conspecta, deformia sunt: adeo ut res, in se spectatae, vel ad Deum relatae, nec pulchrae, nec deformes sint. Is ergo, qui ait, Deum mundum, ut pulcher esset, creasse, horum alterutrum necessariò¹¹ statuere debet; nempe vel Deum mundum ad appetitum, et hominum oculos, vel appetitum, et hominum oculos ad mundum condidisse. Jam verò sive prius, sive posterius statuamus, cur Deus Spectra, et Spiritus creare debuerit, ut alterutrum horum consequeretur, non video. Perfectio, atque Imperfectio sunt denominationes; quae non multum à denominationibus pulchritudinis et deformatitatis differunt. Ego igitur, ne nimis sim prolixus, solummodò interrogo, quid magis ad ornatum, et mundi perfectionem faciat, an quod Spectra, an quod multiplicia dentur monstra, ut Centauri, Hydrae, Harppylae, Satyri, Gryphes, Argi, et plures hujusmodi nugae? Certè mundus bene exornatus fuisset, si Deus eum pro libitu nostrae Phantasiae, iisque rebus, quae facilè quivis sibi imaginatur, et somniat, nemo vero unquam intelligere potis est, ornâset, et concinâset!

II Nas *Opera Posthuma: necessario.*

Julgo que isso seja suficiente para persuadir-te de que a opinião daqueles que dizem (se, todavia, tais se dão) que o mundo foi feito fortuitamente contraria totalmente a minha, e, apoiado nessa hipótese, prossigo a investigação daquelas razões a partir das quais conclui que existem espectros de todo gênero. O que, em geral, sou capaz de dizer sobre elas é que mais parecem conjecturas que razões, e que dificilmente creio que as tenhas por razões demonstrativas. Mas, sejam conjecturas, sejam razões, vejamos se é lícito assumi-las como fundadas.

Tua primeira razão é que pertence à beleza e à perfeição do universo que eles se deem. A beleza, amplíssimo homem, não é tanto uma qualidade do objeto que se olha, quanto um efeito naquele que olha. Se nossos olhos fossem mais longe ou mais perto, ou se nosso temperamento se houvesse doutro modo, as coisas que agora nos são belas nos apareceriam feias, e aquelas que agora nos são feias nos apareceriam belas. A mão mais bela, vista por um microscópio, aparecerá terrível. Algumas coisas são belas vistas de longe, e feias, de perto; de tal maneira que as coisas, vistas em si mesmas ou referidas a Deus, não são nem belas nem feias. Logo, aquele que afirma que Deus criou o mundo para que fosse belo deve, necessariamente, sustentar uma das duas coisas, a saber, que Deus construiu ou o mundo para o apetite e os olhos dos homens, ou o apetite e os olhos dos homens para o mundo. Pois bem, quer sustentemos a primeira, quer a segunda, não vejo por que Deus deveria criar espectros e espíritos para que se seguisse uma das duas coisas. Perfeição e imperfeição são denominações que não diferem muito das de beleza e feiura. Eu, portanto, para não ser demasiado prolixo, somente interrogo o que contribui mais ao ornato ou à perfeição do mundo: que se deem espectros ou que se deem múltiplos monstros, à guisa de centauros, hidras, harpias, sátiras, grifos, argos e muitas nugas desse tipo? Certamente, o mundo teria sido bem adornado se Deus o tivesse ornado e arranjado ao agrado de nossa fantasia, e com essas coisas que qualquer um facilmente imagina e sonha, mas que ninguém jamais é capaz de entender!

Secunda ratio est, quòd, quia Spiritûs magis, quàm aliae corporeae creaturae, Dei imaginem exprimunt, verosimile quoque sit, Deum eos creasse. Profectò me hactenus nescire, in quo Spiritûs magis, quàm aliae creaturae Deum exprimant, fateor. Hoc scio, inter finitum, et infinitum nullam esse proportionem: adeò ut discrimen inter maximam, et praestantissimam, creaturam, atque inter Deum non aliud sit discrimen, quàm quòd inter Deum, ac minimam creaturam est. Hoc ergo nihil ad rem facit. Si tam claram de Spectris, quàm de triangulo, vel circulo, haberem ideam, nullatenus dubitarem statuere, ea à Deo creata fuisse: verum enim verò, quandoquidem idea, quam de iis habeo, omninò cum ideis convenit, quas de Harpyis, Griphys, Hydris, etc. in meâ deprehendo imaginatione, ea non aliter, quàm somnia, considerare possum, quae à Deo tantopere, quam Ens, et non Ens discrepant.

Tertia ratio (quae est, quòd, quemadmodum corpus sine animâ, etiam anima sine corpore debeat esse) aequè mihi absurda videtur. Dic, quaeso, mihi, annon etiam sit verisimile, memoriam, auditum, visum, etc. sine corporibus dari, èo quod corpora sine memoriâ, auditu, visu, etc. inveniuntur? Vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit?

Quarta, et ultima ratio eadem est cum primâ, ad cujus responsionem me refero. Hîc loci tantùm notabo, me, quinam illi supremi, et infimi sint, quos in materiâ infinitâ concipis, nescire, nisi terram universi centrum esse sentias: Si enim Sol, vel Saturnus universi sit centrum, Sol, vel Saturnus, non autem terra infima erit. Hoc ergò, et quod restat praetermittens, concludo, quòd hae, hisque similes rationes neminem convincent, Spectra, vel Lemures omnis generis dari, quàm eos, qui aures intellectui occludentes, se à Superstitione seduci patiuntur; quae adeò rectae rationi infesta est, ut potiùs, quo Philosophorum aestimationem minuat, vetulis fidem habeat.

Quantum ad historias attinet, jam in primâ meâ epistolâ dixi, me eas non omninò; sed inde deductam conclusionem negare. Huic accedit, quòd eas non adeò fide dignas habeam, ut de multis circumstantiis non dubitem, quas saepius addunt,

A segunda razão é que, porque os espíritos exprimem a imagem de Deus mais que outras criaturas corpóreas, é verossímil que Deus também os tenha criado. De fato, confesso que até agora não sei em que os espíritos, mais do que outras criaturas, exprimem Deus. Isto sei, que entre o finito e o infinito não há proporção alguma; de tal maneira que a diferença entre a maior e mais prestante criatura e Deus não é outra que a diferença que há entre Deus e a menor criatura. Logo, isso em nada contribui à questão. Se eu tivesse uma ideia dos espectros tão clara quanto a de um triângulo ou círculo, de maneira nenhuma hesitaria em sustentar que foram criados por Deus; mas, na verdade, uma vez que a ideia que tenho deles convém totalmente com as ideias que, em minha imaginação, depreendo de harpias, grifos, hidras, etc., não posso considerá-las doutro modo senão como sonhos, que discrepam de Deus tanto quanto o ser do não-ser.

