

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FILOSOFIA DO SÉCULO XVII

ORGANIZAÇÃO

César Augusto Battisti, Adriano Correia, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso,
Cláudio R. C. Leivas e Luís César Guimarães Oliva



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFSM)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia do século XVII / Organizadores César Augusto Battisti ... [et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.
310 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-51-0

1. Filosofia moderna - Século XVII I. Battisti, César Augusto (Org.) II. Correia, Adriano (Org.) III. Oliva, Luís César Guimarães (Org.) IV. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha (Org.) V. Leivas, Cláudio R. C. (Org.) VI. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia VII. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Hobbes y la religión: el auténtico papel de la religiosidad en el modelo de estado hobbesiano <i>Campo Elías Flórez Pabón (UNICAMP)</i>	10
Limites da razão para conhecimento da interação Corpo-Alma <i>Gabriel Arruti Aragão Vieira (UNICAMP)</i>	27
O conceito de Unidade na Multiplicação e na Extração da Raiz Quadrada na <i>Geometria</i> de René Descartes <i>Renato Francisco Merli(UNIOESTE)</i> <i>César Augusto Battisti (UNIOESTE)</i>	34
<i>Temporalidade e provisão na moral no Discurso do Método de René Descartes</i> <i>Edgard Vinícius Cacho Zanette (UERR/UFU)</i>	50
Princípio de Causalidade: uma possível interpretação da interação substancial cartesiana <i>Lilian Cantelle (UNICAMP)</i>	68
A perspectiva dos espíritos animais como causa dos movimentos corporais e das paixões em Descartes <i>Abraão Carvalho (UFES)</i>	84
Corpo e Medicina em Descartes <i>Juliana da Silveira Pinheiro (UECE)</i>	106
A crítica de Malebranche à definição cartesiana de ideia <i>Vanessa Henning (UNIOESTE)</i>	118
Absolutum imperium ou a Democracia em Benedictus de Spinoza <i>Guadalupe Macêdo Marques (UECE)</i>	131
Sobre aqueles que se matam ou do suicídio na Ética de Spinoza <i>Brena Kátia Xavier da Silva (UECE)</i>	141
A Matemática não explica o Universo <i>Martha de Aratanha Simonsen Leal (UECE)</i>	148
Spinoza e a felicidade suprema: conhecimento, verdade e liberdade <i>Renan Victor Boy Bacelar (UFMG)</i> <i>Renata Maria Silva Ramos de Castro (UFMG)</i>	158
Spinoza e blijenbergh: <i>As Cartas do Mal</i> <i>Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)</i>	171

O problema da servidão humana na EIV de Benedictus de Spinoza <i>Henrique Lima da Silva (UECE)</i>	183
A Potência como exercício de Liberdade humana na Ética de Benedictus de Spinoza <i>Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC)</i>	196
Das considerações acerca da obediência em Spinoza <i>Valterlan Tomaz Correia (UECE)</i>	213
Cada autor, um leitor: uma análise dos prefácios políticos de Hobbes e Espinosa <i>Fran de Oliveira Alavina (USP)</i>	223
O amor, a amizade e o narcisismo (sobre as paixões em Francis Bacon) <i>Antonio José Pereira Filho (UFS)</i>	235
Deus e Natureza: observações sobre o movimento inicial da Ética I de Espinosa a partir do <i>Breve Tratado</i> <i>Felipe de Andrade e Souza (PUC-RIO)</i>	248
O Trágico em Pascal <i>Rodrigo Hayasi Pinto (PUC/PR)</i>	262
<i>Imitação, multidão, cidade: veios da potência</i> <i>Luiz Carlos Montans Braga (PUC-SP)</i>	271
O <i>conatus</i> em Espinosa: esforço de isolamento ou de construção comum? <i>Marcio Francisco Teixeira de Oliveira (UERJ)</i>	287
Ciência e religião nos escritos educacionais de John Locke: a formação moral da criança <i>Christian Lindberg L. do Nascimento (UFS)</i>	297

Hobbes y la religión: el auténtico papel de la religiosidad en el modelo de estado hobbesiano

Campo Elías Flórez Pabón
(UNICAMP)

Cuando hablamos de religión en Hobbes, según Devin Stauffer, hemos de tener en cuenta que Thomas Hobbes se reconoce cada vez más como el pensador que, más que cualquier otro, rompió con el paradigma de la teología política cristiana tradicional¹, y sentó las bases de la filosofía política de la forma más secular² posible. Lo cual ha dado forma a la visión de la religión y política en el corazón del Occidente moderno³.

Por otra parte, surge el interrogante sobre, qué categoría teológica desarrollo Hobbes que marca la visión de la modernidad. A partir de tal

¹ En cuanto el concepto de teología política cristiana tradicional, vamos a tomar como referente las anotaciones que realiza Ernst Kantorowicz en su texto *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, el cual expresa que se usa mucho esta categoría, o mezcla de poderes, dando al monarca por ejemplo, atributos que giran en torno de la divinidad. Específicamente como él lo menciona en el caso de la teoría de los dos cuerpos del rey. "Según el *Common Law*, ningún acto que el rey realiza en su condición de rey podrá ser anulado por razón de su minoría de edad. Pues el rey tiene en sí dos cuerpos, v. gr., un cuerpo natural, y un cuerpo político. Su cuerpo natural es un cuerpo mortal y está sujeto a las dolencias que provienen de la naturaleza y del azar... Su cuerpo político es un cuerpo invisible e intangible, formado por política y el gobierno, y constituido para dirigir al pueblo y para la administración del bien común." Este pasaje se cita para probar que los juristas isabelinos se inspiraron en Fortescue para mostrar la estrecha relación existente entre las especulaciones legales y el pensamiento teológico, y más concretamente con el concepto medieval del *chracter angelicus* del rey (KANTOROWICZ, 1957, p. 41 - 42).

² Sobre el problema que representa en la época la secularización de la cristiandad en el tiempo de Hobbes seguiremos a Paul Dumouchel. Éste nos da a entender que: "The particularity of Hobbes's answer to this problem of coherence is that Christianity, according to him, constitutes a solution to the political problem of religion which, for the first time in history, may lead to the establishment of a purely rational, that is nonreligious, form of politics. In other words, according to Hobbes, secularization in politics is the normal outcome of the action of Christianity in history. In that sense, his political philosophy is encompassed in what, John Milbank argues, can be seen as a form of theological reflection. But before we come to that, we should first see what is, according to Hobbes, the political problem of religion (DUMOUCHEL, 1995, p. 40)".

³ STAUFFER, 2010, p. 868.

interrogante surgen dos más con base en lo que funda una religión, lo cual es un Dios. Es decir, no hay Dios sino hay religión, por lo cual él se pregunta: (1) ¿Se puede entender a Dios? (2) ¿Cómo sabemos de su existencia?

Hobbes considera que “la naturaleza de Dios es incomprendible” y el único atributo que podemos darle es su nombre. Con tal parecer Hobbes no sugiere que niegue la existencia de Dios. En tal sentido, Hobbes delinea la existencia humana como la pasión por conocer las causas de los acontecimientos, es decir, deben razonar a partir de lo visto; un de efecto de las causas inmediatas, y, finalmente, encontrar el primer motor que es causa eterna de todas las cosas – que es Dios. Así, Dios juega el papel de una limitación epistémica y la génesis de universo simultáneamente. Como va a consignar con detalle en *De Corpore*.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta, que con referente a lo religioso, y sobre todo al carácter de Dios, es que este revela su voluntad a través de la profecía y la revelación; constituyendo la Historia Sagrada como la palabra profética de Dios. De ello se sigue que Dios no puede ser conocido a través razón, sino a través de la historia. Razón por la cual Hobbes expondrá su interpretación⁴ de la Historia Sagrada de la religión cristiana. En dicha labor, necesitará exponer la distinción entre verdadero y falso profeta, la cual puede contribuir a la comprensión de la voluntad de Dios, en una época de pugnas en torno al poder religioso y civil.

Todo esto quiere decir, que la validez de la Historia Sagrada no es alrededor de alrededor de la forma de razonar, pero la fe desde la perspectiva de Hobbes como “Creencia”, tanto del hombre y sus palabras implica que; todo nuestro cuerpo de la fe se puede reducir a un sistema de creencias, que consiste en ser el autor y el mensajero de la voluntad de Dios a los seres humanos. Lo cual marca una diferencia fundamental entre la autoridad constituida de la fe y la autoridad erigida por el razonamiento. Lo cual hará parte de la presente exposición. Para dar cuenta de esto, vamos a exponer tres preguntas, una por qué hablar hoy y ayer de religión en Hobbes, dos, cómo hablar de religión en el filósofo de Malmesbury y tres, por qué hablar de religión cristiana, y no de Anglicanismo o Calvinismo presbiteriano, lo cual sería más propicio al contexto de Inglaterra del siglo XVII.

⁴ Aquí estamos tomando la referencia en *De Cive*, sobre el concepto de Religión. El cual se divide en Natural Kingdom y Prophetic Kingdom, como la tercera parte de la obra lo expresa (HOBBS, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, p. 249 - 351).

POR QUÉ HABLAR HOY Y AYER SOBRE RELIGIÓN EN THOMAS HOBBS⁵

Tom Sorell propone que en una época como en la que vivió Hobbes es más difícil no hablar de religión que hacerlo, y eso es lo que precisamente sucede con el autor en cuestión. Está obligado culturalmente a hacerlo pues como aclaramos en el siguiente párrafo la *scientia divina* es la única que ofrece una explicación razonable por no decir que excelsa sobre lo que acontece en el mundo circundante. No obstante, Sorell aclara: “Su afirmación es que la teología no posee objeto de estudio correcto para ser estudiada científicamente, siendo Dios eterno, inmutable e incausada. Tal vez Hobbes esté diciendo que ni la teología ni la doctrina del culto a Dios pueden ser enseñadas, en el sentido que Hobbes habla, es decir, demostradas paso a paso a una audiencia⁶.”

Por ende, se torna más fácil responder esa pregunta en una época medieval, de renacimiento, donde aún la Iglesia era considerada un poder decisivo. A decir de Hill, Tuck y Malcolm como más adelante se expresará en la tercera parte de éste escrito. Sin embargo vamos a adelantar algo según las palabras de Emmanuel Levinas que conlleva el quid de esta respuesta:

Porque en la Edad Media, con el ideal de la *scientia divina*, el conocimiento de Dios es el que ofrece mayor certeza, al mismo tiempo que es el más excelso. (Para Aristóteles, no existe más que un solo teólogo: Dios, y la teología es la manera de poseerse Dios a sí mismo. En la Edad Media, la gracia abre a todos los hombres la teología que en Aristóteles poseía sólo Dios⁷.)

Por otra parte, no puedo dejar de mencionar que es importante hablar de religión hoy como ayer, en la Inglaterra de Hobbes, básicamente porque la gente no dejó de creer. Ni ha dejado de creer. Si bien es cierto que se propuso a través de los nuevos modelos de ciencia galileana una nueva forma de acercarnos a una realidad que visa ser probada, y cons-

⁵ En nuestro entorno actual de aumento de los conflictos sectarios, es más importante que nunca para proporcionar bien desarrollados, perspectivas matizadas sobre las muchas obras de teatro religión roles en la sociedad contemporánea.

⁶ SORELL, 1996, p. 69.

⁷ LEVINAS, 2005, p. 162.

truir a partir de ahí el verdadero conocimiento, esto no significa que la gente común dejará de creer. Al punto que puedo expresar que esta revolución fue casi particular o por lo menos de un círculo concreto de la sociedad. Tal elucubración la entendió muy bien Hobbes. Razón por la que busco acercar su nueva teoría a la visión religiosa dominante y exponer con argumentos psicológico-racionales, históricos y retóricos la función del pacto social que propuso en el *Leviatán*.

CÓMO HABLAR DE RELIGIÓN⁸ EN THOMAS HOBBS

Se debe recapitular que la religión desde la perspectiva de la religión natural para Hobbes, parte del seno de la ignorancia. En tal orden de ideas la ignorancia de las causas naturales hace que los hombres sean propensos a la credulidad y a creer muchas veces cosas que son imposibles. Es posible que el autor se refiera a la crítica eclesial que se realiza a través del manejo del conocimiento en el capítulo 44, donde el autor pautó los errores espirituales⁹ a los que son inducidos los creyentes por parte de los sacerdotes para mantener o usurpar el poder. Elemento que se considerará y discutirá más adelante.

Dicha ignorancia es incapaz de refutar lo que se proponga como verdad, en este caso verdadera religión, dando credibilidad al ver la imposibilidad de plantear argumentos frente a quienes exponen estos abusos de la escritura. En tal sentido, los hombres gustan de la credulidad, y

⁸ En este temor y superstición coloca Hobbes – y ha sido el primero en reconocerlo de una manera enérgica – el origen de la creencia en espíritus y fantasmas; y esta creencia viene a ser la más importante entre las cuatro que están a los orígenes de las religiones: ignorancia de las cosas verdaderas; veneración de lo que se teme, e interpretación de las cosas casuales como signos proféticos (*Lev.*, 1, 12). Que esta opinión, que se encamina a deshacer ilusiones, tiene inusitada importancia para Hobbes, se manifiesta en el hecho de concurrir en ella los elementos de su teoría del conocimiento con los últimos fundamentos de su filosofía de la Historia y de la vida social (TÖNNIES, 1988, p. 226).

⁹ Esta es la explicación de la crítica que hace Thomas Hobbes a la idea de religión en el *Leviatán*, sustentada en los “abusos de la escritura” de esa época, donde son tres aspectos fundamentales: primero, la naturaleza y destino del alma (escatológico); segundo, el carácter de la magia, la profecía y la revelación; y, tercero, las relaciones entre iglesia y Estado. Con este análisis se pretende mostrar de qué modo la construcción de la teoría política hobbesiana se relaciona (y se origina?) en o con el concepto de lo auténticamente religioso. Pues, Hobbes tiene claro el intento que hace la Iglesia por representar al Reino de Dios en la tierra como la mayor amenaza a la idea de un poder absoluto por parte del soberano civil, idea central de la analítica hobbesiana.

como les gusta que los escuchen cuando están en compañía de otros, esto los hace proclives a mentir. Esto quiere decir que la ignorancia misma sin malicia puede hacer que un hombre no sólo crea mentiras, sino también que las diga, y algunas veces también las invente como Hobbes nos sugiere. De tal comentario podemos inferir la importancia de la formación para el autor, para acercarnos a la verdad y abandonar ese foco de ignorancia que nos hace ser súbditos de otros no por opción sino por falta de razón. De ahí en parte que en el capítulo 9 del *Leviatán* conceda tanta importancia a la clasificación de las ciencias, y a la filosofía pues estas nos permitirán liberarnos de estos yugos de ignorancia.

Si a todo éste contexto le sumamos la preocupación por lo que pasará en el futuro, indiscutiblemente inclina a los hombres a investigar las causas de las cosas, pues, cuando estas se conocen somos más capaces para ordenar el tiempo presente como mejor convenga. Aquí podemos pensar que tal preocupación se torna curiosidad o filosofía, es decir, amor al conocimiento de las causas, es lo que lleva al hombre a buscar una causa partiendo de la consideración de un efecto; y una vez en contra de esa causa, a buscar sistemáticamente la causa de esta, hasta llegar al pensamiento que debe haber necesariamente una causa primera, incausada y eterna. Hoy día los hombres a esta le llamamos Dios. Por ende, es imposible pensar en hacer una investigación profunda de las causas naturales como religión natural, sin ser llevados a creer que hay un Dios eterno. Sin embargo, como ya se había consignado en la tercera parte en *De Cive* no podemos tener de él ninguna idea que nos diga algo de su naturaleza. No podemos imaginar cómo es, ni tener una idea como las cosas que se ven.

Tal particularidad sobre Dios, nos da a entender que partiendo de las cosas visibles de este mundo, y de su orden admirable puede un hombre concebir que esas cosas tengan una causa, que es lo que llamamos Dios¹⁰, pero no tienen en la mente una idea o imagen de éste. Lo que nos

¹⁰ Clara es la alusión a los pensamientos Escolásticos de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura de Bagnoregio respecto de la explicación de la existencia divina. Hemos de recordar que Hobbes reconoce que Santo Tomás está cristianizando la idea de motor inmóvil aristotélica, de proponer una causa incausada, eterna, inmóvil, eterna, causa primera que en el pensamiento escolástico va a ser denominada Dios. Sin embargo, es curioso notar que el filósofo de Malmesbury no sólo menciona esta teoría sino que también alude a la Escuela Franciscana fundada en uno de sus más grandes representantes de la Medievalidad como es el pensamiento de San Buenaventura, quien en su obra *Itinerario Mentis in Deum* consigue plasmar la idea que Hobbes está usando como argumento en el *Leviatán* para llegar al concepto de Dios, la cual versa en pensar

lleva a pensar en los que investigan y cómo lo hacen; o si, simplemente no investigan en las causas naturales de las cosas, sino que guiados por la inclinación tienden a suponer e imaginar varias clases de cosas. Por ejemplo; pensar en fuerzas invisibles en la naturaleza¹¹. Claro está, que

en los vestigios visibles de este mundo y de su orden admirable para llegar hasta Dios. Citemos directamente el texto de Buenaventura: "Orando, según esta oración, somos iluminados para conocer los grados de la divina subida. Porque, según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen, unas corporales otras espirituales, unas temporales, otras eviternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio" (OBRAS DE SAN BUENAVENTURA, 1968, p. 474 - 534).