A terceira razão (que é porque, assim como há corpo sem alma, também deve haver alma sem corpo) parece-me igualmente absurda. Dize-me, por favor: acaso não é também verossímil que se deem memória, audição, visão, etc. sem corpos porque são encontrados corpos sem memória, audição, visão, etc.? Ou que exista esfera sem círculo porque existe círculo sem esfera?

A quarta e última razão é a mesma que a primeira, para cuja resposta refiro. Aqui, notarei apenas que não sei quais são aqueles supremos e ínfimos que concebes na matéria infinita, a menos que penses que a Terra seja o centro do universo. Com efeito, se o sol ou Saturno são o centro do universo, o ínfimo será o sol ou Saturno, e não a Terra. Logo, deixando de lado isso e o que resta, concludo que essas razões e aquelas semelhantes não convencerão ninguém de que se dão espectros ou lêmures de todo gênero, a não ser aqueles que, fechando os ouvidos ao intelecto, se deixam seduzir pela superstição, a qual é tão infesta à reta razão que, a fim de diminuir a estima dos filósofos, prefere dar fé a velhinhãs.

Quanto ao que atina às histórias, já disse em minha primeira epístola que não as nego totalmente, mas a conclusão deduzida delas. A isso se acrescenta que não as tenho por tão fidedignas que eu não duvide de muitas circunstâncias que muitas vezes adicionam, mais para ornar que

magis ut ornent, quàm ut Historiae veritatem, vel id, quod inde volunt, concludere, aptius efficiant. Speraveram, ut ex tot Historiis, saltem unam, alteramve proferres, de qua minimè dubitare liceret, quaeque clarissimè Spectra, vel Lemures existere, ostenderet. Quòd memoratus Consul, inde, quòd in matris suae officinâ cerevisiariâ Spectra ità de nocte laborare audivit, quemadmodum de die audire assuetus erat, vult concludere, ea existere, risu dignum mihi videtur:¹² similiter etiam nimis longum videretur hîc loci omnes, quae de his ineptiis conscriptae sunt, historias examinare. Ut ergo brevis sim, me ad Julium Caesarem refero, qui, teste Suetonio, haec ridebat, et tamen felix erat, juxta id, quod Suetonius de hoc Principe in vitâ ejus capite 59 narrat: et ad eum modum omnes, qui mortalium imaginationum et pathematum effectus perpendunt, talia ridere debent; quicquid etiam Lavaterus, aliique, qui cum eo hoc in negotio somniârunt, in contrarium producant.

12 Nas *Opera Posthuma*, a ordem da frase é outra: *Quod memoratus Consul, inde, quod in matris suae officina cerevisiaria Spectra ita de nocte laborare audivit, vult concludere, ea existere, quemadmodum de die audire assuetus erat, risu dignum mihi videtur.*

para tornar mais apta a verdade da história ou aquilo que querem concluir dela. Eu esperara que, dentre tantas histórias, proferisses ao menos uma ou duas das quais de maneira nenhuma se permitisse duvidar, e que mostrassem clarissimamente que espectros ou lêmures existem. Parece-me digno de riso que o memorado cônsul, porque ouviu espectros trabalharem à noite na cervejaria de sua mãe, do mesmo modo como estava habituado a ouvir de dia, queira concluir que eles existem; similarmente, também me parecia demasiado longo examinar aqui todas as histórias que são escritas sobre essas inépcias. Portanto, para ser breve, me refiro a Júlio César, que, Suetônio é testemunha, ria dessas coisas, e, todavia, era feliz, conforme aquilo que narra Suetônio sobre esse príncipe, em sua *vida*, no parágrafo 59²⁰; e, do mesmo modo, todos que ponderaram os efeitos das imaginações e das paixões dos mortais devem rir de tais coisas, e também do que quer que produzam ao contrário Lavater e outros que com ele sonharam sobre esse assunto.

20 “§59. Nenhum escrúpulo religioso jamais o fez abandonar ou atrasar qualquer um dos seus projetos. Certa vez, embora a vítima lhe escapasse no momento em que a imolava, não adiou sua marcha contra Cipião e Juba. Tendo levado um tombo ao sair do navio, reverteu o presságio em sentido favorável, dizendo: ‘Eu te seguro, África’. Para escarnecer as predições segundo as quais, nessa província, o êxito e a vitória estavam, pelo destino, ligados ao nome dos Cipiões, manteve consigo no acampamento um membro totalmente desprezível da linhagem dos Cornélios, o qual, pelo desdouro em que vivia, tinha o apelido de Salvitão.” (SUETÔNIO, 2007, p. 91).

E P I S T O L A L V .¹³

Acutissimo Philosopho

B. D. S.

HUGO BOXEL.

Responsio ad Praecedentem.

Versio.

Acutissime Vir,

Ad tuas opiniones seriùs respondeo, eò quod exiguus morbus, me studiorum, et Meditationum oblectamento orbavit, et ad te scribere impedivit. Nunc, Deo gratiam habeo, in integrum restitutus sum. In respondendo tuae epistolae vestigia premam, atque tuas in eos, quid de Spectris scripserunt, exclamationes transiliam.

Dico igitur me existimare, nulla foeminini generis esse Spectra, quia eorum generationem inficio. Quòd talis sint figurae, et compositionis, quia id ad me non pertinet, omitto. Aliquid fortuitò factum dicitur, quando praeter authoris scopum producitur. Ubi terram ad vineam plantandum, vel ad puteum aut sepulchrum faciendum fodimus, et thesaurum invenimus, de quo nunquam cogitavimus, id casu fieri dicitur. Nunquam is, qui ex libero suo arbitrio ità operatur, ut possit operari, vel non, casu operari, siquidem operatur, dicitur. Hoc enim pacto omnes humanae operationes casu fierent, quod absurdum esset. Necessarium et Liberum; non verò Necessarium et fortuitum contraria sunt. Licet verò Dei voluntas sit aeterna, non tamen sequitur mundum esse aeternum, eò quòd Deus ab aeterno, ut mundum crearet statuto tempore, definire potuit.

13 *Spinoza Opera*, vol. IV, pp. 254-258. *Opera Posthuma*, pp. 573-577 (“*Epistola LVIX*”).

E P Í S T O L A L V

Ao agudíssimo filósofo

B. D. S.

HUGO BOXEL

Resposta à precedente

Versão

Agudíssimo homem,

Respondo à tua mais tarde do que se espera porque uma exígua doença me privou do deleitamento dos estudos e das meditações e me impediu de escrever-te. Agora, dou graças a Deus, estou restituído por inteiro. No respondendo, irei no encalço de tua epístola e pularei tuas exclamações sobre aqueles que escreveram sobre espectros.