¹¹ Vale la pena recordar la controversia que sostiene Hobbes con Boyle, la cual hace alusión, a la idea de investigación que estamos retomando. Aclarando que no estamos acusando a Boyle de la falta de capacidad de experimentación. Sino de estar guiado por su propia imaginación respecto de ésta polémica. "For Hobbes, the best experimenters were quacks, and the air-pump was "of the nature of a pop-gun which children use, but great, costly and more ingenious" (SHAPIN & SCHAFFER, 1985, p. 307)... "Experimental labour destroyed these sources of sedition by submitting private opinion to the judgment of others. This led to Sprat's dramatic assessment of the ambitions of experiment itself. Experiment was directly comparable with the works of Christ himself. It "gives us room to differ, without animosity; and permits us, to raise contrary imaginations upon it, without any danger of a Civil War." Dispute within the experimental space was possible, even necessary" (SHAPIN & SCHAFFER, 1985, p. 306). Por otra parte, Hobbes, por su parte, asumió el rol de oponente buscando impugnar los enunciados de Boyle y sus interpretaciones de los hechos apelando a poderosos argumentos para explicar por qué el programa del experimentador inglés no permitía la construcción de un conocimiento legítimo en filosofía natural. Para Boyle, el conocimiento genuino en filosofía natural surgía gracias al experimento. Dicho conocimiento se fundamentaba por los hechos que el experimento producía. En este sentido, los experimentos realizados con la bomba de vacío eran paradigmáticos. La solución experimental era para Boyle y sus colegas experimentadores del Colegio Invisible efectiva, adecuada y segura. Se establecía una frontera crucial alrededor de las prácticas experimentales desarrolladas como una nueva forma de vida en la que el disenso era seguro, fértil y más que necesario para la construcción de conocimiento. A diferencia, el disenso que violaba las fronteras establecidas por la vía del acuerdo previo entre los miembros del grupo era considerado fatal y claramente rechazado. La producción experimental llevaba implícita una aceptación de acuerdos, convenciones sociales y discursivas, todo consistía en un gran trabajo que dependía de un determinado modo de organización social. Hobbes no estaba para nada de acuerdo con esto. Para él, los procedimientos propuestos por Boyle jamás permitirían llegar al grado de certeza que la filosofía natural busca para su conocimiento. La empresa experimentalista era considerada por Hobbes como inválida desde el punto de vista filosófico. La aceptación al programa propuesto por Boyle para la filosofía natural implicaba según Hobbes la paralela aceptación de un determinado modo de organización social el cual para el autor de *El Leviathan* era, lisa y llanamente, inadmisibles (Di Vincenzo, 2014). En palabras de Shapin y Schaffer: Robert Boyle mantuvo que el conocimiento filosófico natural apropiado debe ser generada a través de la experimentación, y que los fundamentos de tal conocimiento iban a ser constituidos por materias producidas experimentalmente de hecho. Thomas Hobbes no estaba de acuerdo. En vista de Hobbes, los procedimientos de Boyle nunca podrían dar el grado de certeza requerido en cualquier empresa digna de llamarse filosófica. Este libro es sobre esa controversia y sobre los problemas que se observaron a depender de su resolución (SHAPIN & SCHAFFER, 1985, p. 22).

en el caso de Hobbes dicha ignorancia está guiada por el factor pasional del miedo, que procede de la misma ignorancia. Dicho miedo es aquello que puede hacerles el mayor bien o el mayor mal, haciendo que se sienta temor y respeto por esas fabricaciones de su propia imaginación.

Esto es llevado al límite, al punto que tales imaginaciones son tomadas por dioses; que al final no son más que creaturas de su fantasía. Gracias a ésta forma de proceder de los hombres y sus posibles fantasías, han creado en el mundo innumerable clase de dioses. Fundando en el temor a lo invisible, que vive en su interior; lo que los hombres llaman religión¹².

Es claro para Hobbes que la religión y su origen han sido observados por muchos puntos de vista, en donde, algunos la han fortalecido, otros la han revestido con forma de leyes, otros le han dado su propia opinión respecto de lo que pasará en el futuro, pensando que así podrían ser más capaces de gobernar a otros y de hacer el máximo uso de sus propios poderes¹³.

Por qué hablar de religión cristiana, y no de Anglicanismo o Calvinismo presbiteriano. Ya que indudablemente esas serían las opciones más expresas para hablar de religión en Inglaterra en la época de Hobbes

Hemos de responder simplemente, que esto se debe a muchas variantes que dependen de la vida y del tiempo cultura en que el autor vivió. Pero sobre todo obedece a la manera cómo opera el poder eclesial en este caso particular en Inglaterra del siglo XVII, donde se ve un claro manejo del poder por parte de los eclesiales. Lo que implica que hablar de religión en esta época requiere entender que esto de por sí es peligroso, que tiene un nivel teórico racional afincado en la teología expresa en la manera como se interpreta la Sagrada Escritura a través de la historia. Además de tener un nivel administrativo social la respuesta. La cual es la que desarrollaremos en éste pasaje. Sobre todo en función de espacio para esta presentación.

¹² Al referirnos a una posible definición de religión en Hobbes, hemos de observar también lo que él entiende por superstición; ya que no va a ser más que la misma adoración y miedo que está dirigida a poderes diferentes de lo que ellos mismos imaginan (HOBBS, 1989, p. 92).

¹³ Se debe pensar en un paralelismo expreso en este trecho parafraseado del Leviatán. Primero se ha de tener en cuenta, que cuando Hobbes refiere esto en el capítulo 11 está pensado en el capítulo que precede que es el acápite de la religión. Segundo, que sin estas intervenciones en el orden de la religión natural (Capítulo 11) no sabríamos lo que él está entendiendo por religión basada en la ignorancia (Capítulo 12 y 31). Tercero que tal expresión lo que encierra es el carácter crítico que se expresa en la cuarta parte del texto, en el capítulo 44, donde se pregunta por el interés de quienes usurpan el poder del soberano. Cf. HOBBS, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, págs. 92, 93,-104, 282 - 292, 467 - 537).

Para acercarnos a la manera cómo la Iglesia usurpaba el poder según Hobbes en la IV parte del Leviatán, nos tenemos que situar en un episodio de su vida personal, como es su penosa enfermedad cuando este estaba en Francia exiliado voluntariamente. Pese a su enfermedad¹⁴ de 1647 que redujo su ímpetu, y aunque pudo haber mermado sus ánimos, y que además no fuera sorprendente la muerte de alguien de 59 años en el siglo XVII, es notable que poco después de la enfermedad el haya tenido condiciones de componer su obra más famoso, el Leviatán, publicada por un editor inglés en abril de 1651. Esta fue obra fue la que le conquistó la fama de Monstruo de Malmesbury, reputación que nunca perdió, y que provocó un largo periodo durante el cual estuvo amenazado por hombres que algún fueron sus amigos.

Esos hombres juzgaban que el Leviatán era el rechazo, bajo varios aspectos todo aquello que una vez Hobbes defendió. En particular una traición a la causa de la realeza en Inglaterra, causa que necesitaba de un apoyo doble después de la ejecución de Carlos I en enero de 1649. Después de la restauración de la monarquía en 1660, Hobbes negó dichas acusaciones pero ellas no eran de todo injustificadas.

Una señal de esto es el hecho que un año después de la ejecución de Carlos I, las primeras obras de Hobbes comenzaron a ser *pirateadas* por editores ingleses, ansiosos por usarlas para restablecer una causa en pro de la realeza contra el nuevo régimen republicano, pero Hobbes se rehusó clara y deliberadamente a dejar que el Leviatán fuera usado de esa forma, como lo narra Tuck¹⁵.

De tal forma, los Elementos de la ley fueron publicados en dos partes, en el inicio de 1650, teniendo una traducción no autorizada del *De Cive* que había sido registrada por su editor en noviembre de 1650, y puesta a la venta en marzo de 1651, más o menos en la misma época de la publicación

¹⁴ Kassler escribe en su texto las fuertes implicaciones de la enfermedad que sufre durante seis meses Hobbes en Francia, la cual fue muy seria (1647). La cual se traduce en una parálisis, la cual degeneraría en el siguiente año en Parkinson (1648), dejando como consecuencia a largo plazo lentitud mental (1668). No doubt about internal character, yet it is tempting to believe that at least one of the reasons stemmed from the personal experience of illness. Hobbes, for example, became seriously ill in France during 1647, and the result was the shaking Palsy. According to Aubrey, the shaking manifested itself in Hobbes's hands before 1650, ... and haz growne upon him by degrees, ever since, so that he haz not been able to write very legibly since 1665 or 1666, as I find by some letters he hath honoured me withall. Mr. Hobbs wase for severall yeares before he died so Paralytically that he wase scarce able to write his name, and that in the absence of his Amanuensis not being able to write anything, he made Scrawls on a piece of paper to remind him of the conceptions of his Mind he design'd to have committed to writing (KASSLER, 1995, págs. 208 - 209).

¹⁵ TUCK, 2001, p. 43 - 44.

del Leviatán. Esas publicaciones no autorizadas eran leídas entusiastamente por los partidarios de la realeza. Uno de aquellos lectores, un viejo amigo de Hobbes llamado Robert Payne¹⁶, después que descubrió los Elementos en una librería de Oxford y de haberlos considerado erróneamente una traducción pirata del *De Cive*. Lo que le motivo a escribir a su amigo para que realizará una traducción autorizada, eso aconteció en mayo de 1650.

Hobbes le replica a su amigo Payne¹⁷ que ya tenía otro escrito listo en forma de una obra sobre política, escrita en inglés. Dicha obra era el Leviatán, y cuando éste le manifiesta lo que contenía, quedo desconcertado;

¹⁶ Noel Malcolm presenta la vida de Robert Payne como influyente en la vida del autor. Aquí alguna semblanza específica retomada de la obra Aspectos de Hobbes. Robert Payne – someone who, it seems, played an important role in the personal and intellectual life of Thomas Hobbes. Robert Payne was born in Abingdon in 1595 or 1596. His father (also Robert) was a woollen draper who served four times as mayor of the town. His mother, Martha, was a daughter of William Branche (c.1522-1602), one of the most prominent citizens of Abingdon – woollen draper, maltster, mayor, and (briefly, in 1593) Member of Parliament. From him (indirectly, via her elder brother Thomas Branche, who died in 1603), Martha and her husband inherited a valuable property in the centre of Abingdon, the ‘Bull’ Inn. The Payne family possessed various other properties: Robert Payne, who was one of three brothers, would eventually inherit various ‘houses gardens orchards Mault howses and their appurtenances’, which he generously passed on to his sister and one of his sisters-in-law ‘to enjoy during their naturall lives’. In this small but prosperous Berkshire town, the Paynes were members of the haute bourgeoisie; and when Payne matriculated at Christ Church, Oxford, in 1611 he was described as the son of a ‘gentleman’. (Another entrant to Christ Church in 1611, Sir William Backhouse, was a member of an old Berkshire gentry family; he and Payne would become life-long friends.) Robert Payne proceeded BA there in 1614, and MA in 1617 (MALCOLM, 2002, p. 86).

¹⁷ Malcolm coincide con Tuck (2001, p. 44) en dicha aseveración, al afirmar que Payne conoció de primera mano el proyecto del Leviatán. Salvo que Malcolm complementa dicho relato recordando que dicho proyecto de independencia era peligroso si pretendía volver a Inglaterra. In May 1650 Robert Payne learned about Leviathan for the first time, when Hobbes told him that he had completed thirty-seven chapters out of a projected total of fifty. Clearly, Hobbes’s work on this new book had been rather secretive and very rapid; he probably did not begin it until the autumn of 1649 (he told Sorbière in June of that year that he was working on *De corpore*, which he hoped to finish by the end of the summer), and he seems not to have mentioned it to Hyde when the latter saw him in Paris in August and September of that year. By the time Hyde returned to Paris in April 1651, Hobbes was able to inform him that ‘his Book (which he would call Leviathan) was then Printing in England, and that he receiv’d every week a Sheet to correct . . . and thought it would be finished within little more than a moneth’. That Hobbes went to the trouble of arranging the printing of the work in London confirms the essential validity of the joking remark he made to Hyde when the latter asked why he wanted it published: ‘The truth is, I have a mind to go home.’ As recently as May 1648, when Hobbes had discussed the possibility of returning to England in a letter to the Earl of Devonshire, he had written: ‘When I consider how dangerous a time there is like to be for peaceable men, I am apter to wish you on this side, then my selfe on that side the sea.’ But he had qualified this reluctance even then: ‘I haue no inclinations to the place where there is so little security, but I haue such inclinations to your Lordship as I will come to any place (if I may haue a passe) where your Lord ship shall be.’ Thereafter things had (MALCOLM, 2002, p. 19).

pues era, un ataque explícito a la orden eclesial anglicana y una defensa de lo que era conocido como independencia¹⁸. Para comprender el horror de Payne, tenemos que recordar que una de las cuestiones centrales de la guerra civil fue el tema que habla del status y la organización de la Iglesia.

Tuck, expresa que después de la condena de Stafford¹⁹ y de repudiar las políticas de Charles durante los años de 1630, el Parlamento Lar-

¹⁸ Esta idea de independencia tiene origen en la reforma, ya que esta radica en la libertad de todos los creyentes con respecto a cualquier autoridad en asuntos de credo religioso, con lo que todos son capaces de interpretar el culto. De acuerdo con Lutero, la iglesia católica ha reducido esta capacidad, asignándola a unos cuantos en una jerarquía de sacerdotes, obispos, cardenales y papas. El problema que surge en la iglesia protestante radica en definir: ¿quién está a cargo? ¿quiénes deciden sobre la incorporación de alguien al culto? ¿quién debe dirigirlo? Lutero resolvió el asunto en parte, al autorizar a un selecto grupo para que, por el bien de la iglesia, tuvieran a cargo las decisiones y la realización del ceremonial. Si a esta perspectiva le agregamos que Calvino incorporó la idea de la asociación voluntaria, que parte de la consideración de que una iglesia particular es una asociación de personas que escogen libremente ser parte de ella. En correspondencia, una persona únicamente puede ser incorporada a la iglesia, si recibe la aprobación colectiva de la congregación. Esta innovación en la estructura social de la iglesia tuvo dramáticas e insospechadas consecuencias en la historia posterior, al pasar del terreno religioso al político; iniciando una serie de crisis que erosionaron el poder monárquico, e impulsaron las ideas democráticas. Con estos puntos de vista queremos dar a entender por qué el acercamiento al pensamiento de la Iglesia del catolicismo romano. A pesar que algunos clérigos deseaban ver una iglesia presbiteriana nacional (TUCK, 2001, p. 48). Cosa que ocurrió en 1660 cuando la república degeneró en una división interna de dominios feudales, después de la muerte de Cromwell. Hecho que dio para crear una coalición de anglicanos y presbiterianos, para que volviera al poder el monarca (Charles II). Claro está ellos fueron recompensados con el establecimiento de un régimen presbiteriano en Escocia y con la restauración de la orden anglicana en Inglaterra, donde los disidentes (entre ellos Hobbes) fueron punidos de diferentes maneras (TUCK, 2001, p. 49). Aún esta victoria por parte del anglicanismo y los presbiterianos, cabe decir que las doctrinas de Hobbes respecto de su religión instituida en *De Cive* no son por todos desestimadas. Pues a decir de Martinich: "Ironically, his reputation as a political philosopher was also helped by the defeat at Marston Moor. Many royalist saw it as a deathblow to the king's fortunes, and thus they fled to the Continent, where they were able to become acquainted with Hobbes and his doctrine. That absolutist doctrine was also attractive to many of the Roman Catholic French. France was in fact an absolute monarchy. Further, unlike *Leviathan*, *De Cive* did not contain anti-Catholic diatribes -1647- (MARTINICH, 1999, p. 179)". En el mismo sentido piensa Parkin al referir el hecho de John Cosin (Obispo anglicano de Durham 1660). Quien al referir al sacerdote que auxilió en 1647 a Hobbes en su enfermedad en Francia, este le hizo saber sus equivocadas anotaciones a la nueva versión del *De Cive*, evaluando positivamente las posiciones eclesiológicas del escrito. Pero al mismo tiempo le manifestó una preocupación inconfundible por las consecuencias de su teología (PARKIN, 2013, p. 450).

¹⁹ Emerson en sus tratados ingleses nos hace una corta semblanza de la figura de Stafford, en donde aclara que es un noble londinense. Un señor feudal de larga tradición. (...) ut know the man who was born by them, and who, like the long line of his fathers, has carried that crag, that shore, dale, fen, or woodland, in his blood and manners. It has, too, the advantage of suggesting responsibility. A susceptible man could not wear a name which represented in a strict sense a city or a county of England, without hearing in it a challenge to duty and honor (EMERSON, 2009, págs. 65 - 66).

go volvió la atención para la Iglesia, en donde se tenía como propósito la abolición de los obispos y su sustitución por un sistema de comisarios legos. Para Charles y sus partidarios, la preservación de la Iglesia Episcopal de Inglaterra era una cuestión por la cual valía la pena luchar tanto como saber quién iría a controlar el ejército, aunque esta última cuestión fuera la que pusiera en lucha abierta en 1642, aunque para sus adversarios del parlamento, la reconstrucción de la Iglesia también tenía importancia²⁰.

Por otra parte, en 1643 el rey estuvo cerca de vencer la guerra por medio del control de las minas de carbón en el nordeste de Inglaterra, ya que cortaba el abastecimiento de energía de Londres; para impedir ese control, el Parlamento necesitó hacer que los Escoceses entraran en la guerra, pero la verdad es que estos sólo entrarían en lid; si los ingleses acordaran en introducir un sistema presbiteriano de gobierno eclesial, sistema en el cual los clérigos y la asamblea de ancianos legos ejercían un formidable control moral y religioso sobre el pueblo y sobre las instituciones del Estado²¹.

Entre 1644 y 1649, el Parlamento estuvo formalmente comprometido con ese sistema, más muchos parlamentares ingleses temían tanto a él como a la forma disciplinaria del episcopado. O que deseaban era algo que se aproximase más de las prácticas de la Nueva Inglaterra, en que las congregaciones eran relativamente independientes en cuestiones de doctrina y disciplinares, y el Estado desempeñaba apenas un papel indefinido, de supervisión. Cromwell²² y los soldados bajo su mando pasaron a representar el papel de la Independencia, y su triunfo militar contra el rey. Más tarde contra los escoceses aseguró que era su visión de gobierno de la Iglesia que prevalecería en la nueva república. Así, desde esta perspectiva es fácil entender el escozor de Payne, pues su amigo Hobbes encajaba precisamente los principios sustentados por los hombres que habían ejecutado al rey²³.

²⁰ TUCK, 2001, p. 44 - 45.

²¹ TUCK, 2001, p. 45.

²² (...) Oliver Cromwell, they initially supported the Protectorate, but then turned against it when Cromwell failed to make the reforms they demanded. The response was the prosecution of most of its leaders, who were either imprisoned or executed. Their proposals continued, however, to inspire political philosophers and future generations of reformers. They appear to have influenced their contemporary, Thomas Hobbes, and later writers such as James Harrington and John Locke (LILBURNE, 1998, p. 31).

²³ MALCOLM, 2002, p. 19 y TUCK, 2001, p. 45.

Cuando supieron lo que el Leviatán contenía, sus viejos amigos que estaban a favor de la realeza; dijeron que no tenían nada que ver más con él. Además, que empezaron a tildarlo de ateísmo, herejía y traición. Tuck nos narra que dichas acusaciones, que difícilmente le habían sido hechas en razón de sus obras anteriores. Sin embargo en éste nuevo texto, esta posición anticlerical y eclesial va a propiciar dichos señalamientos. El mismo Clarendon, ministro de Charles I y Charles II, admiraban los Elementos de la ley y el *De Cive*, pero frente al Leviatán manifiestan un rechazo tajante. Pues, Hobbes no se contentaba con defender un sistema de gobierno eclesial²⁴.

Cuando el libro finalmente apareció en marzo de 1651, sus ex – amigos quedaron golpeados al descubrir que también contenía o que alguno de ellos llamó un confuso ateísmo cristiano, una versión de veras idiosincrática de la teología cristiana creada para ser compatible con una filosofía materialista. No obstante, el nunca hubiera escondido su materialismo, que estuviera de manera obvia en sus objeciones publicadas a las Meditaciones Metafísicas de Descartes. Sin embargo, el nunca fue tan ofensivo a la teología ortodoxa como en la presentación del Leviatán. Hobbes pretendía claramente que el Leviatán ofendiera sensibilidades contemporáneas, anglicanas en particular. Su obra pretendía estar en consonancia con la defensa de una Inglaterra y el nuevo régimen con base en el hecho de poseer el poder real efectivamente.

Tuck, se interroga respecto de esta cuestión y se pregunta ¿por qué Hobbes escribió el Leviatán? La explicación de Payne era que se había ofendido de alguna manera por parte del clero anglicano, cuando estuvo en su exilio en París. Tal irritación encontró una expresión relativamente honrada en la controversia contra el obispo John Bramhall²⁵ en 1645, acerca del libre arbitrio y del determinismo. Por otra parte, Hobbes parece haber

²⁴ TUCK, 2001, p. 46.

²⁵ Respecto de ésta controversia la profesora Frateschi nos aclara en su obra: “John Bramhall inicia o *Discourse of liberty and necessity* enumerando los desastres que vendrían si Hobbes consigue persuadir los hombres de su concepción sobre libre arbitrio: las representaciones hechas por las sagradas escrituras serían una hipocresía, Adán no sería responsable por la caída del pecado original, las recompensas y las punctiones después de la muerte no podrían existir, el infierno desaparecería. Además que serían injustas las leyes civiles que castigan los desvíos de la conducta. De nada servirán los consejos, las artes, los libros, que ningún poder podría intervenir en el modo de actuar de los hombres. Se la voluntad no es libre, los hombres no pueden ser responsabilizados ni condenados o recompensados con justicia por sus actos (FRATESCHI, 2008, p. 93).”

pensado que las maquinaciones del clero le habían impedido recibir sus honorarios de manera integral por su trabajo como tutor del príncipe²⁶.

Sin embargo, tenemos que recordar que el régimen eclesiástico implantado por la nueva república²⁷ a partir de 1649 era bien cercano, de aquello que Hobbes quería, hablando en líneas generales. Régimen que él pudo haber preferido entusiastamente al episcopado tradicional. Eso porque, casi todos los teóricos del siglo XVII incluyendo a Grotius y Locke, él parece haber temido las disciplinas morales²⁸ e intelectuales del calvinismo presbiteriano²⁹. Tal desconfianza frente a esta moralidad en un

²⁶ TUCK, 2001, p. 47.

²⁷ Maquiavelo se refería a República como un Nuevo termino tras la abolición de la monarquía; según William R. Everdell en su texto: Machiavelli's use of republic to mean a state without a king was finally brought into English in the seventeenth century by the Puritan Revolution. Up until then, it seems, two other connotations, (those of popular sovereignty and of just and complex order), coexisted in tension and kept kinlessness in the wings. The need for a new word became acute in February 1649, after the trial and execution of Charles I in January. Commonwealth had been rare and republic non existent in the Putney debates of 1647 where the concern was settling the kingdom, and during which Kingdom commonwealth, an nation were used the same interchangeable terms in their contemporary pamphlets. But when Parliament officially abolished monarchy on February 7, 1649, the words monarchy and kingdom both became unusable for supporters of the revolution, except to refer to past history (EVERDELL, 2000, p. 23).

²⁸ Tal disciplina parte de lo que C. Hill menciona en su texto. Aquí un texto que engloba aquello a lo que Hobbes teme: "Thomas Hooker bem exprimiu isso nas seguintes palavras: "A verdadeira contrição, esta que sentimos quando o coração se parte, introduz uma estranha e súbita alteração no mundo, modifica o preço e o valor das coisas e pessoas mais do que se pode imaginar, vira o mundo de cabeça para baixo, faz as coisas aparecerem tais como são". "Estes julgam não pela aparência externa, como procedem aos homens que têm a mente corrupta, porém por sua experiência, que encontraram e sentiram em seus próprios corações." Essa força que os convertidos sentiam também se devia ao fato de se perceberem em união íntima com uma comunidade de pessoas que compartilhavam as mesmas ideias; muitas vezes já se assinalou o espírito "coletivista" que caracterizava o calvinismo em seus primórdios. O mesmo senso de uma comunhão de interesses e crenças inspirou as primeiras congregações separatistas. Esse duplo sentimento de força – graças à autoconfiança individual e à unidade com um coletivo – produziu a notável liberação de energia que tão bem caracteriza o calvinismo e as seitas durante o período que estamos analisando. Os homens sentiam-se livres: livres do inferno, livres dos pastores, livres do medo às autoridades seculares, livres das forças cegas da natureza, livres, ainda, da magia. Tal liberdade bem podia ser ilusória – o resultado de um processo psicológico de autoengano. Ou poderia corresponder a elementos da realidade externa, na medida em que era lógico ser ela sentida por homens que eram independentes do ponto de vista econômico. Porém até mesmo uma liberdade ilusória poderia conferir a um homem força para conquistar autêntica liberdade, assim como a magia mimética ajudava o homem primitivo a fazer crescer o que ele plantava" (HILL, 1987, pp. 159 - 160).

²⁹ La teología reformada se refiere a las creencias teológicas impartidos por estos primeros teólogos reformados y la tradición de sus seguidores que se inició después de su muerte y que continúa hasta el día de hoy, la teología veces reformada se llama la teología calvinista, y en la tradición de las iglesias presbiterianas se identifica como teología presbiteriana (MCKIM, 2003, p. 4).

sistema de Independencia no contaba con una disciplina eclesial general. Esto indica que todos eran libres en el ámbito de una estructura impuesta por el estado. Tuck, entiende en este suceso que esto corresponde a lo que necesitaba Hobbes, y que deseaba en profundidad, más que le parecía imposible hasta 1649 superando su ostracismo auto impuesto en Francia y volviendo para Inglaterra bajo el protectorado de Cromwell³⁰.

CONCLUSIONES

Se busca a través de estos escritos (1640-1668) en Hobbes cambiar la naturaleza de los hombres. Esto significa transformar individuos preocupados (en su estado de naturaleza) en defender sus intereses propios³¹ en ciudadanos. Para conseguir tal objetivo, se propone una legislación perfecta. Lo cual significa la fusión de las dos figuras existentes de poder (Estado – Iglesia); ya que la máxima concentración de poder colectivo estaría al servicio de los individuos. Gracias a la desnaturalización del individuo a través de las leyes, actuando en la frontera entre la naturaleza y la política. Al punto que la ciudadanía como segunda naturaleza se torne como el cuerpo político, la única realidad y la única fuerza³².

Por otra parte, cabe preguntarse ¿es la filosofía política de Hobbes independiente de su teología? La respuesta es no, otra pregunta puede

³⁰ TUCK, 2001, p. 47.

³¹ Aquí se enuncia el principio del beneficio propio como antítesis a la gregariedad del sistema clásico aristotélico en la obra de Hobbes. Especialmente en el Leviatán (FRATESCHI, 2008, p. 32 - 46).

³² Tendremos que referir a Tuck en su acápite sobre la religión civil, que bajo la interpretación de Nauta (On religion) propone el sistema Hobbesiano como un sistema que raya en la utopía. Un sistema que en el Leviatán pretende una perfección en la administración política por parte del soberano o del consejo de la ciudad, como expone en *De Cive*. Quentin Skinner too argues that "Leviathan embodies a new and far more pessimistic sense of what the powers of unaided reason can hope to achieve." In his view this pessimism cleared the way for a reappraisal of the value of rhetoric, as well as a reconsideration of all the leading elements in the classical *ars rhetorica*. Thus in Leviathan Hobbes endorsed "the very approach he had earlier repudiated," presenting us "not with two different versions of the same theory, but with two different and indeed antithetical theories, as well as with two correspondingly antithetical models of philosophical style." And while focusing more closely on Hobbes's religious and ecclesiastical views, Richard Tuck has argued in various publications that on religion Hobbes "seems to have directly repudiated what he had argued in the earlier works, and in doing so he pushed Leviathan in a remarkably utopian direction." Leviathan represented "not just an extension or a modification of the arguments in *De Cive*, but their fundamental reversal. (NAUTA, 2002, págs. 577 - 578). La cursiva es propia.

seguir: ¿una concepción de Dios juega un papel esencial en la filosofía política de Hobbes? En este paper la respuesta será afirmativa, ya que la cuestión debe ser abordado de dos maneras (1) Hobbes establece una distinción entre ambigua posibilidad de conocer a Dios y la existencia de Dios: se cuestiona la antigua e insiste en este último. (2) A través del análisis de las dos concepciones de Dios, este paper se propuso explorar el pacto con Dios en sus escritos teológicos pero también políticos. Dado que Dios es incomprensible y omnipotente, se puede llegar a la conclusión de que si bien este tipo de concepciones de Dios se superponen con o se contradicen entre sí, aparecen como un hilo sutil que atraviesa pensamiento político de Hobbes.

BIBLIOGRAFÍA

DI VINCENZO, J. A. G. *Contra el método. Hobbes, Boyle, el vacío y los debates hacia la segunda mitad del siglo XVI*, 2014. Disponível em: <<http://contraelmetodo.blogspot.com.br/2014/12/hobbes-boyle-el-vacio-y-los-debates.html>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

DUMOUCHEL, P. *Hobbes & Secularization: Christianity and the political problem of religion. Contagion: Journal of violence, mimesis, and culture*, Wiesbaden-Nau-rod/Germany, v. 2, n. 1, p. 39 - 56, March 1995.

EMERSON, R. W. *English Traits. Emerson Texts*, 09 mar. 2009. Disponível em: <http://www.emersoncentral.com/first_visit_england.htm>. Acesso em: 05 jul. 2017.

EVERDELL, W. R. *The End of Kings. A History of Republics and Republicans*. Segunda edición. ed. Chicago: Chicago University Press, 2000.

FRATESCHI, Y. *A física da política. Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2008.

HILL, C. *O Mundo De Ponta-Cabeça Idéias Radicais Durante A Revolução Inglesa De 1640*. Primeira edición. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

HOBBS, T. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HOBBS, T. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Primera edición. ed. Madrid: Alianza, 2000.

KANTOROWICZ, E. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Segunda edición. ed. Princeton: Princeton University Press, 1957.

KASSLER, J. C. *Inner Music Hobbes, Hooke and North on Internal Character*. Primera edición. ed. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1995.

LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Tercera edición. ed. Madrid: Catedra. Colección Teorema, 2005.

LILBURNE, J. Selected Works of the Levellers. In: SHARP, A. *The English Levellers*. Primera edición. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Cap. 3, p. 31-33.

MALCOLM, N. *Aspects of Hobbes*. Primera edición. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MARTINICH, A. P. *Hobbes. A biography*. First edition. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MCKIM, D. K. *Presbyterian Questions, Presbyterian Answers: exploring Christian faith*. Primera edición. ed. Louisville, Kentucky: [s.n.], 2003.

NAUTA, L. Hobbes on Religion and the Church between The Elements of Law and Leviathan : A Dramatic Change of Direction? *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 63, n. 4, p. 577 - 598, Octubre 2002. ISSN 1086-3222.

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum (1259)*. Edición bilingüe. Editorial Católica, Col. BAC. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos B.A.C., v. I, 1968.

PARKIN, J. Baiting the Bear: The Anglican attack on Hobbes in the later 1660s. *History of Political Thought*, Heslington, v. 34, n. 3, p. 421 -458, 2013. ISSN 2051-2988.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Primera edición. ed. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SORELL, T. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STAUFFER, D. "Of Religion" in Hobbes's Leviathan. *The Journal of Politics*, Austin, v. 72, n. 3, p. 868 - 879, Julio 2010. ISSN 0022-3816. doi:10.1017/S0022381610000228.

TÖNNIES, F. *Hobbes. Vida y doctrina*. Tercera edición. Madrid: Alianza, 1988.

TUCK, R. *Hobbes*. Sao Paulo: Loyola, 2001.

WOODFIELD, R. Thomas Hobbes and the formation of Aesthetics in England. *British Journal of Aesthetics*, Oxford, v. 20, n. 2, p. 146 -152, Febrero 2015. ISSN 0007-0904.

Limites da razão para conhecimento da interação Corpo-Alma

Gabriel Arruti Aragão Vieira
(UNICAMP)

A TEORIA DAS NOÇÕES PRIMITIVAS

A teoria das noções primitivas é apresentada por Descartes a Elizabeth¹ e Arnauld², em resposta ao questionamento deles com relação à possibilidade de uma alma imaterial e sem extensão interagir com um corpo humano material e extenso, tendo em vista que ambos os correspondentes de Descartes são adeptos da concepção mecanicista, que consiste em explicar os movimentos dos corpos a partir das leis que regem o que ocorre quando há colisão entre corpos.³ O movimento dos corpos, de acordo com o mecanicismo, ao modo como Elizabeth e Arnauld o compreendem, deve ser causado pelo contato entre as superfícies de dois corpos distintos, sendo assim, para eles, é mais plausível atribuir materialidade a alma que conceber algo imaterial influenciando e sendo influenciado por algo material. O sistema cartesiano, por sua vez, não pode comportar uma alma materializada ou corpórea. Descartes, portanto, apresenta a teoria das noções primitivas para destacar o erro cometido por Elizabeth e Arnauld em seus respectivos questionamentos, a saber, tentar explicar algo que é derivado da noção primitiva da união substancial a partir da noção primitiva de extensão. As noções primitivas, como o seu nome sugere, são evidentes por elas mesmas, ou seja, não existe necessidade de explicá-las para compreendê-las, e aquilo que é derivado de uma delas não pode ser explicado pelo que é derivado de outra:

¹ Descartes para Elizabeth, 21 de maio de 1643, AT III 663-68, 665-66

² Descartes para Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V 222.

³ Elizabeth para Descartes, 6/16 de maio de 1643, AT III 661; Arnauld para Descartes, julho de 1648, AT V 215.

Pois, sendo primitivas, nenhuma delas pode ser entendida, exceto por si mesma. E tanto quanto o uso dos sentidos nos dá as noções de extensão, figura e movimento, muito mais familiares que outras, a principal causa de nossos erros está em querermos ordinariamente nos servir dessas noções para explicar coisas que não lhes pertencem, como quando nos servimos da imaginação para conceber a natureza da alma [...].⁴

Com a teoria das noções primitivas, Descartes afirma que não é necessário explicar o modo como a alma é capaz de influenciar os movimentos do corpo ao qual ela está unida e nem explicar como o corpo é capaz de provocar paixões na alma, pois a evidência desta interação é suficientemente forte e constante para que a noção primitiva da união substancial seja constatada como uma verdade. Algo semelhante pode ser afirmado a respeito das outras duas noções primitivas. A experiência da vontade da alma e das operações do entendimento são suficientemente evidentes para a constatação da noção primitiva da alma, e as ideias oriundas da geometria concebidas pelo entendimento e associadas às imaginações, as quais tem como objetos os corpos, são suficientemente evidentes para a constatação da noção primitiva da extensão ou do corpo. Como pode ser observado na descrição das noções primitivas enviadas por Descartes a Elizabeth:

[...] em relação ao corpo em particular, apenas a noção de extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção da força da qual dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões.⁵

No entanto, é possível constatar uma diferença fundamental entre as noções primitivas de pensamento, ou de alma, e de extensão, ou de corpo, e a noção primitiva da união da alma com o corpo. As noções primitivas de alma e de corpo se utilizam do entendimento puro, no caso do pensamento, e do entendimento aplicado à imaginação, no caso da extensão,

⁴ Descartes para Elizabeth, 21 de maio de 1643, AT III, 666.

⁵ Descartes para Elizabeth, 21 de maio de 1643, AT III, 665.

para constatar a evidência destas noções, enquanto a noção primitiva da união é conhecida através da pura experiência da interação entre a alma e o corpo, a qual é sempre confusa e obscura e, portanto, não pode ser conhecida pelo entendimento. Deste modo, o conhecimento das noções primitivas de alma e de corpo é claro e distinto e, portanto, é possível descrever o modo pelo qual os derivados destas noções são operados pelo entendimento. Já a noção primitiva da união não é concebida de modo claro e distinto, mas apenas pela constância de uma experiência confusa e obscura da interação da alma com o corpo ao qual ela está unida, e, portanto, não é possível conceber o modo pelo qual se dá esta interação. Isso pode ser observado na resposta que Descartes dá a Elizabeth:

Primeiramente, portanto, noto grande diferença entre essas três espécies de noções, pelo fato de só concebermos a alma através do entendimento puro; o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos também podem ser conhecidos só pelo entendimento, porém será melhor ainda pelo entendimento com ajuda da imaginação; e enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos. Daí resulta que aqueles que jamais filosofam, e que se servem apenas de seus sentidos, nunca duvidam de que a alma move o corpo, e de que o corpo não atua sobre a alma; mas consideram ambos como uma única coisa, isto é, concebem sua união; pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só. E os pensamentos metafísicos, que exercitam o entendimento puro, servem para nos tornar familiar a noção da alma; e os estudos das Matemáticas, que exercita principalmente a imaginação na consideração das figuras e dos movimentos, nos acostumam a formar noções do corpo bem distintas; e enfim, usando somente da vida e das conversações comuns, e abstendo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é que se aprende a conceber a união da alma e do corpo.⁶

Ainda que a teoria das noções primitivas destaque o erro cometido por Elizabeth e Arnauld ao tentar conceber a interação entre alma e corpo a partir da noção primitiva de extensão, Descartes não encontra solução para o questionamento feito por seus correspondentes, ou seja, o autor não

⁶ Descartes para Elizabeth, 28 de junho de 1643, AT III 691-92.

responde como se dá a interação entre a alma e o corpo humanos. Descartes não só não responde como também afirma que essa compreensão não pode ser dada pelo entendimento, ou seja, não pode ser conhecida de fato, apesar de a sua existência ser garantida pela experiência da vida cotidiana. Como pode ser observado na carta que Descartes escreve para Arnauld:

Além disso, que a mente, que é incorpórea, pode pôr um corpo em movimento é mostrado a nós todos os dias pela mais certa e mais evidente experiência, sem a necessidade de raciocínio ou comparação com qualquer outra coisa.⁷

A união substancial não é conhecida pela razão, mas pela experiência cotidiana. Descartes aceita apenas dois tipos de explicação como puramente racionais, a saber, a explicação metafísica e a explicação matemática. A explicação metafísica lida apenas com as concepções puras do entendimento, ou seja, aquelas que não têm qualquer relação com os corpos. A explicação matemática se encarrega de representar o movimento e a disposição dos corpos a partir de equações algébricas, ou seja, cadeias ordenadas de intuições puras que servem para descrever as percepções de corpos. O caso da alma incorpórea que gera um movimento no corpo material não pode se enquadrar em nenhum dos dois tipos de explicação racional aceitas por Descartes. Ainda que se explique todo o movimento e a disposição dos órgãos que geram a ação e, por outro lado, toda a cadeia de razões que leve a vontade a se inclinar a uma determinada ação, não é possível um ponto de contato entre as duas explicações, pois, apesar de serem concebidas pelo mesmo método, elas lidam com objetos realmente distintos, sendo o corpo extenso, passivo e mensurável, e a alma sem extensão, dotada de vontade e impassível de qualquer medida numérica.