Digo, pois, que estimo não haver espectro algum do gênero feminino porque recuso a geração deles. Omito o que tais sejam de figura e composição, pois isso não me pertence. Diz-se que algo é feito fortuitamente quando é produzido além do escopo do autor. Quando cavamos a terra para plantar uma videira, ou para fazer um poço ou uma sepultura, e encontramos um tesouro sobre o qual nunca cogitamos, diz-se que isso se fez ao acaso.²¹ Aquele que age segundo seu livre arbítrio, de modo que possa agir ou não, nunca se diz que age ao acaso, já que age. Pois, dessa maneira, todas as ações humanas se fariam ao acaso, o que seria absurdo. Necessário e livre, e não necessário e fortuito, são contrários. Mas ainda que a vontade de Deus seja eterna, não se segue, contudo, que o mundo é eterno, porque Deus pôde definir, desde a eternidade, que criaria o mundo num tempo estabelecido.

21 Claro assentimento e referência à explicação de Aristóteles sobre os significados de acidente. Ver *Metafísica*, Livro V, 30, 1025a 14-25.

Negas porrò Dei voluntatem unquam indifferentem fuisse, quod ego inficior; nec adeò accuratè ad hoc, ut tu putas, attendere est necesse. Neque omnes dicunt, Dei voluntatem necessariam esse: hoc enim necessitatem involvit; quia is, qui alicui tribuit voluntatem, per id intelligit, eum pro suâ voluntate posse operari; vel non. Si verò ei adscribimus necessitatem, necessariò debet operari.

Denique ais, te in Deo nulla humana concedere attributa, ne Divinam cum humanâ confunderes naturam; quod hactenus probo: neque enim, quâ ratione Deus operetur, nec, qua ratione velit, intelligat, perpendat, videat, audiat, etc., percipimus.

Verùm enim verò, si has operationes, summasque nostras de Deo contemplationes pernegas, affirmasque, eas non esse eminenter, et metaphysicè in Deo; tuum Deum, aut quid per hanc vocem Deus intelligas, ignoro. Quod non percipitur, haud negandum est. Mens, quae spiritus, et incorporea est, non nisi cum subtilissimis¹⁴ corporibus, nempe humoribus operari potest. Et quaenam inter Corpus, Mentemque est proportio? Qua ratione Mens cum corporibus operatur? Sine his enim illa quiescit, et illis turbatis, Mens contrarium, quàm quod debebat, operatur. Mihi, quî hoc fiat, monstra. Non poteris, ut nec ego: videmus tamen, et sentimus, Mentem operari, quod verum manet, licet, quâ ratione haec fiat operatio, non percipiamus. Similiter licet, quomodò Deus operatur, non capiamus, eique humana nolimus adsignare opera; non tamen de ipso negandum, ea eminenter, et incomprehensibiliter cum nostris concordare, uti velle, intelligere, intellectu, non verò oculis, aut auribus videre, ac audire; ad eum modum quo ventus, atque aër regiones, montesque, sine manibus, allisque instrumentis destruere, nec non evertere potest; quod tamen hominibus absque manibus, machinisque est impossibile. Si necessitatem Deo tribuis, eumque voluntate, aut liberâ electione privas, dubitari posset, numne eum, qui Ens infinitè perfectum est, instar monstri depingas, et exhibeas.

14 Nas *Opera Posthuma: subtilissimis*.

Negas, ademais, que a vontade de Deus tenha sido alguma vez indifferente, o que eu recuso; e não é necessário, como tu pensas, atentar a isso tão acuradamente. Nem todos dizem que a vontade de Deus é necessária, pois isso envolve necessidade; porque aquele que atribui vontade a alguém, entende por isso que ele pode agir ou não segundo sua própria vontade. Mas se lhe adscrevemos a necessidade, deve ele agir necessariamente.

Por fim, afirmas não conceder em Deus nenhum atributo humano para não confundires a natureza divina com a humana, o que até aí aprovo; com efeito, não percebemos como Deus age, nem como ele quer, compreende, julga, vê, ouve, etc.

Mas se, na verdade, negas totalmente essas ações e nossas sumas contemplações sobre Deus, e afirmas que não estão eminente e metafisicamente nele, ignoro teu Deus ou o que entendes pela palavra *Deus*. O que não se percebe não se há de negar. A mente, que é espírito e é incorpórea, não pode agir senão com corpos sutilíssimos, a saber, os humores. E qual é a proporção entre o corpo e a mente? De que maneira a mente opera com os corpos? Pois, sem estes, ela repousa, e, com eles perturbados, a mente faz o contrário do que deveria. Mostra-me como isso se faz. Não poderás, como eu também não; todavia, vemos e sentimos a mente agir, o que permanece verdadeiro, ainda que não percebamos de que maneira se dá essa ação. Similarmente, embora não compreendamos como Deus age e não queiramos lhe assinar ações humanas, não há de se negar, contudo, que as dele concordam de maneira eminente e incompreensível com as nossas, tais como querer, entender, ver e ouvir com o intelecto, e não com olhos ou ouvidos; do mesmo modo como o vento e o ar podem destruir e everter regiões e montanhas sem mãos ou outros instrumentos, o que, todavia, é impossível para homens sem mãos e máquinas. Se atribuis necessidade a Deus e o privas de vontade ou escolha livre, não se poderia duvidar que pintas e exhibes, à semelhança de um monstro, aquele que é um ente infinitamente perfeito?

Ut tuum attingas scopum, aliis, ad jaciendum tuum fundamentum, opus erit rationibus; quia, meo iudicio, in allatis, nihil soliditatis reperitur; et, si eas probes, aliae adhuc supersunt, quae fortè tuarum pondus aequabunt. Sed his missis pergamus.

Postulas, ad probandum Spiritûs in mundo esse, demonstrativas probationes, quae valdè paucae in mundo sunt, nullaeque, praeter Mathematicas, adeò certae, ac quidem optamus, inveniuntur; quippe probabilibus, ut et verosimilibus conjecturis sumus contenti. Si rationes, quibus res probantur, essent demonstrationes, nonnisi stulti, et pervicaces invenirentur, qui eis contradicerent. Verùm, Dilecte Amice, non adeo sumus beati. In mundo minùs accurati sumus, aliquatenus conjecturam facimus, et in ratiociniis defectu demonstrationum probabile assumimus. Hoc ipsum ex omnibus tam divinis, quam humanis scientiis, controversarium et disputationum plenis, patet, quarum multitudo in causa est, quòd tot diversae apud quosvis inveniuntur sententiae. Hac de causâ olim, ut nosti, Philosophi, Sceptici dicti, quid de omnibus dubitabant, fuerunt. Hi pro, et contrà disputabant, ut probabile tantùm verarum rationum defectu consequerentur, et ex iis unusquisque, quod probabilius videbatur, credebat. Luna directè infra solem est posita; et ideo Sol in quodam terrae loco obscurabitur: et si Sol non obscuretur, dum dies est, directè infra eum Luna non est posita. Haec est probatio demonstrativa, à causâ ad effectum, et ab effectu ad causam. Ejusmodi aliquot; sed valdè paucae dantur, quae à nullo, si eas modò percipiat, contradici possunt.

Quantum ad pulchritudinem, sunt quaedam, quorum partes respectu aliarum proportionales, et meliùs, quàm aliae, sunt compositae; et Deus intellectui, et iudicio hominis convenientiam, et harmoniam cum eo, quod proportionatum est; non verò cum eo, in quo nulla est proportio, attribuit: ut in sonis consonantibus, et dissonantibus, in quibus auditus consonantiam, et dissonantiam benè distinguere novit, quia illa delectationem, haec verò molestiam adfert. Rei perfectio est etiam pulchra, quatenus nihil ei deest. Hujus multa extant exempla, quae, ne prolixior sim, omitto.

Para que atinjas teu escopo, será preciso lançar teu fundamento com outras razões; pois, a meu juízo, nas aduzidas não se encontra nada de solidez; e mesmo que as proves, subsistem ainda outras que talvez equipararão o peso das tuas. Mas, deixadas essas coisas, prossigamos.

Para provar que há espíritos no mundo, postulas provas demonstrativas, as quais são muito poucas no mundo, e das quais nenhuma, além das matemáticas, encontra-se tão certa como, de fato, desejamos; por isso nos contentamos com prováveis e verossímeis conjecturas. Se as razões com que se provam as coisas fossem demonstrações, encontrar-se-iam somente estultos e perversidades que as contradissem. Porém, dileto amigo, não somos tão felizes. No mundo, somos menos acurados; fazemos a conjectura até certo ponto, e, na falta de demonstrações, assumimos o provável nos raciocínios. Isso mesmo é patente de todas as ciências, tanto divinas quanto humanas, cheias de controvérsias e discussões, das quais a multidão é a causa de que se encontrem tantas opiniões diversas para qualquer coisa. Por essa razão, houve outrora, como sabes, filósofos, ditos cétricos, que duvidavam de todas as coisas. Esses discutiam pró e contra para que, na falta de razões verdadeiras, seguissem somente o provável, e cada um deles acreditava no que lhe parecia mais provável. A lua está situada diretamente abaixo do sol, e, por isso, o sol se obscurecerá num certo lugar da Terra; e se o sol não se obscurece enquanto é dia, não está a lua situada diretamente abaixo dele. Essa é uma prova demonstrativa, da causa ao efeito e do efeito à causa. Dão-se algumas desse tipo, mas muito poucas, que por ninguém podem ser contraditas, contanto que as perceba.

Quanto à beleza, há certas coisas cujas partes são proporcionais a respeito de outras e que são mais bem compostas do que outras; e Deus atribui ao intelecto e ao juízo do homem a conveniência e a harmonia com aquilo que é proporcionado, e não com aquilo no qual não há proporção alguma; como nos sons consonantes e dissonantes, nos quais o ouvido soube distinguir bem a consonância e a dissonância, porque aquela traz deleite, e esta, incômodo. A perfeição de uma coisa é também bela na medida em que nada lhe falta. Disso existem muitos exemplos, que omito para não ser mais prolixo. Consideremos tão somente o mundo, ao qual se atribui o nome Todo ou Universo. Se isso é verdade, como

Mundum intueamur tantummodò, cui nomen Totius, vel Universi tribuitur. Si hoc verum est, uti reverâ est, rebus incorporeis non depravatur, minuiturve. Quae de Centauris, Hydris, Harpyis etc. dicis, hîc nullum habent locum: loquimur enim de universalissimis rerum generibus, deque primis eorundem gradibus, quae sub se varias, et innumerabiles comprehendunt species; scilicet de aeterno, et temporali, causâ et effectu, finito et infinito, animato ac inanimato, substantiâ et accidenti, vel modo, corporali et spirituali, etc. Dico, Spiritûs Deo, quia etiam spiritus est, esse similes. Tam claram de Spiritibus, quàm de triangulo postulas ideam, quod impossibile est. Dic mihi, obsecro, quam de Deo habeas ideam, et an ea intellectui tuo adeò sit clara, ac idea trianguli. Scio te non habere, dixique, nos tam beatos non esse, ut res probationibus demonstrativis percipiamus, et plerumque probabile in hoc mundo praevalere. Affirmo nihilominus, quòd sicuti corpus sine memoriâ, etc. ità etiam memoria etc. sine corpore; quodque sicuti circulus sine globo, sic etiam globus sine circulo existit. Sed hoc est ab universalissimis generibus ad particulares species descendere, de quibus hoc ratiocinium non intelligitur. Dico, quòd Sol sit mundi centrum, quòdque stellae fixae longiùs à terrâ distent, quàm Saturnus, et hic longiùs, quàm Jupiter, hicque longius, quam Mars; adeò ut in indefinito aëre quaedam remotiora à nobis, et quaedam nobis propinquiora sint, quae nos altiora, vel inferiora nominamus.

Ii, qui dari Spiritûs defendunt, Philosophos extra fidem non collocant: sed quidem, qui eos negant; quia omnes Philosophi tam antiqui, quàm moderni se convictos, Spiritûs dari, arbitrantur. Plutarchus hujus rei testis est in Tractatibus de Philosophorum sententiis, et de Socratis genio: testantur quoque omnes Stoici, Pythagorici, Platonici, Peripatetici, Empedocles, Maximus

realmente o é, ele não se deprava ou diminui pelas coisas incorpóreas. O que dizes sobre centauros, hidras, harpias, etc., não tem lugar algum aqui; com efeito, falamos dos gêneros mais universais das coisas e de seus graus primeiros, que compreendem sob si variadas e inumeráveis espécies, a saber, do eterno e do temporal, da causa e do efeito, do finito e do infinito, do animado e do inanimado, da substância e do acidente ou modo, do corpóreo e do espiritual, etc. Digo que os espíritos são semelhantes a Deus porque ele também é espírito. Postulas uma ideia dos espíritos tão clara como a de um triângulo, o que é impossível. Dize-me, obsecro, que ideia tens de Deus, e se ela é tão clara a teu intelecto como a ideia de um triângulo. Sei que não tens, e te disse que não somos tão felizes para que percebamos as coisas por provas demonstrativas, e que nesse mundo quase sempre prevalece o provável. Não obstante, afirmo que assim como há corpo sem memória etc., também há memória etc., sem corpo; e que assim como há círculo sem esfera, também há esfera sem círculo. Mas isso é descer dos gêneros mais universais às espécies particulares, acerca das quais não se entende esse raciocínio. Digo que o sol é o centro do mundo e que as estrelas fixas distam mais longe da Terra que Saturno, e este, mais longe que Júpiter, e este, mais longe que Marte; de tal maneira que, no ar indefinido, algumas coisas estão mais remotas e algumas mais próximas de nós, as quais nós nomeamos mais altas ou mais baixas.