EXEMPLO DO CORPO PESADO

Com o intuito de defender a tese de que o conhecimento da noção primitiva da união prescinde de uma explicação racional, Descartes se utiliza de uma analogia com relação à visão escolástica, ao menos do modo como o autor a compreendia, de como a qualidade do peso presente em

⁷ Descartes para Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V 222.

um corpo move este corpo em direção ao centro da Terra. A qualidade do peso age sobre o corpo do mesmo modo que a alma imaterial age sobre o corpo ao qual ela está unida. Segundo Descartes, é a partir da noção primitiva da união da alma com o corpo que é possível conceber que uma qualidade oculta e não corpórea seja capaz de mover um corpo. Descartes se utiliza deste exemplo por dois motivos, a saber, o primeiro é o fato de ser uma concepção amplamente conhecida na época, por ser ensinada nas escolas, o que facilita a compreensão de como é possível usar a noção de união de modo corriqueiro, por conta da sua obviedade; o segundo é demonstrar como essa noção primitiva pode ser utilizada de modo errôneo, pois Descartes não compactua com este modo de explicar o movimento dos corpos, ou seja, atribuindo almas a objetos que não as possuem para explicar seus movimentos e propriedades. Para Descartes, não é racional explicar que a pedra cai por ela ter uma qualidade real que a faz cair, uma vez que esta não é uma explicação matemática deste acontecimento, mas é possível se dar por satisfeito com ela, pois a experiência torna-a muito evidente. Descartes sugere que a relação da alma com o corpo seja compreendida da mesma maneira, pois a explicação racional não é possível e a experiência torna a união substancial algo muito evidente. Como pode ser observado na carta que Descartes escreve para Arnauld:

A maioria dos Filósofos que acreditam que o peso de uma pedra é uma qualidade real, distinta da pedra, acreditam entender bem o bastante de que forma esta qualidade pode mover uma pedra na direção do centro da terra, por que eles acreditam ter uma experiência manifesta. Para mim, que não acredito que existam estas qualidades na natureza, e que por consequência não pode haver nenhuma verdadeira ideia delas no entendimento humano, estimo que eles se sirvam da ideia que eles têm eles mesmos da substância incorpórea, para representar este peso; de forma que não nos é mais difícil de conceber como a alma move o corpo, do que é para eles conceber como uma tal qualidade faz a pedra ir para baixo.⁸

Assim como o autor também escreve para Elizabeth:

Por exemplo, supondo que o peso é uma qualidade real da qual nós não podemos ter outro conhecimento senão daquela força de

⁸ Descartes para Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V 222-23.

mover os corpos, a qual ela é, para o centro da terra, nós não pensamos para conceber como ela move esses corpos, nem como ela lhe é unida. E nós não concebemos que isso se faz por um contato real de uma superfície contra outra, pois experimentamos, em nós mesmos, que temos uma noção particular para concebê-la; e eu creio que usamos mal dessa noção ao aplicá-la ao peso, que nada é de realmente distinto dos corpos, como eu espero ter mostrado na Física, mas que nos foi dado para conceber o modo como a alma move o corpo.⁹

Devido ao fato de nem a teoria das noções primitivas, nem o exemplo do corpo pesado responderem à questão formulada pelos correspondentes de Descartes, o autor precisa apresentar a ideia de que é Deus o causador da interação entre a alma e corpo ao qual ela está unida. Isto é coerente em relação à teoria das noções primitivas e ao exemplo do corpo pesado, pois, como para Descartes não é possível conhecer os desígnios de Deus pela razão e também não é possível conhecer o modo como a interação entre a alma e o corpo humano se dá, ele atribui a Deus a causa desta interação. Os limites da razão humana não permitem que ela conheça como uma alma imaterial pode mover algo material, mas as provas da existência de um Deus todo poderoso e criador de todas as coisas permite supor que seja Ele o responsável pela união da alma ao corpo e, portanto, que ele seja o causador da interação entre eles. Como Descartes escreve para Elizabeth:

[...] todas as razões que provam a existência de Deus, e que Ele é a causa primeira e imutável de todos os efeitos que não dependem do livre-arbítrio dos homens, provam também, do mesmo modo, que Ele é a causa de todas as ações que dele dependem. Pois não se poderia demonstrar que Ele existe senão O considerando como um ente soberanamente perfeito; e Ele não seria soberanamente perfeito se pudesse ocorrer qualquer coisa no mundo que não viesse inteiramente Dele. [...] mas a filosofia já é suficiente para conhecer que o menor pensamento não poderia entrar no espírito do homem se Deus não quisesse ou tenha querido que ele entrasse, desde toda a eternidade. E a distinção da Escola entre as causas universais e particulares não tem aqui lugar, pois o que faz, por exemplo, com que o sol, causa universal de todas as flores, não seja nem por isso

⁹ Descartes para Elizabeth, 21 de maio de 1643, AT III 667-63.

a causa pela qual as tulipas se diferenciam das rosas, é que sua produção também depende de algumas outras causas particulares que não lhe estão subordinadas. Mas Deus é inteiramente a causa universal de tudo, do mesmo modo que é a causa total; e assim, nada pode acontecer sem a Sua vontade.¹⁰

O fato de ser Deus o causador da união da alma com o corpo permite a constatação de que esta relação é estável, pois a ação de um Deus perfeito não muda, tendo em vista que sua ação é, também, perfeita e não há razão para Ele corrigi-la. Deste modo, é possível, a partir das regularidades da experiência, estabelecer algumas regras que regulam esta interação. O mesmo pode ser dito das interações entre corpos, tendo em vista que elas são, também, causadas por Deus, ainda que não se possa conhecer de modo racional como Ele move os corpos, é possível formular regras a partir da postulação da imutabilidade da ação de Deus.

REFERÊNCIA

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. In: ADAM, Charles & TANNERY, Paul (Ed.). Paris: Vrin, 1996.

¹⁰ Descartes para Elizabeth, 6 de outubro de 1645, AT IV 313-14.

O conceito de Unidade na Multiplicação e na Extração da Raiz Quadrada na *Geometria* de René Descartes

Renato Francisco Merli

(UNIOESTE)

César Augusto Battisti

(UNIOESTE)

O projeto cartesiano de conceber um único método capaz de resolver todos os problemas em geral foi possível, em parte, graças à (re) descoberta do método geométrico dos antigos geômetras gregos. Com este método, Descartes percebeu que era possível encontrar a solução da maioria dos problemas geométricos propostos até então. Nesse contexto, e diante das grandes possibilidades que tal método permitira, ele procurou estendê-lo a todas as ciências, garantindo assim a unidade sistemática de todo o saber. Nessa altura, depois de escrito o Discurso do Método (1637), Descartes tinha esclarecimento de que a matemática poderia trazer tal sistematização de todas as ciências. Esse ideal parece ser reforçado quando ele, na física, consegue matematizar parte dos fenômenos da óptica, a partir de resultados alcançados por meio de discussões com Isaac Beeckman. Essa sistematização só seria possível por meio do conceito de unidade¹. Nesse contexto, Descartes apresenta textualmente a sua tese sobre unidade em diferentes obras, embora nem sempre da mesma forma ou com o mesmo teor, por exemplo, nas Regras para a direção do espírito (escritas na década de 1620, possivelmente em 1628), na Carta-prefácio dos Princípios da filosofia (escrita na década de 1640) e no Discurso do Método (publicado em 1637); obras que comprovam a presença da tese em períodos distintos da vida do filósofo e parecem comprovar sua permanência no horizonte do imaginário cartesiano, mesmo que de forma latente ou velada. A Carta-prefácio, por exemplo, nos apresenta a famosa

¹ Vale destacar que a Geometria Analítica é um exemplo de unidade, ou melhor, de unificação de duas grandes áreas da matemática: a geometria e a álgebra.

árvore da sabedoria (AT IX-II, p. 14), metáfora utilizada para mostrar a organicidade e imbricação entre as diferentes disciplinas, todas elas compondo a Sabedoria humana. Ela também trata da conexão entre os princípios primeiros e as outras verdades, evidenciando a “estrutura de um sistema de conhecimento” (AT IX-II, p. 2). As quatro partes dos Princípios da Filosofia (e a intenção do autor de escrever outras partes), cada qual tratando de disciplinas distintas, pretendem realizar essa unidade do saber. As Regras procedem de modo distinto, mas não deixam de se harmonizar com os Princípios.

Assim, a proposta do presente texto é mostrar que o conceito de unidade utilizado na matemática, essencialmente na obra *A Geometria* (1637) foi fator preponderante para a proposta cartesiana de unificação das ciências por meio de um único método. Para explorar esse conceito irei buscar nos fundamentos matemáticos os exemplos necessários para compreender tal empreendimento. Para tanto, é preciso desvelar outros conceitos que são preciosos para a matemática (e também a filosofia) cartesiana: a homogeneidade, a medida, a ordem e a inteligibilidade.

A fim de compreender o conceito de unidade, utilizo o texto de Battisti (2015), o qual defende que há uma (i) unidade originária da razão e, a partir dela, aparecem outras unidades decorrentes:

[...] (ii) a unidade sob a perspectiva da inteligibilidade das coisas, (iii) a unidade sob a perspectiva da aprendizagem, (iv) a unidade das operações mentais; (v) a unidade de procedimentos metodológicos, (vi) a unidade do ponto de vista categorial, (vii) a unidade de fundamento, (viii) a unidade do saber e das ciências em geral. Seria possível apontar outros tipos de unidades ou desdobramentos dessas unidades indicadas, tais como: (ix) a unidade por categoria substancial, (x) a unidade do ser humano, (xi) a unidade entre o racional e o real e (xii) a unidade do criador e de seu ato criativo. Descartes afirma textualmente essa tese central da unidade em diferentes obras, embora nem sempre da mesma forma ou com o mesmo teor. Ela aparece também, em alguns momentos, apenas sub-repticiamente ou, então, simplesmente pressuposta. De todo modo, é uma tese de fundo do pensamento cartesiano (BATTISTI, 2015, p. 118).

Para Descartes, a luz da razão é condição para o conhecimento das coisas. A relação sujeito e objeto do conhecimento é condicionada pela

existência prévia da luz da razão que os constitui como tais. Para o filósofo, essa luz da razão é única e sempre a mesma, por mais distintos e diferentes que sejam os objetos iluminados. Battisti (2015, p. xx) afirma que “essa luz não sofre influência da diversidade dos objetos; ela não precisa se adaptar a eles nem se modificar em razão da diferença entre eles. Ao contrário, são eles que devem se deixar homogeneizar pela unidade da razão: eles devem ser receptivos à sua luz e, como tais, deixam de ser apenas coisas para se tornar objetos iluminados, todos eles, por ela”.

Nesse contexto, aparece a noção de inteligibilidade e de unidade, mesmo que de forma indeterminada, pois o ato de compreender as coisas necessita de uma iluminação que homogeneiza todas elas, na medida em que elas refletem a luz e se tornam visíveis por meio dela. Essa perspectiva, de unidade da inteligibilidade (unidade tipo ii), consiste no fato de que todos os objetos, para serem captados pela razão, devem se submeter a um primeiro tipo de homogeneidade, aquela que os torna visíveis à razão: algo é visível para alguém que o vê, e esse alguém o vê a partir de determinada estrutura que possibilita a visão. Essa estrutura é uma só e única, dado que a razão é única.

Alinho-me com a perspectiva de Battisti (2015, p. 121) de que

[...] a unidade originária da razão se desdobra na sua maneira única de proceder e de aprender a cada novo exercício. Assim, mais importante do que apreendermos um novo objeto é o treinamento para a apreensão de um novo objeto. Em regras posteriores, principalmente nas Regras IX e X, Descartes dá exemplos de como devemos praticar atividades simples, como o tear ou o trabalho dos artesãos, a fim de cultivarmos a perspicácia e a sagacidade e, com isso, treinarmos nosso intelecto à apreensão das coisas com acuidade e clareza e ao ordenamento delas entre si.

Outro ponto a ser destacado é que a unidade originária da razão implica uma unidade em seus procedimentos, uma unidade metodológica (unidade tipo v), por mais distintos que sejam os objetos. Da unidade da razão brota, portanto, a tese cartesiana da unidade de sua atuação, entendida em seu sentido amplo, sendo a metodológica e a pedagógica duas dentre suas espécies. Mas, por outro lado, nascem as dificuldades de como conciliar essa unidade originária da razão, lançada como tese inicial, e a produção dos conhecimentos sobre as diferentes coisas. Afinal,

Descartes não nega a diversidade dos objetos, a distinção entre eles.
Battisti (2015) acredita que

para Descartes, conhecer é estabelecer relações fundamentais, de natureza cognitiva, entre coisas dentro de um certo domínio. Conhecer pressupõe relacionar, e relacionar pressupõe ordenar dentro do princípio de que o mais simples é anterior ao composto, e o complexo é composto por elementos simples. É por isso que a reflexão cartesiana sobre a matemática assume uma função paradigmática: ela mostra como se constitui uma ciência como “conhecimento certo e evidente”, como a mente deve se restringir, para conhecer, ao que pode ser “certo e indubitável”, graças ao fato de que toda ciência deve lidar antes de tudo com “objetos puros e simples” e com relações ou deduções estabelecidas entre eles de modo racional, isto é, de forma transparente à razão. Assim, por um lado, a razão, cuja unidade deve ser resguardada, mantém seu domínio sobre as coisas, uma vez que os objetos puros e simples lhe são transparentes e cujas cadeias dedutivas ela mesma as constrói. É assim que procede a matemática. Mas não devemos seguir a matemática simplesmente, a não ser porque ela expressa o modo em si mesmo de a razão agir: a matemática é expressão do modo de proceder da razão una e idêntica a si mesma. Não é a razão que imita a matemática, mas é a matemática que expressa o modo de a razão atuar.

Nesse sentido, conhecer racionalmente é construir uma ciência transparente ao ser racional, bem como ordená-la a partir dos elementos mais simples até os mais complexos. Dessa forma, uma disciplina forma um sistema de conhecimentos, só então chamado de ciência, porque os conhecimentos são ordenados pelo critério da simplicidade e da dependência.

Nesse aspecto, A Geometria apresenta de forma clara e distinta o *modus operandi* de Descartes para tratar dos critérios de simplicidade e dependência. Por exemplo, o Livro I pode ser caracterizado como uma técnica algébrica de tratamento de problemas simples resolvidos por meio de linhas retas e círculos. Descartes primeiro mostra como as operações de aritmética, adição, subtração, multiplicação, divisão e extração de raízes quadradas, podem ser interpretadas por meio da geometria, conforme podemos verificar:

E assim como a aritmética é composta apenas de quatro ou cinco operações, as quais são a adição, a subtração, a multiplicação, a divisão e a extração de raízes, a qual pode ser tomada como uma espécie de divisão, não há assim outra coisa a fazer, em geometria, no que concerne às linhas que se deseja conhecer, senão acrescentar-lhes ou retirar-lhes outras linhas; ou ainda, conhecendo uma, chamarei de unidade para relacioná-la o melhor possível aos números, e que geralmente pode ser escolhida arbitrariamente e, tendo a seguir ainda duas outras linhas, encontrar uma quarta linha, a qual esteja para uma dessas duas linhas assim como a outra está para a unidade, o que é o mesmo que a multiplicação; ou ainda, encontrar uma quarta, a qual esteja para uma dessas duas linhas assim como a unidade está para a outra, o que é o mesmo que a divisão; ou enfim, encontrar uma, ou duas ou muitas médias proporcionais entre a unidade e alguma outra linha, o que é o mesmo que extrair a raiz quadrada ou cúbica etc. E não temo introduzir esses termos da aritmética na geometria, a fim de tornar-me mais inteligível (DESCARTES, 2001, p. 3 [p. 297-298]²).

É importante notar que “enquanto na aritmética só podem ser obtidas raízes exatas de potências perfeitas³, em geometria pode encontrar-se uma linha cujo comprimento represente exatamente a raiz quadrada de uma linha dada, mesmo quando esta linha não é comensurável com a unidade” (DESCARTES⁴, 1954, p. 5, nota 3). Nesse caso, Descartes, ao introduzir o conceito de unidade, se livra do problema da incomensurabilidade. Por exemplo, nas Regras para Direção do Espírito, explicitamente na Regra XIV, ele afirma que: “a unidade é aquela natureza comum na qual [...] devem igualmente participar todas as coisas que entre si se comparam. Se não houver já alguma determinada na questão, podemos tomar em vez dela quer uma das grandezas já dadas, quer outra qualquer, e será a medida comum a todas as outras” (DESCARTES, 1989, p. 100). Mais adiante, na Regra XVIII, o filósofo garante que “a unidade, de que já falamos, é aqui a base e o fundamento de todas as relações, e que, na série das

² As citações do livro *A Geometria* são da tradução portuguesa de Emídio César de Queiroz Lopez, de 2001. Depois da indicação da página dessa edição, acrescenta-se, entre colchetes, a do original francês.

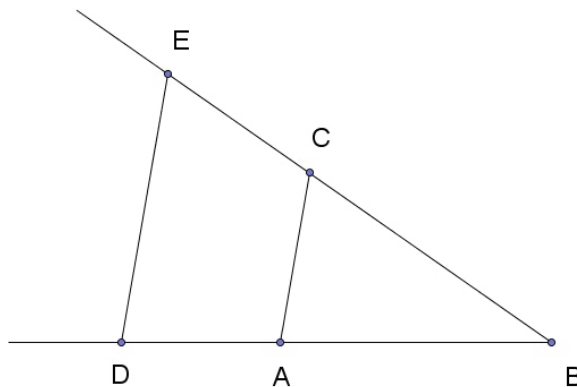
³ Quando me refiro a potências perfeitas quero dizer $\sqrt{4}$, $\sqrt{9}$, $\sqrt[3]{27}$, $\sqrt[4]{16}$, $\sqrt[n]{a^n}$. Nesses casos, os gregos possuíam diversos algoritmos de resolução.

⁴ As referências citadas de Smith são das suas notas à tradução inglesa da *Geometria*, de 1954.

grandezas continuamente proporcionais, ela ocupa o primeiro grau [...]” (DESCARTES, 1989, p. 115). Para explicar esse conceito central de unidade, Descartes apresenta o exemplo da multiplicação de dois segmentos de reta (Figura 1): “Seja, por exemplo, AB a unidade, e que deve multiplicar-se BD por BC; não tenho mais do que unir os pontos A e C, traçar DE paralela a CA⁵, e BE é o produto desta multiplicação⁶” (DESCARTES, 2001, p. 5 [p. 298]). Em notação algébrica, podemos escrever da seguinte forma

$\frac{AB}{BC} = \frac{BD}{BE}$ com $AB = 1$. Reescrevendo obtemos $BE = BD \times BC$. Nesse caso podemos notar a versatilidade da introdução da *unidade*, visto que ela permite que qualquer segmento de reta (comensurável ou não) possa ser matematicamente manipulado do ponto de vista geométrico e algébrico, ou seja, Descartes, com a unidade, pode unificar a aritmética e a geometria, uma medida comum entre grandezas contínuas e descontínuas.

Figura 1 - Multiplicação



Fonte: Descartes (2001, p. 5)

⁵ Esse procedimento “traçar DE paralela a CA” se refere a traçar uma reta paralela a outra reta dada e aparece nos *Elementos*, no Livro I, Proposição 31: “Pelo ponto dado, traçar uma linha reta paralela à reta dada” (EUCLIDES, 2009, p. 121).

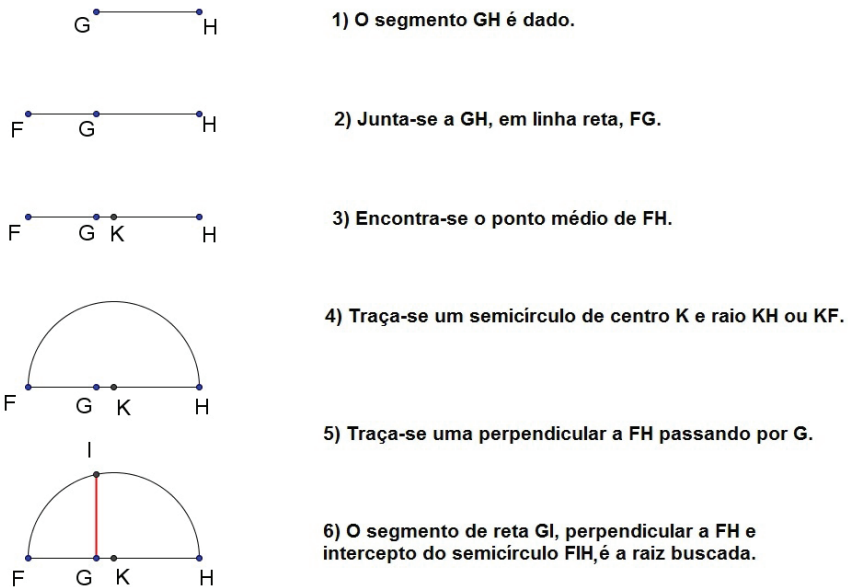
⁶ A multiplicação de dois segmentos (ou a quarta proporcional), apresentada por Descartes, já estava resolvida nos *Elementos*, aplicando o teorema de Tales. Conforme aponta Euclides (2009, p. 243), no Livro VI, Proposição 12, “Dadas três retas, achar uma quarta em proporção”.

Outro exemplo que o filósofo apresenta em sua obra para tratar da unidade é a extração da raiz quadrada de um segmento dado. Ele escreve:

pretende-se extrair a raiz quadrada de GH , se junta em linha reta FG , que é a unidade, e dividindo FH em duas partes iguais pelo ponto K , tomando este ponto como centro, traça-se o círculo FIH ; elevando então desde o ponto G uma linha reta, formando ângulos retos com FH , até I , é GI a raiz buscada (DESCARTES, 2001, p. 5 [p. 298]).

O processo de construção, passo a passo, é dado a seguir, na Figura 2.

Figura 2 - Raiz Quadrada



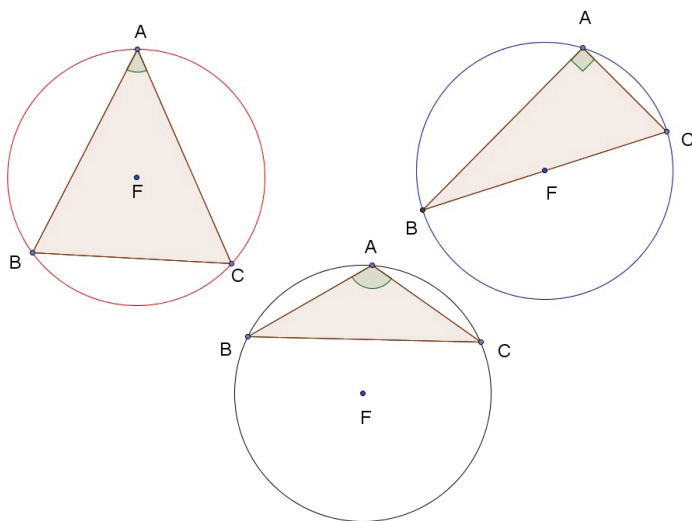
Fonte: Do autor, 2015

Essa construção é parecida com a dos Elementos, no livro VI, Proposição 13, na qual Euclides (2009, p. 244) admite ser possível “Achar uma média em proporção entre duas retas dadas”. Podemos perceber que o problema de Euclides é achar a média entre duas retas (dois segmentos), e o problema de Descartes é encontrar a raiz quadrada de uma reta (um segmento) dada(o). Para utilizar a construção de Euclides, Descartes usa

a unidade (FG) e acrescenta mais um segmento de reta⁷, fornecendo, então, dois segmentos (FG e GH), sendo o mesmo o processo de construção. O resultado obtido para esse problema utiliza o Corolário da Proposição 5⁸, do Livro IV, dos Elementos, conforme segue:

E, é evidente que, por um lado, quando o centro do círculo cai no interior do triângulo, o ângulo sob BAC, que se encontra em um segmento maior do que o semicírculo é menor do que um reto; por outro lado, **quando o centro sobre a reta BC, o ângulo sob BAC, que se encontra em um semicírculo é reto**; enquanto, quando o centro do círculo cai no exterior do triângulo, o sob BAC, que se encontra em um segmento menor do que o semicírculo é maior do que um reto (EUCLIDES, 2009, p. 192, negrito nosso) (Figura 3).

Figura 3 - Triângulos Inscritos no Círculo



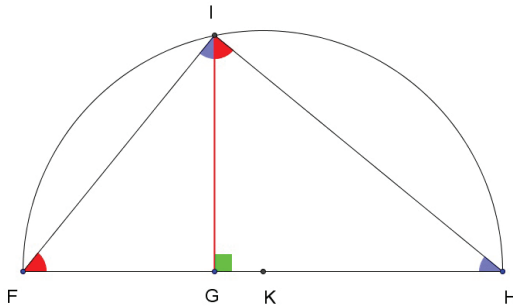
Fonte: Do autor, 2015

⁷ É interessante notar que, apesar de Descartes inserir mais um elemento ao problema, o que ele faz é simplificá-lo. Podemos comparar essa prática com a construção em *nêusis*, na qual é inserido um segmento conhecido de modo a simplificá-lo. No livro III de *A Geometria*, Descartes apresenta alguns exemplos de simplificação para encontrar a solução de algumas equações, como veremos mais adiante. Também vale salientar que essa prática de adicionar para simplificar vigora entre os matemáticos até os dias atuais.

⁸ “Circunscrever um círculo ao triângulo dado” (EUCLIDES, 2009, p. 191).

Desse corolário é possível dizer que o triângulo FIH (da Figura 4) é retângulo em I. Em seguida, da Proposição 8⁹, do Livro VI, e do seu Corolário¹⁰, podemos admitir que GI seja raiz quadrada de GH. Em termos algébricos, podemos escrever: $GI^2 = GH \times FG$, como $FG = 1$, temos que $GI = \sqrt{GH}$. Esse resultado é dado por meio da semelhança entre os triângulos retângulos gerados ($\triangle IFG, \triangle IGH, \triangle IFH$), conforme Figura 4.

Figura 4 - Semelhança de Triângulos



Fonte: Do autor, 2015

Da semelhança dos triângulos $\triangle IFG$ e $\triangle IGH$ pela Proposição 8, do Livro VI dos *Elementos*, podemos escrever a seguinte proporção:

$$\frac{FG}{GI} = \frac{GI}{GH} = \frac{IF}{IH} \quad . \text{ Utilizando apenas as duas primeiras razões} \quad \frac{FG}{GI} = \frac{GI}{GH}$$

e aplicando a Proposição 12¹¹, do Livro V dos *Elementos*, temos que

⁹ “Caso em um triângulo retângulo seja traçada uma perpendicular do ângulo reto até a base, os triângulos junto à perpendicular são semelhantes tanto ao todo quanto entre si” (EUCLIDES, 2009, p. 240).

¹⁰ “Disso, é evidente que, caso em um triângulo retângulo seja traçada uma perpendicular do reto até a base, a traçada é média, em proporção, entre os segmentos da base; o que era preciso provar [e, ainda, entre a base e qualquer dos segmentos, o lado junto ao segmento é média, em proporção]” (EUCLIDES, 2009, p. 241). No caso de Descartes, um dos segmentos é unidade e, portanto, é a média em proporção do segmento dado.

¹¹ “Caso magnitudes, em quantidade qualquer, estejam em proporção, como um dos antecedentes estará para um dos consequentes, assim todos os antecedentes para todos os consequentes” (EUCLIDES, 2009, p. 218). Essa proposição é conhecida atualmente com a seguinte afirmação: “o produto dos extremos é igual ao produto dos meios”, em que, dada a proporção $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, a e d são os extremos e b e c são os meios.

$GI^2 = FG \times GH$, mas, como dito anteriormente, FG é a unidade, e, portanto $GI = \sqrt{GH}$.

Na sequência do livro, Descartes introduz o que ele denomina de “letras em geometria” e apresenta de um modo claro e conciso a diferença entre as grandezas conhecidas, utilizando as letras iniciais do alfabeto (a , b , c , etc.)¹², e as grandezas desconhecidas, utilizando as letras finais (x , y , z , etc.). É importante ressaltar que Descartes utiliza indistintamente aa ou a^2 , porém escreve a^3 , a^4 , etc.. Outro símbolo utilizado por ele que difere dos atuais é o de raiz cúbica: atualmente utilizamos $\sqrt[3]{a}$, enquanto ele utilizava $\sqrt{C.a}$. Outro símbolo que ele utilizava era μ (possivelmente inspirado na palavra *æqualis*) no lugar de $=$. Além disso, ele sinaliza por meio de um asterisco (*) a inexistência de um termo (monômio) em uma equação, e por meio de um ponto (·) o sinal atual \pm .

Descartes escreve: “É de se assinalar que para a^2 ou b^3 ou outras expressões semelhantes, eu não concebo ordinariamente mais que linhas simples, ainda que, para servir-me dos nomes usados em álgebra, as designe por quadrados, cubos, etc.” (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 299]). Nesse contexto, Descartes rompe com a tradição¹³, e muda a forma de lidar¹⁴

¹² “Não há, com frequência, necessidade de traçar essas linhas sobre o papel, e basta designá-las por certas letras, uma só para cada linha. Assim, para somar as linhas BD e GH , designo uma por a , outra por b e escrevo $a+b$; e $a-b$ para subtrair b de a ” (DESCARTES, 2001, p. 5 [p. 299]). Cabem aqui parênteses para tal notação, pois nas *Regras*, Descartes opera de forma um pouco diferente, atribuindo letras minúsculas (a , b , c , d , ...) para as grandezas conhecidas (como no caso da *Geometria*), mas atribui letras maiúsculas para as grandezas desconhecidas (A , B , C , D , ...), ou como ele chama “incógnitas” (DESCARTES, 1989, p. 107). Eu chamo a atenção para isso, mas não vejo ganho ou perda de clareza nisso, pois a simples mudança das últimas letras do alfabeto para as letras maiúsculas não impede o tratamento distinto e conciso que ele pretende instituir. Como sabemos, a notação da *Geometria* venceu a “batalha” e se tornou o padrão atual.

¹³ A tradição a que me refiro é a euclidiana. No Livro IX, Euclides diz que um segmento representa um comprimento, um retângulo representa um produto de dois números, e um volume representa um produto de três números.

¹⁴ Deledicq (2009, p. 11) reitera que “Descartes tem, simplesmente, toda a base para romper com os consagrados hábitos de dez mil anos de eficiência da história [matemática]” e para mudar a forma como eles desenvolviam a matemática. Por exemplo, dados dois segmentos, um de comprimento dois e outro de comprimento três, é fácil encontrar o retângulo 2×3 . E encontrar o comprimento que é o resultado de 2×3 ? Para Descartes, a resposta é simples, basta utilizar a multiplicação de dois segmentos e associar a esses dois números, ou seja, um segmento de magnitude 2 e outro segmento de magnitude 3. O resultado da multiplicação é associado ao segmento de magnitude 6. O estabelecimento dessa relação entre a aritmética e a geometria foi ponto fundamental no desenvolvimento da álgebra cartesiana. Abro parênteses para dizer que as citações de Deledicq se referem aos comentários feitos ao longo da sua tradução de *A Geometria* e podem ser encontrados na referência.

com os segmentos e suas operações. Como aponta Smith, em Descartes (1954, p. 5, nota 6),

Na época de Descartes, a^2 era considerado significar a superfície de um quadrado de lado a , e b^3 significava o volume de um cubo de aresta b ; enquanto b^4 , b^5 ... eram ininteligíveis como formas geométricas. Descartes diz aqui que a^2 não tem aquele significado, mas apenas significa a linha obtida construindo o terceiro proporcional entre 1 e a , etc.

Esse mesmo feito é visto em suas Regras para Direção do Espírito, como podemos notar na Regra XVI:

Outros, na Álgebra vulgar, esforçam-se por exprimi-las mediante várias dimensões e várias figuras, das quais chamam, à primeira, raiz, à segunda, quadrado; à terceira, cubo; à quarta, biquadrada, etc. Estes nomes enganaram-me a mim durante muito tempo, confesso-o, pois, não me parecia que se pudesse apresentar algo de mais claro à minha imaginação, depois da linha e do quadrado, do que o cubo e as outras figuras construídas à sua semelhança; e, claro, resolvi com o seu auxílio um bom número de dificuldades. Mas, depois de muita experiência, reconheci que, por esta maneira de conceber, nunca encontrara nada que, sem ela, não pudesse conhecer muito mais fácil e distintamente, e que se deviam rejeitar tais denominações para que não perturbem o conceito, pois a mesma grandeza quer se chame cubo ou biquadrada, nunca deve, no entanto, apresentar-se à imaginação senão como uma linha ou uma superfície, segundo a regra precedente. Há que notar, sobretudo que a raiz, o quadrado, o cubo, etc., não são mais do que grandezas continuamente proporcionais que supomos sempre dominadas por esta unidade de empréstimo [...]. É a esta unidade que a primeira grandeza proporcional se refere imediatamente e por uma só relação; mas, a segunda, por intermédio da primeira e, portanto, por duas relações; a terceira, por intermédio da primeira e da segunda, e por três relações, etc., etc. Chamaremos, pois, daqui em diante, primeira proporcional essa grandeza que, em Álgebra, se chama raiz; segunda proporcional, a que se chama quadrado, e assim por diante (DESCARTES, 1989, p. 108).

Ao simplificar as operações de multiplicação, divisão e radiciação, Descartes teve que lidar com outro conceito importante, o de homogeneidade, ao tratar das dimensões. Ele chama a atenção para o fato:

Observe-se também que, quando a unidade não está determinada no problema, todas as partes de uma mesma linha devem expressar-se ordinariamente por tantas dimensões uma como a outra, assim, na linha que designei por $\sqrt{C.a^3 - b^3 + abb}$, a^3 contém tantas [dimensões] como abb ou b^3 ; mas já o mesmo sucede quando a unidade está determinada, em virtude de ela pode ser subentendida onde quer que haja demasiadas ou demasiado poucas dimensões; assim, se há que extrair a raiz cúbica de $aabb - b$, deve considerar-se que a quantidade $aabb$ está dividida uma vez pela unidade, e que a outra quantidade b está multiplicada duas vezes pela mesma unidade (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 299]).

O filósofo trata da homogeneidade no interior de uma expressão algébrica: para ele uma linha reta deve ser expressa pelo mesmo número de dimensões em cada uma de suas partes. Assim, a expressão $\sqrt{C.a^3 - b^3 + abb}$ é homogênea, contrariamente a esta outra, a expressão $aabb - b$, que não é, a menos que a unidade, estando determinada, possa ser subentendida para homogeneizar (ou “equalizar”) as partes entre si: neste caso, para se extrair a raiz cúbica de $aabb - b$, deve-se pensar as suas partes como tendo três dimensões, estando o primeiro termo dividido pela unidade e o segundo multiplicado duas vezes por ela; ou seja, deve-se considerá-la como sendo $\frac{aabb}{-b.1.1}$ (esse artifício deve ser usado, pois a raiz cúbica, ou qualquer outra¹ raiz, é unidimensional).

A exigência da homogeneidade interna em uma expressão é necessária por dois requisitos. Primeiro, ela reflete a homogeneidade interna de cada objeto geométrico, ou seja, ela preenche uma necessidade para um objeto ser *aceitável* e, por extensão, de sua expressão algébrica. E, por consequência, a heterogeneidade é sinônima de ausência do que é “preciso e exato” (DESCARTES, 2001, p. 29 [p. 316]). Segundo, a igualdade no número de dimensões para cada uma de suas partes é uma exigência para a resolução da equação: para que possamos, por exemplo, extrair a raiz cúbica de uma expressão¹⁵. Um exemplo do critério de homogeneidade se

¹⁵ Descartes nas *Regras para direção do Espírito* chama a atenção para esse aspecto de igualdade “É preciso notar que as comparações se dizem simples e manifestas, mas só quando o que se procura e o que é dado participa igualmente de uma certa natureza. Quanto às outras todas, necessitam de preparação, e apenas por este motivo: a natureza comum não se encontra nos dois objetos tal qual, mas segundo determinadas relações e proporções em que está envolvida. E, na sua maior parte, a indústria humana não consiste noutra coisa senão em transformar estas proporções de maneira a ver claramente a igualdade que existe entre o que se procura e o que já se conhece” (DESCARTES, 1989, p. 92). Nesse sentido, uma coisa, de determinada natureza (exemplo: curvas geométricas), só pode ser operada em relação a uma outra coisa de natureza

encontra nas Regras, especificamente na Regra XVI:

[...] depois de termos visto que a base do triângulo retângulo, em função dos lados a e b , é igual a $\sqrt{a^2 + b^2}$, é preciso, em vez de a^2 , pôr 81 e, em vez de b^2 , 144; estes números somados dão 225, cuja raiz ou média proporcional entre a unidade e 225, é 15. Ficaremos assim a saber que a base 15 é comensurável com os lados 9 e 12, mas não de uma maneira geral pelo fato de ela ser a base do triângulo retângulo, no qual um lado está para o outro como 3 para 4 (DESCARTES, 1989, p. 109).

O segundo bloco do Livro I tem um conteúdo eminentemente metodológico. Nesse bloco, temos três seções sendo abordadas por Descartes: “Como se chega às equações que servem para resolver os problemas”, “Quais são os problemas planos” e “Como se resolvem”. Nesse bloco, Descartes apresenta o seu método, entendido como um procedimento resolutivo interno a um dado problema. Ele divide em etapas: expõe seu método de resolução, relaciona as equações com os problemas geométricos e apresenta um exemplo de resolução.