Não retiraram a fé nos filósofos aqueles que defendem que espíritos se dão, mas sim aqueles que os negam; pois todos os filósofos, tanto antigos quanto modernos, se julgam convictos de que espíritos se dão. Plutarco é testemunha disso nos tratados *Das opiniões dos filósofos* e *Do gênio de Sócrates*²²; testemunham também todos os estóicos, pitagóricos platônicos, peripatéticos²³, Empédocles²⁴, Máximo de

22 Respectivamente, *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* / *De placitis philosophorum* e *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* / *De genio Socratis* são escritos componentes da obra de Plutarco intitulada *Moralia* (ca. 100 a.C.).

23 Peripatéticos eram os discípulos de Aristóteles.

24 Empédocles (Agrigento, 490–430 a.C.) foi um filósofo e pensador pré-socrático. É conhecido por ser o criador da teoria cosmogênica dos quatro elementos clássicos:

Tyrius, Apulejus, aliique. Ex modernis nemo Spectra negat. Rejice ergo tot sapientes oculatos, et auritos testes, tot Philosophos, tot historicos, talia narrantes; affirma eos omnes cum vulgo stultos, ac insanos esse: licet tuae responsiones non persuadeant, sed quidem absurdae sint, et passim scopum nostrae controversiae non attingant, neque tu ullam quidem probationem, quae tuam confirmet sententiam proferas. Caesar cum Cicerone et Catone non ridet Spectra, sed omnia, et praesagia, et tamen si eo die, quo interibat, Spurinam non illusset, ipius hostes tot vulneribus eum non confoddissent. Sed haec hâc vice sufficiant, etc.

Tiro²⁵, Apuleio²⁶ e outros. Dentre os modernos, ninguém nega espectros. Rejeita, então, tantas sábias testemunhas oculares e auriculares, tantos filósofos, tantos historiadores que narram tais coisas; afirma que todos eles são, com o vulgo, estultos e loucos, ainda que tuas respostas não persuadam, mas sejam, na verdade, absurdas e em nenhuma parte toquem o escopo de nossa controvérsia, e que, de fato, tu não profiras prova alguma que confirme tua opinião. César, junto com Cícero e Catão²⁷, não ri de espectros, mas de augúrios e presságios; e, todavia, se no dia em que morria não tivesse ridicularizado Espurina, seus inimigos não o teriam perfurado com tantos golpes.²⁸ Mas, desta vez, isso é suficiente, etc.

terra, ar, fogo e água; cujas associações e dissociações resultariam da ação de duas forças antagônicas: o amor e a discórdia.

25 Máximo de Tiro (século II d.C.), ou Cassius Maximus Tyrius, foi um filósofo e retórico grego, considerado um dos precursores do neoplatonismo.

26 Lúcio Apuleio (Madaura, atual Argélia, ca. 125-ca. 170) foi um escritor e filósofo médio platônico romano.

27 Marco Túlio Cícero (Arpino, 106-43 a.C.) e Marco Pórcio Catão Uticense, ou Catão, o jovem (Roma, 95 a.C.-46 a.C.), foram célebres políticos romanos, coevos de Júlio César, e cujas biografias aparecem nas *Vidas Paralelas* de Plutarco.

28 Relato de Suetônio em *A vida dos césares, Divino Júlio*, §81.

E P I S T O L A L V I .¹⁵

Amplissimo, Prudentissimo Viro,

HUGONI BOXEL

B. D. S.

Responsio ad Praecedentem.

Versio.

Amplissime Vir,

Ad tuam respondere, heri mihi traditam, propero; eò quòd, si longiores necto moras, cogat responsionem diutiùs, quàm quidem vellem, differre. Tua me turbasset valetudo, nisi te meliùs habere intellexissem; et spero, te jam omninó convaluisse.

Quàm difficulter duo, qui diversa sequuntur principia, in materia, à multis aliis dependente, invicem possint convenire, et idem sentire, ex hâc Quaestione solâ, licet nulla id demonstraret ratio, pateret. Dic mihi, quaeso, an aliquos Philosophos videris, aut legeris, qui in eâ fuerunt sententiâ, mundum casu factum esse, nempe eo sensu, quo tu intelligis, Deum scilicet in creando mundo scopum sibi praefixum habuisse, et tamen eum, quem decreverat, transgressum esse. Nescio tale quid unquam in ullius hominis cogitationem incidisse; similiter me latet, quibus rationibus, ut credam *Fortuitum et Necessarium* non esse contraria, mihi persuadere conaris. Quàm primùm animadverto, tres trianguli angulos duobus rectis necessariò aequales esse, nego quoque id casu fieri. Similiter, quàm primùm adverto, calorem necessarium ignis esse effectum, nego quoque id casu accidere. Quod *Necessarium ac Liberum* duo contraria sunt, non minùs absurdum, et rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest, Deum seipsum, et caetera omnia liberè

15 *Spinoza Opera*, vol. IV, pp. 258-262. *Opera Posthuma*, pp. 577-581 (“*Epistola LVIX*”).

E P Í S T O L A L V I

Ao amplíssimo e prudentíssimo homem

HUGO BOXEL

B. D. S.

Resposta à precedente

Versão

Amplíssimo homem,

Apresso-me em responder à tua, entregue a mim ontem, pois se demoro mais longamente, sou forçado a diferir a resposta por muito mais tempo do que, de fato, eu gostaria. Tua saúde teria me perturbado se não tivesse sabido que estás melhor, e espero que já estejas totalmente convalescido.