A primeira etapa, apresentada na seção intitulada “Como se chega às equações que servem para resolver problemas” (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 300]), tem como principal objetivo equacionar o problema algebricamente de tal forma que o grau de dificuldade seja equacionado à sua forma mais simples. Descartes começa conforme a análise geométrica grega, “Assim, quando se pretende resolver algum problema, deve considerar-se de antemão como já feito” (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 300]). Essa afirmação é dada por Pappus, no seu Livro VII, “A análise é o caminho que parte daquilo que é procurado – considerado como se fosse já feito¹⁶ – e seguem, em ordem, através de seus concomitantes,

distinta da primeira (exemplo: equações algébricas), se, em ambas, existe uma igualdade, nesse caso, ouso dizer, homogeneidade, que permita uma bijeção de propriedades.

¹⁶ Essa frase e outras são características do início da etapa analítica (“suponha-se o problema resolvido”; “suponha-se a coisa já feita”) e encontram-se regularmente no início da análise e marcam o seu começo, tanto na matemática grega e árabe quanto no início da modernidade. No período moderno, Viète e Descartes, cada um a seu modo, são os maiores representantes dessa tradição. Pappus (1982a, 1982b) cita vários matemáticos praticantes da análise e várias obras que o ilustram: “Euclides, autor dos *Elementos*, Apolônio de Perga e Aristeu o Antigo” (PAPPUS, 1982b, p. 477). Aqui vale ressaltar que os *Elementos* não são um exemplo de análise. As obras que Pappus cita são as seguintes: Euclides: *Dados, Porismas e Lugares de uma superfície*; Apolônio: *Cortes de*

até algo admitido na síntese” (PAPPUS, 1982b, p. 477, tradução nossa). Passada a etapa de considerar o problema como resolvido, Descartes diz ser necessário “atribuir nomes a todas as linhas que parecem necessárias para construí-lo, tanto às que são desconhecidas como às outras”. Ao estabelecer essa distinção entre o que é conhecido e o que não é conhecido¹⁷, ele afirma que devemos então,

[...] sem considerar nenhuma diferença entre estas linhas conhecidas e desconhecidas, examinar a dificuldade na forma como aquelas linhas dependem mutuamente umas das outras, segundo a ordem que se pressente de todas a mais natural, até que se tenha encontrado a maneira de expressar a mesma quantidade de dois modos distintos, o que se denomina equação, pois o valor de uma dessas expressões deve ser igual ao da outra (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 300]).

Ao afirmar que podemos operar sem diferenciar as linhas conhecidas das desconhecidas, ele nos liberta para operar com uma direção privilegiada. A ordem na verdade está em encontrar a forma mais natural. Nesse aspecto podemos verificar a importância que Descartes dá à naturalidade das coisas, e podemos aproximar essa ideia de naturalidade com simplicidade, aspecto constituinte do método cartesiano para a resolução de um problema. Outro aspecto importante nessa passagem é o estabelecimento da igualdade/identidade/equivalência entre duas quantidades de natureza distintas (as curvas com as equações)¹⁸; aqui, além de refor-

Seção, Áreas de Seção, Determinação de Seções, Contatos, Inclinações, Lugares Planos, Cônicas; Aristeu: Lugares Sólidos; e Eratóstenes: Medidas. O conjunto desses livros é conhecido como Coleção Analítica, conforme apontado em PAPPUS (1982b, p. 479, nota 1 do tradutor).

¹⁷ Para Descartes é fundamental separar o que é conhecido do que é desconhecido, já que um desconhecido, para ser conhecido, se determina em relação a um conhecido. Na Regra XIII, ele admite que “em toda questão, dever haver necessariamente algo de desconhecido, pois, de outro modo, a sua investigação seria inútil: em segundo lugar, esse incógnito tem de ser designado de alguma maneira, pois, de outro modo, não estaríamos determinados a investigá-lo de preferência a qualquer outro objeto; em terceiro lugar, só pode ser designando mediante alguma outra coisa já conhecida” (DESCARTES, 1989, p. 83).

¹⁸ Essa igualdade entre naturezas distintas pode ser entendida no trecho da Regra XIV em que Descartes afirma que “a natureza comum não se encontra nos dois objetos tal qual, mas segundo determinadas relações e proporções em que está envolvida” (DESCARTES, 1989, p. 92), ou seja, o fato de serem de naturezas distintas não impede que estabeleçamos uma relação entre elas; basta para isto que encontremos tal relação, por meio de proporcionalidade ou da igualdade

çar a questão da igualdade, ele define que essa igualdade será chamada equação¹⁹, pois numa igualdade os seus dois lados, chamados expressões, devem ser iguais, mas de modos distintos, ou seja, por exemplo, $\frac{2}{1} = \frac{4}{2}$, os dois lados são iguais, mas o modo como esses lados nos são apresentados são distintos, mesmo sabendo que ambos correspondem a 2.

Assim, diante do exposto, podemos compreender que o conceito de unidade proposto por Descartes perpassa toda sua obra, filosófica e matemática. Nesse sentido, o projeto cartesiano de conceber um único método capaz de resolver todos os problemas foi realizado a partir do método geométrico dos antigos geômetras gregos, que mostrou, entre outras coisas, como é possível compreender a unidade da razão a partir dos conceitos de medida, ordem e homogeneidade.

REFERÊNCIAS

BATTISTI, César Augusto. Descartes: da unidade originária da razão e seus desdobramentos. *Diaphonia*, v. I, n. I, Toledo, 2015, p. 116-137.

DESCARTES, René. *A Geometria*. Tradução: Emídio César de Queiroz Lopes. Lisboa: Editorial Prometeu, 2001.

DESCARTES, René. *Discurso do Método; Objeções e Respostas; As paixões da Alma; Cartas*. Tradução: J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

propriamente dita. Aqui, me parece, já haver o vislumbre cartesiano para a unificação da geometria com a álgebra.

¹⁹ Chamo a atenção para essa passagem relacionada à equação, pois Descartes deixa claro que uma equação é a “maneira de expressar uma quantidade igual de dois modos distintos” (DESCARTES, 2001, p. 7 [p. 300]). Ao estabelecer que uma quantidade idêntica pode ser expressa de dois modos distintos, ele está admitindo, a meu ver, a possibilidade de operar com dois objetos matemáticos “diferentes”, ou melhor, com o mesmo objeto matemático, de modos diferentes. Aqui, não me parece que seja intenção de o autor falar sobre diferentes representações para o referido objeto, mas seu texto é primordial para as futuras teorias de representação de um objeto matemático (me refiro aqui, por exemplo, à Teoria dos Registros de Representação Semiótica de Raymond Duval, que pode ser vista em *Registres Sémiotiques et Apprenstissages Intellectuels*). Por exemplo, uma função quadrática, ou do segundo grau, pode ser representada por sua forma algébrica ($f(x) = ax^2 + bx + c$), por sua forma geométrica (uma parábola) ou, ainda, na forma tabular, por meio de alguns valores aritméticos. Essas formas diferenciadas são conhecidas, na teoria de Duval, como *diversificação dos registros de representação semiótica* (DUVAL, 2009, p. 37).

DESCARTES, René. *La Géométrie*. Textes choisis, présentés et commentés par André Deledicq. Paris: ACL - Les Éditions du Kangourou, 2009.

DESCARTES, René. *A Geometria*. Tradução: Emídio César de Queiroz Lopes. Lisboa: Editorial Prometeu, 2001.

DESCARTES, René. *La Géométrie de 1637*. Traduction: Vincent Jullien. Paris: PUF, 1996.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Éditeurs: Charles Adam e Paul Tannery. 11v. Paris: Vrin/Centre National Du Livre, 1996.

DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. *The geometry of Rene Descartes with a facsimile of the first edition*. Traduction: David Eugene Smith e Marcia L. Latham. New York: Dover Publications, 1954.

DUVAL, Raymond. *Semiósis e pensamento humano: registro semiótico e aprendizagens intelectuais*. Tradução: Lênio Fernandes Levy e Marisa Rosâni Abreu da Silveira. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2009.

EUCLIDES. *Os Elementos*. Tradução: Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PAPPUS D'AL EXANDRIE. *La Collection Mathématique*. Tome Premier. Traduction, avec une introduction et des notes par Paul Ver Eecke. Paris: Albert Blanchard, 1982a.

_____. *La Collection Mathématique*. Tome Second. Traduction, avec une introduction et des notes par Paul Ver Eecke. Paris: Albert Blanchard, 1982b.

Temporalidade e provisão na moral no Discurso do Método de René Descartes¹

Edgard Vinícius Cacho Zanette
(UERR/UFU)

INTRODUÇÃO

A obra *Discurso do Método* é um dos textos de filosofia mais influentes da história do pensamento ocidental. Ao apresentar os ensaios *Dióptrica*, *Meteoros* e a *Geometria*, Descartes visa capacitar a razão a seguir na busca pela verdade nas ciências através de um método, bem como expor a própria demonstração da aplicabilidade deste método. É interessante observar que o filósofo decidiu apresentar um discurso que pudesse preparar o leitor aos próprios ensaios técnicos, mas ocorreu que filosoficamente o sucesso da obra introdutória foi tamanho que se tornou uma referência fundamental em metafísica e também na moral. Centrandonos na obra *Discurso do Método*, embora mantendo um olhar atento para outras obras do filósofo, tais como *Meditações*, *Objecções e Respostas* e *Paixões da Alma*, propomos examinar o papel da moral provisória de forma a determinar o seu papel no contexto do sistema cartesiano.

A CONCEPÇÃO MORAL DO DISCURSO DO MÉTODO DE RENÉ DESCARTES

O *Discurso do Método* aparece em 1637 com a proposta de apresentar o método, em vista de três ensaios sobre o método: a *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*. A escrita em francês demonstra a iniciativa do filósofo em alcançar um público mais amplo, embora em 1644 tenha sido seja publicada uma tradução latina da obra. Podemos observar na

1 Agradeço ao orientador de Pós-Doutorado, Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares e ao Programa de Pós-Doutorado da UFU e aos membros dos grupos de pesquisa GT ANPOF/Estudos Cartesianos e EAF.

apresentação do *Discurso do Método* (O.L. p. 125)² uma dupla proposição filosófica que alçaria legitimidade a partir de uma terceira, sendo que a última é tratada como uma execução demonstrativa do método que justificaria as duas primeiras. No caso, 1) a condução da razão através do método; 2) a busca pela verdade nas ciências com o uso do método; 3) *A Dióptrica*, *os Meteoros* e a *Geometria* como os ensaios divulgadores do método. A divisão em seis partes do *Discurso do Método* é feita pelo filósofo com fins didáticos, até porque ele insiste que o ensaio em questão não deve ser lido de uma vez. Abaixo expomos de forma esquemática o assunto referente a cada parte do ensaio, vejamos (O.L. p. 125):

Primeira Parte: Considerações diversificadas sobre a ciência.

Segunda Parte: Principais regras do método.

Terceira Parte: Regras da moral tiradas do método.

Quarta Parte: Razões pelas quais o autor prova a existência de Deus e da alma humana.

Quinta Parte: A ordem das questões de física pesquisadas pelo autor, sobretudo a explicação do movimento do coração, algumas dificuldades que pertencem à Medicina e sobre a diferença entre a nossa alma e aquela dos animais.

Sexta Parte: Elementos necessários para progredir na pesquisa da natureza e as razões que levaram o autor a escrever tais ensaios e por que de elaborar tal método.

TERCEIRA PARTE DO DISCURSO DO MÉTODO – A MORAL POR PROVISÃO

O método proposto pela moral provisória preza pela prudência. G. Rodis Lewis apresenta a obra moral de Descartes segundo uma divisão

² Citaremos as referências das obras do filósofo Descartes seguindo o modo AUTOR-DATA, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor. Para a edição standard das obras completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT), para a edição de Ferdinand Alquié, ed. (O.P.D.), ou da tradução para o francês de obras e cartas selecionadas e organizadas por André Bridoux, ed. (O.L.).

em três momentos, a saber: a) a *Prudência* – baseada no *Discurso do Método*; b) a *Sabedoria* – baseada nos *Princípios*; c) a *Generosidade* – baseada nas *Paixões da Alma*³. Esta distinção peca ao percebemos que as *Meditações*, as *Cartas* e outros escritos do filósofo são marginalizados por esta explicação. De nossa parte, entendemos que a moral provisória realmente se volta para a questão da prudência, mas sem que permanecesse isolada ou desarticulada da moral vindoura do filósofo. O *Discurso do Método* possui um âmbito propedêutico, embora tal solicitação não se desprenda da fundamentação da ciência rigorosa. A prudência é parte do método e não apenas o seu fruto, até porquê a árvore do conhecimento, imagem organicista da obra de Descartes apresentada pelo próprio autor, coloca a moral como devendo ser desdobrada da raiz, metafísica, do tronco, a física mecanicista, e, por fim, no desdobramento da medicina, da mecânica e da moral teríamos a aparição da moral em âmbito sistêmico⁴. Ora, observemos que a moral por provisão é uma exceção necessária, e nela temos a prudência a serviço da fundamentação da ciência.

A dificuldade em determinarmos o âmbito da moral provisória é porquê ela remete ao pensamento cartesiano como um todo. Pensemos Descartes de forma sistemática ou não, a moral da terceira parte do *Discurso do Método* anuncia algo provisório, propedêutico e que deve ser retomado em momento apropriado, até porquê esta moral, embora limitada a valer enquanto estamos em um conhecimento imperfeito, ela mesma já tem em vista que o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada entre os homens.

No início da terceira parte do *Discurso do Método* o filósofo propõe a disposição de um “alojamento”, em que pudéssemos nos abrigar até que fosse construído adequadamente o edifício do saber. Esta metáfora do abrigo parece desprezível, mas essa suposta modéstia vela a real intenção do autor. Descartes luta contra a irresolução do início ao fim de sua obra moral, e essa forma de tratar o saber também é manifesta na metafísica, principalmente em *Meditações*. Podemos lembrar que a suspensão do juízo da *Meditação Primeira* é provisória, e que nela mesma o autor escolhe tratar o duvidoso como falso, transformando a suspensão do juízo em negação metódica. Como exemplo sintomático do combate

³ CF. LEWIS, 1998, p. 9.

⁴ Cf. AT, IX-2, p. 14-15; *Princípios*, 2007, p. 17.

à suspeição e incerteza, o argumento do sonho mostra muito bem essa posição do filósofo francês em minar a dúvida, diante da necessidade de enfrentá-la em seus aspectos mais radicais. Nas palavras do filósofo:

[...] lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sonho, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (AT IX-1, p. 14-15; 1979, p. 86)

A luta contra a irresolução ocupa, pois, papel capital. No início da terceira parte do *Discurso do Método* o filósofo explica tal perspectiva:

[...] A fim que eu não permanecesse em nada irresoluto em minhas ações, enquanto que a razão me obrigaria a ser em meus julgamentos, e que eu não deixasse de viver, desde então, o mais felizmente que eu pudesse, eu me formei uma moral por provisão, que consistia em três ou quatro máximas as quais eu quero lhes compartilhar. (AT VI, p. 22)

Não permanecer irresoluto é uma luta contra o ceticismo. Ao contrário do que poderíamos pensar, Descartes não ataca a postura cética apenas nas *Meditações de Filosofia Primeira*, mas também ao longo de sua obra moral. Não é possível, bem como não é o caso, deixar de viver, e na vida cabe que busquemos a felicidade, tanto quanto possível, diante de quaisquer situações. A moral por provisão aparece neste contexto, e ela consistindo em algumas máximas, três ou quatro, são uma ferramenta fundamental para a constituição da ciência metódica e rigorosa.

Podemos notar o caráter propedêutico da moral por provisão. Ela é um meio, não um fim, ela é uma ferramenta para a execução de um projeto mais abrangente, o qual depende de certos cuidados preliminares. Pensar uma moral com essas características é chocante, pois a distinção de normas, regras e comportamentos padrões para a vida parece algo que não poderia ser assim propedêutico e provisório. Esta moral é limitada, no sentido de oferecer normas para a vida que possam ser utilizadas enquanto a verdadeira sabedoria não foi conquistada. Entre uma moral

limitada, que oferece preceitos provisórios e a ausência de tal moral, o filósofo francês escolheu aceitar algo contingente que permita ao homem exercer sua liberdade que deixar livre a conduta enquanto ainda não tenhamos uma verdadeira, acabada e definitiva moral.

O método de Descartes, voltado para a organização sistêmica do saber, sobretudo, nos baseando, evidentemente, na *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia*, busca dar conta dos princípios básicos do conhecer e do ser, mas também do viver. Se a metafísica é apresentada na metáfora da árvore do conhecimento como sendo as raízes, ou o fundamento, a física, o tronco, e as demais ciências desdobrando-se a partir da medicina, da mecânica e da moral, os frutos do método são resultantes desta complexa relação de interdependência entre as ciências que compõe a noção cartesiana de *sagesse*. Descartes considera a moral provisória nos termos de um ajuste fundamental para permitir a sistematicidade de sua obra em contexto geral e abrangente, combatendo a irresolução diante do iminente combate ao ceticismo. Discutamos a primeira regra da moral provisória, para, depois, seguirmos aprofundando o papel da moral provisória no quando amplo da obra de Descartes:

A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, me mantendo constantemente na religião a qual Deus me deu a graça de ser instruído desde minha infância e me governando em todas as outras coisas seguindo as opiniões mais moderadas e as mais afastadas do excesso que fossem comumente recebidas na prática pelos mais sensatos daqueles com os quais eu teria que viver. (AT VI, p. 22-23)

Muito criticada historicamente, a primeira regra do método mostra um comedimento em relação às leis, costumes e religião. A proposta é seguir as opiniões moderadas e se afastar dos excessos, assim como seguir os preceitos práticos dos mais sensatos. Aqui o afastamento dos excessos tem uma característica, aparentemente, diferenciada da proposta dos estoicos. Os seguidores da *stoa* pensavam em exercer o autocontrole como forma de fortalecimento do espírito diante das adversidades, tal que ao suportar as dificuldades o homem também se precavia diante do que lhe é exterior. Saber o que depende de nós, e que, portanto, podemos modificar, administrar e alterar, daquilo que não depende, era funda-

mental na ética dos estoicos antigos. Mas notamos que o primeiro preceito da moral por provisão não parte desta diferenciação. Para Descartes o excesso deve ser evitado, pois é mais fácil mudar de posição e modificar o julgamento e a ação diante da situação mediana. Evidentemente, tal perspectiva parece conservadora, pois ela não pretende alterar de forma radical a ordem do mundo, sobretudo em seu âmbito ético-político. Por outro lado, este suposto conservadorismo é muito bem explicado e justificado pelo autor, pois sua intenção é justamente proteger o sujeito meditador diante da ausência de uma moral definitiva. A reforma radical do saber, da ciência e do conhecimento em geral, ela pode se contrapor facilmente a esta suposta inserção de Descartes em um conservadorismo. De todo modo, tratando-se de moral, esta proteção da moral provisória se caracteriza como individual e pessoal, pois ela é uma segurança diante de um momento singular, no sentido de preparar a investigação metafísica e dar as bases para a física acontecer sem que impere o ceticismo. Na sequência da argumentação do autor entendemos melhor sua perspectiva, vejamos:

[...] começando, desde então, em não contar em nada com as minhas próprias (opiniões), porque eu queria todas colocá-las em exame, eu estava assegurado de poder seguir aquelas dos mais sensatos. E ainda que haja, talvez, tantos sensatos entre os persas ou os chineses como entre nós, pareceu-me que o mais útil era me reger de acordo com aqueles com quem eu deveria ter que viver; e que, para realmente saber quais eram verdadeiramente seus pontos de vista, eu deveria, antes, ter cuidado com o que eles praticavam e diziam. (AT VI, p. 23)

Podemos observar que no âmbito do julgamento, a prudência orienta, em um primeiro momento, que o sujeito se abstenha de julgar, para colocá-las todas em exame. A forma para fazê-lo é seguir as opiniões dos mais sensatos. Aqui temos algo absolutamente complexo que salta à vista. É possível nos abster de julgar e seguir a opinião dos sábios em todas as ações, tanto as ordinárias quanto as filosóficas e científicas? Segundo esta fórmula de questionamento, aparentemente, Descartes ficaria em uma situação embaraçosa difícil de ser superada. Vejamos o que o filósofo apresenta na sequência, para prosseguirmos a discussão:

E entre muitas opiniões igualmente recebidas, eu escolhi apenas as mais moderadas, tanto porque estas são sempre as mais convenientes para a prática e, provavelmente, as melhores, pois todo o excesso tendo o costume de ser ruim, como também a fim de me desviar menos do verdadeiro caminho, caso eu falhasse, que se, tendo escolhido um dos extremos, teria sido o outro aquele que eu deveria ter seguido. (AT VI, p. 23)

Considerando a passagem acima fica mais claro que a proposta do filósofo deve ser disposta em outros termos, pois, na verdade, ele se vale de uma estratégia filosófica. Nela o sujeito meditador não toma decisões práticas, filosóficas e científicas arriscadas, isto para que se resguarde até que suas opiniões passem pelo crivo da dúvida cética. Demais, essa regra é absolutamente aberta, pois se as pessoas costumam dizer uma coisa e fazer outra, o exame das ações dos mais sensatos pelo sujeito meditador supõe reflexão e escolha. Ora, esta orientação baseada na prudência é um combate à irresolução, tal que o sujeito, ao mesmo tempo, possa orientar suas ações de forma provisória sem cair no extremismo de opiniões que comprometeriam sua conduta e sua investigação, evitando, pois, fazer juízos filosóficos e científicos antes do momento oportuno. Na explicação do primeiro preceito, em seguida o filósofo explica que o bom senso orienta a prudência para que evitemos emitir juízos que possam ser equivocados, após a investigação adequada. Nas palavras do filósofo:

[...] mas porque eu não vi mundo qualquer coisa que sempre permanecesse no mesmo estado, e que, para mim particularmente, eu prometia me aperfeiçoar mais e mais em meus julgamentos, e em nada para torná-los pior, eu tinha pensado em cometer um grande pecado contra o bom senso se, por isto que eu aprovasse em qualquer coisa, em seguida, eu teria me forçado a tomar por boa ainda, mesmo depois, quando depois ela deixou de ser, ou que eu deixasse de a estimar como tal. (AT VI, p. 24)

Na verdade, cada preceito da moral provisória se articula com os demais. O segundo preceito explica a continuidade da situação de devermos, uma vez tomada a decisão de seguir por uma direção, não hesitar em cumprir o plano inicialmente traçado. Ora, o ideal, como vimos no primeiro preceito, é agir com a prudência e evitar os extremos, mas o combate à irre-

solução é tão fundamental quanto o cuidado em não errar. A ação é inevitável e o julgamento também. Assim, estar irresoluto é pior que escolher um caminho equivocados. Isto fica muito bem explícito na segunda máxima:

Minha segunda máxima era ser tão firme e o mais resoluto em minhas ações como eu poderia, e seguir as opiniões mais duvidosas quando, uma vez determinado, como se tivessem sido muito asseguradas: imitando aqui os viajantes que, se encontrando perdidos em qualquer floresta, não devem vagar em círculos, por vezes, de um lado, por vezes, de outro, muito menos parar em um lugar, mas andar sempre o mais reto que podem para o mesmo lado, e de nada alterar por razões fracas, embora talvez tenha sido no início só por acaso o que determinou a escolha; pois, por este meio, se eles não vão onde quiserem, eles vão chegar pelo menos em algum lugar no final onde provavelmente eles estarão melhor do que no meio de uma floresta. (AT VI, p. 24-25)

A conduta humana é orientada para ação e não para a irresolução. Descartes segue justificando sua moral por provisão, tal que ela permita a ação ordenada, embora cuidadosa para que possa se fundamentar futuramente em um novo estatuto do saber. Neste caso, a ação provisória supõe uma orientação definitiva para um agir fundamentado. Arrependimentos, remorsos, sentimento de culpa, todos estes elementos enfraquecem o sujeito inquiridor e fazem que ele permaneça inconstante.

Minha terceira máxima sempre foi a de tentar me vencer em vez de derrotar a fortuna, e mudar meus desejos que a ordem do mundo, e geralmente me acostumar a acreditar que não há nada que seja tão completamente ao nosso alcance quanto nossos pensamentos, de modo que depois que fizemos nosso melhor sobre as coisas fora de nós, tudo o que nos falta de sucesso está sob nós de um modo absolutamente impossível. (AT VI, p. 25)

Na terceira máxima a questão da responsabilidade é problematizada. A questão estoica de sabermos o que depende de nós e o que não depende é utilizada por Descartes para discernir o âmbito da escolha humana, pois as coisas que não dependem de nós não devem ser motivo de angústia, enquanto que aquelas que nos dizem respeito podem sim ser modificadas segundo nossos atos intencionais. E se as ações são limi-

tadas e distintas segundo esta distinção, temos ao nosso alcance nossos pensamentos, os quais se destacam por ser o que mais completamente é nosso. Assim, a questão da responsabilidade aqui exposta se remete à algo fundamental que é a postura do sujeito em melhorar a si mesmo, utilizando seus pensamentos, antes de culpar o exterior. A ordem da reflexão fundamentada, e mesmo em uma moral por provisão, o filósofo não deixa de enfatizar a autonomia da razão diante das eventuais limitações e barreiras da vida comum. Se o exterior pode ser dominado pela fortuna, o que depende de nós, orientado pelos nossos pensamentos, é um âmbito fundamental de nossa vida orientado para nossas escolhas conscientes.

[...] a nossa vontade está naturalmente relacionada com o desejar coisas que o nosso entendimento representa como de qualquer forma possível, é certo que, se considerarmos todos os bens que estão fora de nós como igualmente distantes de nosso poder, não teremos mais pesar faltando aqueles que parecem ser devido ao nosso nascimento quando poderemos ser privados sem culpa nossa. (AT VI, p. 25-26)

O entendimento deve nos representar as coisas possíveis, orientado pela faculdade da vontade. A luta contra a fortuna, chamada por Descartes como “quimera”, leva-nos a buscar primeiro vencer a nós mesmos que o mundo, bem como usarmos o acaso a nosso favor. O cuidado em evitar o erro e a precipitação nos julgamentos faz que as revisões, o cultivo da razão e a obediência consciente de evitarmos o bom senso, são elementos fundamentais para a conquista do contentamento.

[...] para a conclusão dessa moral, ocorreu-me fazer uma revisão das várias ocupações que os homens têm nesta vida, para tentar fazer as melhores escolhas; e, sem querer dizer nada dos outros, eu pensei que o melhor é continuar na mesma em que eu me encontrava, isto é, para empregar toda a minha vida cultivando a razão e mover-me tanto quanto eu poderia no conhecimento da verdade, seguindo o método que eu tinha prescrito. Eu experimentava tão extremos contentamentos desde que eu tinha começado a me servir deste método, que eu não acreditava que se pudesse receber mais doce ou mais inocente nesta vida. (AT VI, p. 27)

Ora, utilizar as opiniões dos sábios e os preceitos da tradição não remetem a uma negação da autonomia da razão humana, pois se temos em nós a liberdade de podermos pensar e avaliar tudo a nosso dispor, podemos, é claro, avaliar e seguir o que é razoável. Seguimos as opiniões dos outros, desde que orientadas pelas nossas próprias.

[...] as três máximas anteriores baseavam-se no desejo que eu tinha de continuar a educar-me porque Deus deu a cada um de nós um pouco de luz para discernir o verdadeiro do falso, eu não teria acreditado me dever contentar das opiniões dos outros por um único momento, se eu não me propusesse empregar meu próprio julgamento a lhes examinar enquanto seria tempo. (AT VI, p. 27)

Descartes tem um desafio difícil, o de articular sua moral por provisão, alicerçada no bom senso e na prudência, sem imiscuir-se na fé e em questões teológicas.

Depois de ter, assim, assegurado essas máximas e tê-los colocados à parte das verdades da fé, que sempre foram as primeiras em minhas crenças, eu julguei que, por todo o resto de minhas opiniões, eu poderia livremente me descartar delas. (AT VI, p. 28)

Conforme observamos, a dúvida de Descartes luta contra a irresolução, e não como ocorria com os céticos pirrônicos que duvidaram por duvidar, no sentido de permanecerem no estado da dúvida, suspendendo o julgamento sem a intenção de superar tal suspensão. Os raciocínios fracos e incertos devem ser superados pelos claros e assegurados, e a moral provisória permite que possamos viver orientados por uma norma válida, ainda que provisória, a qual seguindo a prudência, evita o erro e o comprometimento com juízos que possam logo adiante ser superados e/ou provados falsos.

Não que eu imitasse os céticos que duvidam por duvidar, e acontecendo de ser sempre estar irresoluto; porque, pelo contrário, todo meu desejo tendia apenas para me assegurar e à rejeitar a terra movente e a areia para encontrar rocha ou argila. Isto que foi muito bem sucedido, penso eu, especialmente desde que, tentando descobrir a falsidade ou a incerteza das proposições que examinei, e não por fracas conjecturas, mas por raciocínios claros e assegurados. (AT VI, p. 29).

CONCLUSÕES

Neste texto alcançamos resultados parciais, na medida em que ele é a parte inicial de nossa pesquisa de Pós-doutoramento. A título de hipótese, podemos assinalar de forma sucinta os seguintes resultados: a) a moral provisória é fundamental para a caracterização do método, assim como em relação à sustentação de todo o sistema cartesiano, na medida em que ela permite a execução da meditação metafísica e a fundamentação da ciência rigorosa; b) a moral provisória aparece e permite a prática da vida no momento provisório da meditação metafísica, sendo, pois, capital para a organização da visão sistêmica de conhecimento proposta por Descartes; c) a ética cartesiana precisa necessariamente embasar-se neste caráter propedêutico da moral provisória, a qual permite que a pesquisa filosófica ultrapasse o ceticismo; d) estoicismo, epicurismo, terapêutica médica, todos estes temas apresentados no tratado *Paixões da Alma*, eles podem ser mais bem examinados quando observados à luz do propósito propedêutico da moral provisória.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Primária

DESCARTES, R. *Œuvres* (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-8. 11 vol.

_____. *Œuvres et lettres* (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Galimard, 1953.

_____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Ferdinand Alquié (Org.). Paris: Vrin, 1967. 3 vol.

_____. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24)

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Unicamp, 2004. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I)

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli. Edição bilíngue em francês e português. Campinas, SP: Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II)

_____. *Obras filosóficas: Objeciones e Los principios de la filosofía*. Introdução de Étienne Gilson. Versão espanhola de Manuel de La Revilla. Buenos Aires: El Ateneu, 1945.

_____. *Princípios da filosofia*. Tradução de Ana Cotrim; Eloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007. (Biblioteca Clássica)

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

Bibliografia Secundária

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1992.

BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí, RS; Cascavel, PR: UNI-JUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

_____. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002. (Estudos Filosóficos, 5)

BEYSSADE, Michele. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. Tradução de Marcos André Gleizer. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.

BEYSSADE, Jean Marie. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou Analogia? Tradução de Lia Levy. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BIRCHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

BORGES, Marcos Alexandre. *Sobre o cogito como representação*. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 1996.

BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Descartes: a ordem das razões e a ordem das paixões*. Rio de Janeiro: NAU, 1999.

BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Vocabulário dos filósofos)

CAHIERS DE ROYAUMONT.«Descartes». Philosophie n. II. Paris: De minuit, 1957.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Companions & Companions)

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/ Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)

_____. O argumento cartesiano do sonho. *Discurso*, São Paulo, n. 32, p. 235-248, 2001.

_____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. O princípio-fantasma da meditação terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas idéias. In: *Necessidade e Eternidade*. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, 2008. p. 109-161.

GARBER, Daniel. *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University Press, 1989.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

GILSON, É. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Alcan, 1913.

_____. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 4 ed. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Discours de la méthode – Texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1947.

GLEIZER, Marcos André. Espinosa e a idéia-quadro cartesiana. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.

GOLDSCHIMIDT, Victor. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, A religião de Platão. São Paulo : Difel, 1970, p. 147.

GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução de Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: VRIN, 1999.

GRIMALDI, Nicolas. *La morale: Descartes*. Paris: Vrin, 1992.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. Le corps peut-il être un sujet? In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes según el orden de las razones*. Tradução de Francisco Bravo. Introdução de Jorge Secada Koechlin. Caracas, Venezuela: 2005, 2 v.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, vol. 1.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953, vol. 2.

_____. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Aubier, 1984-1988, 3 vol.

_____. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.

_____. *Les méditations métaphysiques de Descartes; Introduction générale; Première méditation*. Paris: PUF, 2005.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Presença, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira. A referência ao dêitico "EU" na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 23)

_____. *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.

LEVY, L. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Trajetória, 5)

LEWIS, G. Rodis. *La morale de Descartes*. Paris: PUF, 1998.

MARION, Jean Luc. *Questions Cartésiennes: méthode et métaphysique*, Paris: PUF, 1991.

_____. *Questions Cartésiennes: sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996.

_____. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2. ed. Paris: Vrin, 1991.

MOYAL, J. D. *La critique cartésienne de la raison: folie, rêve et liberté dans les Meditations*. Montreal; Paris: Bellarmin; Vrin, 1997.

_____. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. London; New York: Routledge, 1991, 4 v.

Márcio A. D. Custódio; Tadeu M. Verza; Anastasia G. Itokazu (Orgs.). *Necessidade e eternidade*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ONG-VAN-KUNG, K. *Descartes et l'Ambivalence de la Création*. Paris: J. Vrin, 2000.

ONG-VAN-KUNG, K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, dez. 2004.

_____. O conceito de realidade objetiva na terceira meditação de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 203-218, 1997.

_____. Princípio de causalidade, existência de deus e existência de coisas externas. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan./jun. 2000.

_____. Prudência da vontade e erro em Descartes. In: *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 325-337.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução de Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.

_____. *L'antropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

SANTOS, L-R; ALVES, P. M. S; CAROSOSO, A (Coords.). *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Colibri, 1996.

SCHIRMER, César. *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRGS. 2003.

SCRIBANO, Emanuela. La nature du sujet: le doute et la conscience. In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 49-66.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. Tradução de Letícia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

TALON-HUGON, Carole. *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin, 2002.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VALENTIM, Marco Antônio. *Uma conversaçãopremeditada: a essência da história na metafísica de Descartes*. 2007. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ. 2007.

ZANETTE, Edgard V. C. *A influência do ceticismo na filosofia de Descartes e a dúvida posta em questão*. Revista Reflexões, Fortaleza- CE, Ano 1, Nº 1, P. 71-87, julho a dezembro de 2012.

_____. *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2015.

_____. *Ceticismo pirrônico e sua classificação das filosofias possíveis*. THEORIA: Revista Eletrônica de Filosofia – Faculdade Católica de Pouso Alegre – MG. v. 2, nº 5, 2010. Disponível em: <http://www.theoria.com.br>.

_____. *Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes*. 1. ed. Timburi/SP: 2016.

_____. *Revisitando o argumento da loucura: entre o cartesianismo de Descartes e o neopirronismo de Porchat*. Revista do seminário dos alunos do PPGLM/ UFRJ. Rio de Janeiro, Nº 02, p. 1-13, 2011.

_____. *Realidade ou ilusão: A hipótese do grande enganador na Meditação Primeira de Descartes*. Revista do seminário dos alunos do PPGLM/ UFRJ. Rio de Janeiro, Nº 03, P. 1-13, 2012.

_____. SALLES, Jordi. “...le persuader aux autres”: le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109. *Revista Argumentos*, Resenha. Ano 4, n. 8, jul./dez. 2012.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Tradução de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Cátedra, 1996.

Princípio de Causalidade: uma possível interpretação da interação substancial cartesiana

Lilian Cantelle
(UNICAMP)

Uma interpretação possível acerca das interações cartesianas ocorre com o recurso do princípio de causalidade. Segundo Descartes, o ser humano é composto por duas substâncias distintas que causam uma interação recíproca: a mente, por meio da vontade, causa mudanças corporais, enquanto o corpo pode causar sensações, paixões e imaginação na mente. Além dessas duas interações (mente-corpo e corpo-mente), há uma terceira que acontece entre corpo-corpo. Nosso objetivo é compreender a interação sensorial corpo-mente, contudo, citaremos as outras duas interações sempre que houver necessidade, seja para contextualizar a discussão, seja para esclarecer a nossa posição. Abordaremos, assim, os principais questionamentos quando tratamos sobre o princípio de causalidade aplicado a interação corpo-mente, ou seja, à interação em termos de sensação os entre estados corpóreos e a ideia mental da sensação. Por exemplo, uma das dificuldades iniciais está no fato da mente e do corpo serem substâncias com naturezas diferentes. As regras do princípio de causalidade estabelecem limites para as relações causais, mas isso não significa que a causa e o efeito devam ser da mesma natureza. Como a causa pode conter a realidade do efeito eminentemente, isso permite que naturezas diferentes possam interagir. Mas, fato é que Descartes afirma que os corpos têm menos realidade do que as mentes, isso traz outra objeção à compreensão do princípio de causalidade em relação à interação corpo-mente.