Quão dificilmente duas pessoas que seguem princípios diversos numa matéria dependente de muitas outras podem convir uma com a outra e pensar o mesmo, o seria patente a partir desta só questão, embora nenhuma razão o demonstrasse. Dize-me, por favor, se viste ou leste alguns filósofos que foram da opinião de que o mundo foi feito ao acaso, neste sentido que tu entendes, a saber, que Deus, ao criar o mundo, tinha prefixado um escopo para si, e que, todavia, transgrediu o que decidira. Não sei se algo tal incidiu alguma vez no pensamento de algum homem; similarmente, me escapa por que razões te esforças em persuadir-me a crer que *fortuito e necessário* não são contrários. Tão logo observo que os três ângulos de um triângulo são, necessariamente, iguais a dois retos, nego também que isso se faz ao acaso. Similarmente, tão logo noto que o calor é efeito necessário do fogo, nego também que isso acontece ao acaso. Não parece menos absurdo e repugnante à razão que *necessário e livre* sejam dois contrários, pois ninguém pode negar que Deus conhece

cognoscere; et tamen cuncti communi suffragio¹⁶ concedunt, Deum seipsum necessariò cognoscere. Quare mihi nullam inter Coactionem, vel vim, et Necessitatem differentiam constituere videris. Quòd homo vult vivere, amare, etc. non est coactum opus, sed tamen necessarium, et multò magis, quòd Deus vult esse, cognoscere, ac operari. Si, praeter dicta, animo volvis, indifferentiam non nisi ignorantiam, vel dubitationem esse, atque voluntatem semper constantem, et in omnibus determinatam, virtutem, necessariamque intellectûs esse proprietatem; videbis mea verba penitùs cum veritate concordare. Si affirmamus, Deum potuisse rem non velle, et non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem: et consequenter Dei voluntatem ab essentiâ suâ, suoque intellectu diversam concipiemus, et hoc pacto in aliam, ac aliam incidemus absurditatem.

Attentio, quam in praecedenti meâ exegeram, non tibi visa est necessaria; et hoc fuit in causâ, quòd cogitationes tuas in praecipuum non defixeris, illudque, quod quàm maximè ad rem faciebat, neglexeris.

Porrò, ubi dicis, si in Deo actum vivendi, audiendi, attendendi, volendi, etc. eosque in eo esse eminenter nego, quòd te tum lateat qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quàm quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo, quòd triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse; et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur.

16 Nas *Opera Posthuma: susfragio*.

livremente a si mesmo e todas as outras coisas; e, todavia, todos concedem de comum acordo que Deus conhece a si mesmo necessariamente. Por isso, não me parece constituir diferença nenhuma entre coação ou força e necessidade. Não é uma ação coagida, mas sim necessária, que o homem queira viver, amar, etc., e, muito mais, que Deus queira ser, conhecer e agir. Se, além do dito, revolves no ânimo que a indiferença não é senão ignorância ou dúvida, e que a vontade sempre constante e em todas as coisas determinada é uma virtude e uma propriedade necessária do intelecto, verás que minhas palavras concordam profundamente com a verdade. Se afirmamos que Deus não pôde querer uma coisa e que não pôde entendê-la, lhe atribuímos liberdades distintas, uma necessária, outra indiferente; e, conseqüentemente, conceberemos a vontade de Deus como diferente de sua essência e de seu intelecto, e, dessa maneira, cairemos num absurdo diferente do outro.

A atenção que eu exigira em minha precedente não é vista por ti como necessária; e essa foi a razão pela qual não fixaste teus pensamentos no principal e negligenciaste, o máximo possível, aquilo que era útil ao assunto.

Ademais, quando dizes que, se nego em Deus os atos de ver, ouvir, atentar, querer, etc., e que nele estão eminentemente, então te escapa qual Deus tenho, suspeito daí que crês não haver maior perfeição que a que se pode explicar por meio dos atributos memorados. Isso não me admira, pois creio que um triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria, do mesmo modo, que Deus é eminentemente triangular, e um círculo, que a natureza divina é circular de maneira eminente;²⁹ e, por essa razão, qualquer um imputaria a Deus seus atributos e se tornaria semelhante a ele, e o restante lhe pareceria deforme.

29 Clara alusão ao argumento de Xenófanes de Cólofon (ca. 570 a.C.-475 a.C.) ao criticar o antropomorfismo divino: “[Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, v, 110] Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões / e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, / os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, / desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam / tais quais eles próprios têm.” (XENÓFANES, 1996, pp. 71-72).

Epistolae parvitas, et temporis angustia non sinunt, ut meam de Divinâ naturâ, sententiam, Quaestionesque à te propositas enucleem; praeterquam quòd difficultates objicere non sit proferre rationes. Nos in mundo multa ex conjecturâ facere verum est; sed nos nostras ex conjecturâ habere Meditationes est falsum. In communi vitâ verisimillimum, in Speculationibus verò veritatem cogimur sequi. Homo siti, et fame periret, si, antequam perfectam obstinisset demonstrationem, cibum ac potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet: Id autem in Contemplatione locum non habet. Econtra cavendum nobis est, quicquam, tanquam verum, admittere, quod solummodò verisimile est: ubi enim unam admisimus falsitatem, infinitae sequuntur.

Porrò hinc, quòd Divinae, et humanae scientiae multis litibus, et controversiis repletae sunt, nequit concludi, ea omnia, quae in iis tractantur, incerta esse: quoniam plurimi fuerunt, qui tanto contradicendi studio tenebantur, ut etiam demonstrationes Geometricas irriserint. Sextus Empiricus, aliique Sceptici, quos citas, dicunt falsum esse, quod totum suâ parte majus est, et sic de caeteris judicant axiomatibus.

Ut verò, praetermisso, ac concesso, nos, demonstrationum defectu, verisimilitudinibus debere esse contentos, dico, Demonstrationem verosimilem talem esse debere, ut, licet de eâ dubitare possimus, contradicere tamen nequeamus; quia id, cui potest contradici, non vero; sed falso simile est. Si, exempli gratia, dico, Petrum in vivis esse, quia eum heri sanum conspexi; vero quidem id simile est, quatenus mihi nemo contradicere potest; si autem alius dicit, se heri vidisse eum deliquium animi passum fuisse, seque credere, Petrum inde diem obiisse supremum,

A pequenez de uma epístola e a angústia de tempo não me permitem enuclear minha opinião sobre a natureza divina e as questões por ti propostas; além do que, lançar dificuldades não é proferir razões. É verdade que no mundo fazemos muitas coisas a partir de conjecturas, mas é falso que temos nossas meditações a partir delas. Na vida comum, somos forçados a seguir o mais verossímil, mas nas especulações, a verdade. O homem pereceria de sede e de fome se não quisesse comer ou beber antes de ter obtido a demonstração perfeita de que a comida e a bebida hão de lhe ser úteis; Porém, isso não tem lugar na contemplação. Ao contrário, por nós há de ser precavido admitir como verdadeiro qualquer coisa que seja somente verossímil; com efeito, quando admitimos uma única falsidade, infinitas outras se seguem.

Além disso, de que as ciências divinas e humanas estão repletas de conflitos e controvérsias, não se pode concluir que são incertas todas aquelas coisas que nelas são tratadas; porquanto muitos foram os que tiveram tanto empenho em contradizer que ridicularizaram até mesmo demonstrações geométricas. Sexto Empírico³⁰ e outros céticos que citas dizem ser falso que o todo é maior que sua parte³¹, e julgam assim sobre os demais axiomas.

Mas, deixado passar e concedido que na falta de demonstrações devemos nos contentar com verossimilhanças, digo que ademonstração verossímil deve ser tal que, embora possamos duvidar dela, não possamos contradizê-la; porque aquilo que se pode contradizer não é semelhante ao verdadeiro, mas sim ao falso. Se, por exemplo, digo que Pedro está vivo, porque ontem o vi são, isso certamente é verossímil, na medida em que ninguém pode me contradizer; todavia, se outro diz que ontem viu que ele tinha sofrido um delíquio, e crê que Pedro encontrou-se com

30 Sexto Empírico foi um médico e filósofo grego, cuja origem exata é desconhecida, que viveu entre os séculos II e III d.C. Seus trabalhos filosóficos são as principais referências do ceticismo pirrônico, doutrina criada por Pirro de Élide (365-275 a.C.).

31 “O todo é maior que a parte” é a quinta noção comum (axioma) do Livro I dos *Elementos* de Euclides (ca. 300 a.C.). Sexto Empírico constrói sua argumentação contra ela no livro IX, § 331 a 358, da obra *Contra os matemáticos* (*Adversus mathematicos*).

hic, ut mea verba falsa videantur, efficit. Tuam conjecturam de Spectris, et Lemuribus falsam, et ne verisimilem quidem videri, tam clarè ostendi, ut in responso tuo nihil animadversione dignum, inveniam.

Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quàm de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando: Si me verò interrogas, utrùm tam claram de Deo, quàm de triangulo habeam imaginem, respondebo negando: Deum enim non imaginari; sed quidem intelligere possumus. Hîc quoque notandum est, quòd non dico, me Deum omninò cognoscere; sed me quaedam ejus attributa; non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primò tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.

Quod ad Spectra, vel Lemures, hactenus nullam intelligibilem de iis auribus hausi proprietatem; sed quidem de Phantasiis, quas nemo capere potest. Quum dicis Spectra, vel Lemures hic inferiùs (stylum tuum sequor, licet ignorem, materiam hîc inferiùs, quàm superiùs minoris esse pretii) ex tenuissimâ, rarissimâ et subtilissimâ constare substantiâ, videris de aranearum telis, aëre, vel vaporibus loqui. Dicere eos esse invisibiles, tantùm mihi valet, ac si diceres, quid non sint, non verò quid sint: nisi fortè velis indicare, quòd, pro lubitu, se jam visibiles, jam invisibiles reddunt, quòdque imaginatio in his, sicut et in aliis impossibilibus, nullam inveniet difficultatem.

o supremo dia³², isso faz com que minhas palavras pareçam falsas. Mostrei tão claramente que tua conjectura sobre espectros e lêmures é falsa, e nem sequer parece verossímil, que nada encontro em tua resposta digno de observação.

À tua pergunta, se tenho de Deus uma ideia tão clara quanto a de um triângulo, respondo afirmando; mas se me interrogas se tenho de Deus uma imagem tão clara quanto a de um triângulo, te responderei negando; com efeito, não podemos imaginar Deus, mas sim entendê-lo. Aqui também há de se notar que não digo que conheço Deus totalmente, mas que entendo alguns atributos seus, nem todos nem a maior parte; e é certo que a ignorância de muitos não impede de ter conhecimento de alguns deles. Ao apreender os *Elementos* de Euclides, entendi primeiro que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos³³, e percebi claramente essa propriedade de um triângulo, embora fosse ignaro de muitas outras.

Quanto a espectros ou lêmures, até o momento nenhuma propriedade inteligível ouvi sobre eles, mas sim sobre fantasias que ninguém pode compreender. Quando dizes que espectros ou lêmures, aqui mais embaixo, (sigo teu estilo, embora eu ignore que a matéria aqui mais embaixo seja de menor valor que a mais superior) constam de uma substância tenuíssima, raríssima e sutilíssima, pareces falar de teias de aranhas, do ar ou de vapores. Dizer que são invisíveis vale tanto para mim quanto se disseses o que não são, e não o que são; a não ser que queiras indicar que eles, à vontade, ora se tornam visíveis, ora invisíveis, e que a imaginação nenhuma dificuldade encontrará nisso, como, tampouco, noutras coisas impossíveis.

32 A expressão “supremo dia” é um eufemismo para “morte”. Embora pouco conhecida, é encontrada no *Soneto CCXXXIV*, de Luís Vaz de Camões, e no poema *A visão de Jaciúca*, de Machado de Assis.

33 Trata-se da proposição 32, livro I, dos *Elementos* de Euclides.

Non multùm apud me Authoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet. Miratus fuisset si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis, atomorumque defensoribus protulisses: non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales,¹⁷ Formas substantiales, ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra, et Lemures excogitasse, et vetulis credidisse, ut Democriti authoritatem elevarent, cujus bonae Famae tantopere inviderunt, ut omnes ejus libros, quos tantâ cum laude ediderat, combusserint. Si iis fidem adhibere animus est, quas rationes habes ad miracula Divae Virginis, et omnium Sanctorum negandum, quae a tot Celeberrimis Philosophis, Theologis, ac Historicis conscripta sunt, ut horum vel centum, illorum verò vix unum producere queam? Denique, Amplissime Vir, longiùs quàm volebam, processisti; nec te diutius iis rebus, quas (scio) non concedes, molestias creare volo, quia alia, longè à meis diversa, sequeris principia, etc.

17 Nas *Opera Posthuma*, há aqui um ponto final, e não uma vírgula.

A autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não vale muito para mim. Teria me admirado se tivesses proferido Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou algum dos atomistas e defensores dos átomos;³⁴ com efeito, não é de admirar que aqueles que inventaram as qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e outras mil nugas, tenham excogitado espectros e lêmures e crido em velhinhas a fim de diminuir a autoridade de Demócrito, cuja boa fama invejaram tanto que queimaram todos os livros dele, que com tanto louvor ele publicara³⁵. Se há ânimo para lhes dar fé, que razões tens para negar os milagres da Virgem Divina e de todos os santos, que são listados por tantos filósofos, teólogos e historiadores celebérrimos, que destes posso reproduzir até mesmo cem, mas daqueles, dificilmente um? Por fim, amplíssimo homem, tendo procedido mais longe do que gostaria, não quero te incomodar por mais tempo com estas coisas que (sei) não concedes, pois segues princípios bem diversos dos meus, etc.

34 Demócrito (ca. 460-370 a.C.), Epicuro (341-270 a.C.) e Lucrecio (94-55 a.C.) fazem parte da escola atomística, que sustenta que os átomos e o vácuo são a causa de todas as coisas. Acerca da aberta preferência de Espinosa por essa tríade atomista e de sua negação às autoridades de Sócrates, Platão e Aristóteles, ver comentário detalhado de Oliveira, F. B. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, pp. 53-58.

35 Sobre isso, nos conta Diogenes Laertius (1925, pp. 448-451, tradução nossa): “Aristóteles, em suas *Notas Históricas* afirma que Platão quis queimar todos os escritos de Demócrito que ele pôde recolher, mas que os pitagóricos Amyclas e Clínia o impediram dizendo que não havia nenhuma vantagem em fazê-lo, pois os livros já haviam circulado amplamente. E há clara evidência para isso no fato de que Platão, que menciona quase todos os primeiros filósofos, jamais alude a Demócrito, nem mesmo onde seria necessário contestá-lo (...)”.

JORNADA DE ESTUDOS EM HOMENAGEM
À MARILENA CHAUI

Nos dias 27 e 28 de setembro de 2016, por ocasião do lançamento do segundo volume de *A Nervura do Real*, de Marilena Chaui, aconteceu no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP a Jornada de estudos em sua homenagem. Evento que, tomando como referência a produção intelectual da professora Marilena, contou com a exposição de trabalhos de professores, alunos, orientandos e ex-orientandos da homenageada. Além destes, o evento contou com a presença de amigos e demais admiradores do seu trabalho. O objetivo da jornada e, conseqüentemente, dos trabalhos apresentados nesses dois dias, foi fornecer um panorama geral da obra de Marilena Chaui, elucidando possíveis interpretações, desdobramentos e abrangência aí presentes, bem como a importância e a influência de suas reflexões, dentro e fora da academia, nos campos filosófico, político e cultural.

A NERVURA DO REAL: IMANÊNCIA E
LIBERDADE EM ESPINOSA, VOL. II.

Marilena Chaui

Ed. Companhia das Letras

O livro completa o percurso de *A Nervura do real*, iniciado com o estudo da ideia espinosana de imanência e concluído, agora, com a demonstração de que a imanência de Deus à Natureza não impede, mas é a condição para a existência dos seres singulares, e que a necessidade não impede, mas define a realização da liberdade, em cujo centro está a definição do ser humano singular como união da potência do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afetos e ideias. Somos livres não quando imaginamos escolher voluntariamente entre possíveis, mas quando não somos passivamente determinados por forças externas. Somos livres quando ativamente dispostos por nossa potência como causa interna necessária do que sentimos, pensamos e fazemos. Livres, sabemos não apenas que somos uma parte singular do ser absolutamente infinito. Mais: porque ele se exprime em nós e nós o exprimimos, também tomamos parte em sua atividade necessária e infinita, nervura do real.

EXISTÊNCIA E ETERNIDADE EM LEIBNIZ E ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva

Discurso Editorial

Como o filósofo da razão suficiente, garantidor da ordem necessária do universo, poderia introduzir a ideia de possíveis não existentes e, com eles, a contingência? Como o filósofo da necessidade absoluta e da imanência da substância a todos os modos poderia propor a ideia de modos inexistentes sem introduzir o possível e o contingente no seio do necessário? Eis os enigmas que Luís César Oliva se dispõe a decifrar no pensamento de Leibniz e de Espinosa. Tomando o núcleo das duas filosofias – a existência e a eternidade –, a estratégia da interpretação é instigante: acompanha o trabalho do pensamento no embate com dificuldades suscitadas pelo próprio percurso de cada um dos filósofos, buscando soluções ou reconhecendo aporias inevitáveis [...]. Com clareza, estilo refinado e rigoroso, este livro enfrenta consagradas tradições interpretativas sobre o pensamento de Leibniz e Espinosa, mostrando seus limites e equívocos. A crítica a Adams e a Russel, no caso de Leibniz, e a Guérout, Mathéron e Rousset, no caso de Espinosa, são preciosas, indicando um intérprete que não cede ao instituído. A prova disso está na determinação de novas chaves de leitura: no caso de Leibniz, a correspondência com Arnauld e, no caso de Espinosa, uma ideia nunca trabalhada pelos comentadores, a de contemplação.

CONTENTS

ARTICLES

- REFLECTIONS ON THE SPIRIT OF SPINOZA'S PHILOSOPHY 17
Maria Jimena Solé
- DEMOCRACY AND POPULAR CULTURE IN THE WORK OF MARILENA CHAUI 43
Silvana de Souza Ramos
- HOW JEWISH IS SPINOZA'S GOD? 63
Fernando Dias Andrade
- MULTIPLE WAYS TO AFFIRM AND DENY: A REFUTATION OF THE ELEATIC READING OF SPINOZA THROUGH HIS MODI PERCIPIENDI THEORY 135
Cristiano Novaes de Rezende
- RESISTANCE, POWER, SOCIALIZATION OF AFFECTS AND THE FORMATION OF THE BEST STATE 167
Francisco de Guimarães e Mauricio Rocha
- TO READ THE DELEUZE'S SPINOZA: A HISTORIOGRAPHICAL-INTERPRETATION (OR THE HISTORY OF PHILOSOPHY ON THE WITCH'S BROOM FLIGHTS) 209
Guilherme Almeida Ribeiro
- INTUITIVE SCIENCE, PHILOSOPHY OF THE PRAXIS AND POIESIS IN THE *POLITICAL TREATISE*. 245
André Menezes Rocha
- THE CARTESIAN THEORY OF ETERNAL TRUTHS IN SPINOZA'S INTERPRETATION 269
Alfredo Gatto
- SPINOZA, MELANCHOLY AND THE ABSOLUTELY INFINITE IN SEVENTEENTH CENTURY'S GEOMETRY OF INDIVISIBLES 295
Henrique Piccinato Xavier

- 349 THE INSTITUTION OF THE STATE OR THE TWO FACES OF
THE MULTITUDE IN HOBBS AND SPINOZA
Paula Bettani M. de Jesus
- 373 BETWEEN ESSENCE AND EXISTENCE:
SPINOZA'S CORRESPONDANCE TO HUDDÉ
Juarez Lopes Rodrigues
- 401 THE DESIRE IN SPINOZA'S ETHICS III: A READING KEY
FOR A STUDY IN THE FIELD OF MENTAL HEALTH
Cláudia Pellegrini Braga
- 433 THE RIGHT OF RESISTANCE IN SPINOZA
Albano Pina
- 459 LEIBNIZ: FROM THE CONTINGENT EXISTENCES
TO THE NECESSARY EXISTENCE
Caio Felix dos Santos
- 487 THEORY OF IDEAS, INNATISM AND
THEORY OF PERCEPTION IN DESCARTES
William de Jesus Teixeira
- REVIEW
- 517 *SPINOZA AND MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY*,
DE STEVEN NADLER
Antônio David
- TRANSLATIONS
- 523 EPISTLES: SPINOZA AND BOXEL
Samuel Thimounier
- 573 NOTICES

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651