Nossa primeira análise recai sobre a interação corpo-corpo. Segundo Descartes, Deus é a causa geral de todos os movimentos que estão no mundo. No entanto, nós ainda não sabemos como o movimento é distribuído entre os corpos particulares, uma vez que Descartes ainda não especificou as causas particulares do movimento, ou seja, as causas que são responsáveis por mudanças em um pedaço individual da matéria. Na se-

gunda parte dos *Princípios*, após ter examinado a natureza do movimento, ele afirma que é necessário considerar a sua causa, que pode ser vista de duas maneiras. A primeira, e a mais universal, é aquela que produz todos os movimentos que estão no mundo. A outra faz com que cada parte da matéria adquira o que ela não tinha antes. Ora, Deus é a primeira causa, cuja onipotência criou a matéria com o movimento e o repouso. Agora, ele conserva, pelo seu concurso ordinário, as mesmas quantidades de movimento e repouso colocadas no momento da criação. Descartes afirma que “embora o movimento seja apenas um modo da matéria que se move, ela tem, portanto, certa quantidade que nunca aumenta ou diminui”.¹ Pelo fato de Deus ser perfeito, ele age sempre da mesma forma, disso segue que “Deus movimentou, de várias maneiras, as partes da matéria quando ele as criou e ele as mantém da mesma maneira e com as mesmas leis que ele as fez observar em sua criação. Ele conserva incessantemente nessa matéria uma quantidade igual de movimento”.²

As causas particulares do movimento são guiadas pelas leis da natureza e tais leis são derivadas da atividade imutável de Deus. Assim, parece que Deus é responsável diretamente pelo movimento dos corpos por transmitir movimento ao mundo material de uma forma regular. Se for assim, então, temos que concordar com a leitura ocasionalista, que afirma que os corpos não causam movimento, mas Deus. Entretanto, há outra leitura que admite que os corpos causem movimento, apesar da causação do movimento de Deus.³ Quando queremos determinar a posição oficial cartesiana sobre a causação do movimento, é necessário utilizar as passagens que ele está se referindo desse caso específico. Uma leitura atenta da segunda parte dos *Princípios*, a partir do parágrafo 36, veremos que Descartes tem o cuidado de defender que a atividade causal do movimento é Deus e não o corpo. Contudo, há passagens que constroem esse posicionamento:

A terceira lei que eu observo na natureza é que se um corpo em movimento encontra outro que tem menos força para continuar a mover-se em linha reta do que este para lhe resistir, perdendo a sua determinação... sem nada perder de seu movimento; e que, se ele tiver mais força, ele move consigo esse outro corpo e *perde*

¹ *Principes*. AT IX, 83.

² *Principes*. AT IX, 84.

³ DELLA ROCCA, 2008, p. 242.

tanto movimento como aquele que lhe deu. Assim, nós vemos que um corpo duro, que nós empurramos contra outro maior, duro e fixo, é repellido para o lado donde veio, e não perde nenhum do seu movimento; mas que, se o corpo que encontra é mole, para imediatamente, *porque lhe transmite todo o seu movimento.* Esta regra compreende todas as causas particulares das mudanças que ocorrem nos corpos, pelo menos as corporais.⁴

A passagem acima reforça a visão de que os corpos podem ser considerados como a causa do movimento ainda que Deus seja a causa primeira do movimento. Uma solução possível para esse problema seria afirmar que as regras se aplicam de maneira diferente para Deus e para os outros seres, que seria o mesmo que dizer que os corpos causam movimentos apesar de Deus. Nesse caso, o argumento seria a incompreensão divina. Não seria a primeira vez que Descartes recorreria para esse tipo de argumentação. Ele o utilizou na questão da liberdade, a atividade divina não ameaça a liberdade individual. Assim, por analogia, a atividade divina da causalidade do movimento não ameaça a verdadeira causa dos movimentos em corpos singulares. Quando afirmamos que o corpo causa movimento em outros corpos, nós não estamos limitando os tipos de ações que Deus pode fazer em relação a esse movimento. Essa leitura não é possível para os ocasionalistas, uma vez que, para eles, qualquer papel causal dos corpos limita o papel causal de Deus. Para os ocasionalistas, os corpos não desempenham papel algum. Pelo fato de que a atividade divina é incompreensível e excepcional, nós podemos afirmar que os corpos são os causadores do movimento sem nos preocupar com as implicações de tais afirmações para a atividade divina.⁵

Para nós, a posição de Della Rocca para essa solução é problemática, por dois motivos: 1) Descartes não oferece passagem textual que corrobora com essa interpretação, então, fazer essa aproximação requer o cuidado de mais detalhes de suas implicações; e 2) se para entendermos melhor a relação corpo-corpo devemos nos ater apenas às passagens que tratam especificamente sobre esse assunto, a utilização do argumento da incompreensão divina nos coloca fora dessa discussão. Contudo, será que essa solução não nos ajuda a entender a relação corpo-mente?

⁴ *Principes*, AT IX, 87. Grifo nosso.

⁵ DELLA ROCCA, 2008, p. 245.

Surge, então, a seguinte pergunta: é possível compreender a interação substancial corpo-mente por meio de uma explicação causal? O primeiro passo é separar os pensamentos em certos gêneros. Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas, que são chamadas de ideias.⁶ Os outros tipos de pensamentos possuem certas outras formas e recebem o nome de vontades, afetos e juízos. As ideias consideradas em si mesmas (apenas como um conteúdo mental, sem ser referidas às coisas a que se reportam) não são falsas. Também não há falsidade nos afetos ou nas vontades, consideradas sob essa mesma característica. Os erros são atribuídos somente aos julgamentos. O erro mais comum é que julgemos as ideias semelhantes a certas coisas que são externas a mente.

Há três tipos de ideias: as inatas, as adventícias e as inventadas pela mente. Mas, nesse momento da investigação, trataremos, principalmente, das ideias obtidas das coisas que são externas a mente. Cabe investigar qual é a razão de considerarmos semelhantes a essas coisas. Assim,

A primeira das razões é que me parece que isso me foi ensinado pela natureza, e a segunda, que eu experimento em mim mesmo que essas ideias não dependem da minha vontade. Porque, frequentemente, elas se apresentam a mim, como agora, contra a minha vontade. Se eu quero ou se eu não quero, eu sinto o calor, e por esta causa eu me persuado que esse sentimento ou esta ideia do calor é produzida em mim por uma coisa diferente de mim, a saber pelo calor do fogo próximo ao qual eu me encontro. E eu não vejo nada que me parece mais razoável, que julgar que essa coisa externa envie e imprima em mim sua semelhança mais do que qualquer outra coisa.⁷

Pela palavra *natureza*, Descartes entende certa inclinação que o leva a acreditar em algo, e não porque a luz natural lhe mostra que tal situação seja verdadeira.⁸ Não se deve duvidar da luz natural, pois não

⁶ *Meditations*. AT IX, 29.

⁷ *Meditations*. AT IX, 30.

⁸ “E, em primeiro lugar, não há dúvida de que todas as coisas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Pois por natureza, genericamente considerada, eu nada mais entendo, agora, que Deus ele mesmo, ou bem a ordem e a disposição que Deus tem estabelecido nas coisas criadas. E, por minha natureza em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus. Ou não há nada que essa natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que está mal disposto quando eu sinto

pode haver nenhuma outra faculdade mais confiável do que essa luz. A inclinação natural não possui o mesmo *status* indubitável que a luz natural, mas não é por isso que a conferimos menor grau de veracidade, quando Deus não nos dá nenhum outro meio para contradizê-la.

A segunda razão apontada por Descartes é que “eu experimento em mim mesmo que essas ideias não dependem da minha vontade”. Mesmo que essa afirmação seja verdadeira, não significa, necessariamente, que essas ideias provêm de objetos externos. Pois, apesar das inclinações estarem na mente, elas parecem diferentes da vontade. Então, pode ser que exista, na mente, outra faculdade, que não é suficiente conhecida, mas que seja a produtora dessas ideias sem que necessite de qualquer outro auxílio. Igualmente quando dormimos e essas ideias são formadas sem nenhuma ajuda de objetos externos. E mesmo que essas ideias sejam causadas por objetos externos, não é uma consequência necessária que elas devam ser semelhantes a eles. Muito ao contrário, visto que, geralmente, notamos diferenças entre o objeto e a sua ideia, como é o caso das ideias do sol.

Desse modo, não foi por um julgamento certo, mas somente por um “impulso cego e imprudente”⁹

que Descartes acreditou na existência dos objetos externos. Surge então, outro meio para investigar se os objetos, cujas ideias estão na mente, existem fora dela. A saber, se as ideias são analisadas somente como modos de pensar, elas são todas iguais, uma vez que todas procedem da mente da mesma maneira. Reconhecemos as desigualdades nas ideias na medida em que cada uma representa uma coisa. Aquelas que representam para mente as substâncias são, sem dúvida, alguma coisa a mais e contêm, em si, mais realidade objetiva, ou seja, participam, por representação, de mais graus de ser ou de perfeição, em relação as ideias que representam os modos ou os acidentes. Dessa forma, a ideia de Deus contém em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas.¹⁰

dor, quem tem a necessidade de comer ou de beber, quando eu tenho os sentimentos de fome ou de sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar de que há nisso alguma verdade” (*Meditations*. AT IX, 64).

⁹ *Meditations*. AT IX, 31.

¹⁰ *Meditations*. AT IX, 31/32.

Iremos, então, analisar o princípio da causalidade exposto na *Terceira Meditação*:

É uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver, pelo menos, tanta realidade na causa eficiente e total, como no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade, senão da sua causa? E como esta causa poderia comunicá-la, se ela não a tivesse em si mesma?¹¹

Segue-se que não é possível que o nada produza alguma coisa e nem que o que contém em si mais realidade (ou seja, o mais perfeito) resulte do menos perfeito. Por exemplo, a pedra somente pode começar a existir se for produzida por algo que contenha em si, formal ou eminentemente, tudo o que está na composição da pedra. Logo, a causa deve conter, em si, os mesmos elementos ou outros mais excelentes do que aqueles que estão na pedra. Então, a ideia de um ser completamente perfeito tem tanta realidade objetiva (e participa, por representação, de tantos graus de ser de perfeição) que a sua causa só pode ser também completamente perfeita.

Descartes também chama a atenção para o fato de que “esta verdade [princípio de causalidade] não é somente clara e evidente para os efeitos cuja realidade é aquela que os filósofos chamam atual e formal, mas também para as ideias em que só se considera a realidade que eles denominam objetiva”.¹² Temos, assim, que o princípio de causalidade se aplica tanto para as realidades formais quanto para as realidades objetivas. Ou seja, na verificação da origem de uma ideia sensorial aplicamos o mesmo princípio de causalidade utilizado na prova da existência divina. Após toda a argumentação sobre a não possibilidade do ser humano produzir a ideia de Deus, Descartes conclui: “e, enfim, eu compreendo muito bem que o ser objetivo de uma ideia não pode ser produzido por um ser que existe somente em potência, o qual, propriamente falando, não é nada, mas somente por um ser formal ou atual”.¹³

Descartes inicia uma investigação das suas ideias e conclui que somente a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir da mente. Embora haja, na mente, a ideia

¹¹ *Meditations*. AT IX, 32.

¹² *Meditations*. AT IX, 32.

¹³ *Meditations*. AT IX, 37/38.

de substância, pelo fato de que ela mesma é uma substância, não seria possível a ideia de uma substância infinita, uma vez que a mente é uma substância finita. E não se pode acreditar que a ideia do infinito surja da negação do finito, pois há mais realidade na substância infinita do que na finita. Assim, a percepção do infinito é anterior do finito, ou seja, a percepção de Deus é anterior à percepção de si mesmo, “pois como seria possível que eu possa saber que eu duvide e que eu deseje, ou seja, que me falta alguma coisa e que eu não sou completamente perfeito”.¹⁴

A ideia possui duas realidades: a realidade formal e a realidade objetiva. A realidade formal de uma ideia encontra-se no próprio pensamento, porém a realidade objetiva não pode ser retirada de outro ser que não possua, atual ou formalmente, as perfeições que a ideia possui. Para a prova de Deus, Descartes afirma que dada a realidade objetiva da ideia de um ser perfeito com infinitas propriedades, é necessário que haja uma causa cuja realidade formal, ou seja, cuja essência envolva essa infinidade de propriedades. A realidade formal comunica a sua realidade à realidade objetiva da ideia. A questão é que quando falamos da prova da existência das coisas corpóreas, parece que esse modelo de transferência de propriedades da causa para o efeito torna-se problemático.

Quando lemos o princípio de causalidade, podemos cair no erro de concluir que a causa apenas deve ser mais perfeita do que seu efeito. Mas uma leitura mais atenta mostra que não é qualquer causa, com um nível igual ou mais elevado de realidade, que pode ser eleita para a causa de um efeito selecionado (específico). O que Descartes defende é que a causa deve ter o mesmo aspecto que seu efeito possui de maneira igual ou mais perfeita. Ela pode conter a realidade do seu efeito de duas formas: formal ou eminentemente.

A ideia de pedra só pode estar na mente se foi colocada por uma causa na qual há, no mínimo, tanta realidade quanto a que concebo haver na pedra. Embora essa causa não transmita à ideia nada de sua realidade atual ou formal, não se deve crer que ela seja, por isso, menos real. Toda ideia é uma obra da mente, assim a sua natureza é tal que ela não exige, por si mesma, outra realidade formal além da que recebe do pensamento. Mas, se essa ideia contém alguma realidade objetiva, com certeza ela a deve a alguma causa da qual a recebeu e na qual há, no mínimo, tanta re-

14 *Meditations*. AT IX, 36.

alidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva. Uma ideia não pode possuir algo a mais que não se encontra na sua causa de maneira formal ou eminente, porque se isso fosse verdade, ela o teria obtido do nada, o que fere o princípio de causalidade. Sendo assim, por mais imperfeita que seja essa maneira de ser, pelo qual uma coisa é objetivamente, ou por representação, é certo que ela não pode ser um nada. Pois, a ideia não tira a sua origem do nada.

É preciso que a realidade objetiva contida nas ideias esteja formalmente nas suas causas. Da mesma maneira que o modo de ser objetivo pertence às ideias pela sua natureza, o modo de ser formal pertence, por sua natureza, às causas das ideias (ao menos, às causas primeiras e principais). Mesmo que uma ideia possa surgir de outra, esse processo não pode seguir ao infinito e deve-se chegar a uma primeira ideia, na qual a causa seja como um arquétipo que contenha formal e efetivamente toda a realidade (ou perfeição) que na ideia está contida apenas objetivamente (ou por representação).¹⁵

A realidade objetiva de qualquer ideia contém a possibilidade de existência. Assim, a causa das ideias sensíveis que temos dos corpos singulares consistiria nas próprias coisas singulares e seria uma causa formal. Porém, alguns intérpretes afirmam que essa afirmação está incorreta, dado que Descartes afirma que a causa deve conter mais realidade que seu efeito, então, elimina-se como concorrente a causa das ideias sensíveis, ou seja, algo que é menos nobre que seu efeito. Outro problema surge: Descartes defende que as ideias sensíveis dos corpos envolvem a exibição à mente de propriedades que não pertencem aos objetos singulares que causam essas ideias. Vamos analisar essas questões.

Na *Sexta Meditação*, encontramos a prova da origem das nossas ideias sensíveis dos corpos singulares. O ponto de partida da prova do mundo externo são as próprias ideias de coisas em sua individualidade, essas ideias envolvem tanto propriedades chamadas primárias quanto as secundárias. Após verificar que essas ideias provêm de algo externo

¹⁵ Para decidir o que pode ser considerado como causa da realidade objetiva de uma determinada ideia envolve certo cálculo, que diz respeito à quantidade ou grau de realidade objetiva que a ideia possui, bem como a quantidade ou grau de realidade formal dos candidatos à causa e uma comparação dessas quantidades ou graus de realidade. Seguindo esse pensamento, a ideia de Deus é a ideia cuja realidade objetiva tem o maior grau de realidade em virtude do fato de conter um número infinito de propriedades (ROCHA, 2000, p. 15).

(porque Deus não nos engana), precisamos lembrar-nos do princípio que afirma que existe uma quantidade de realidade formal na causa que é ao menos igual à quantidade de realidade objetiva da ideia.

Além disso, encontra-se em mim certa faculdade passiva da percepção, ou seja, receber e conhecer ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil e eu não poderia me servir dela, se não existisse em mim, ou em outra coisa, outra faculdade ativa, capaz de formar e produzir essas ideias. Agora essa faculdade ativa não pode estar em mim enquanto não sou senão uma coisa pensante, visto que ela não pressupõe meu pensamento e, também, que essas ideias são, muitas vezes, representadas para mim sem que eu tenha contribuído de alguma forma e até contrariando minha vontade. Portanto, é necessário que esteja em alguma substância diferente de mim, em que toda a realidade que está objetivamente nas ideias que são produzidas, esteja contida formal ou eminentemente (como já fiz notar). Essa substância ou é um corpo, isto é uma natureza corporal, na qual está contido formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação; ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo, na qual está contido eminentemente.

Ora, não sendo Deus enganador, é muito manifesto que ele não me envia essas ideias imediatamente por ele mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas somente eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas ou que elas partem das coisas corporais, não vejo como se poderia desculpá-lo de engano se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corporais, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que as coisas corporais existem.¹⁶

Para melhor compreensão do argumento acima, vamos enumerar cada passo: 1) há, na mente, uma faculdade passiva que corresponde à capacidade de ter sensações; 2) essa faculdade passiva é dependente de outra, que é ativa; 3) a faculdade ativa é exterior a mente; 4) ela deve estar em uma substância na qual toda a realidade objetiva contida nas ideias produzidas esteja contida formal ou eminentemente; 5) Deus não é en-

¹⁶ *Meditations*. AT IX, 63.

ganador; logo essas ideias não são enviadas diretamente dele ou de outra criatura, na qual a realidade das ideias produzidas esteja contida eminentemente; 6) por meio de uma fortíssima inclinação natural, percebe-se que as ideias são enviadas das coisas corporais; 7) é preciso confessar que as coisas corporais existem.

Feito isso, passemos para a análise mais detalhada de cada passo. Descartes afirma que há, na mente, um modo de pensar que é o sentir. O sujeito é imediatamente consciente desse modo de pensar, como de qualquer outro. A consciência sensível é a consciência de uma passividade, fato que exige a existência de uma faculdade ativa.¹⁷ Porém, esse fato não pressupõe uma causa externa, pois as ideias podem ser produzidas por uma faculdade pertencente à própria mente. O terceiro passo elimina essa possibilidade.

Dada a prova da distinção real entre a mente e o corpo, conclui-se que o atributo essencial da mente é o pensar. Uma vez que o sujeito pensante conhece todos os seus atos e faculdade, tem a consciência de tudo o que ocorre nele, assim não pode possuir uma faculdade de produzir pensamentos que lhe seja desconhecida. Disso, temos que há algo exterior à mente que é a causa desses sentimentos. O próximo passo é indicar as possíveis causas das ideias sensíveis, que são externas e distintas da mente. Se for uma causa eminente, poderá ser Deus ou outra criatura mais nobre que o corpo, ou seja, que possui mais graus de realidade que as coisas corpóreas. Se for uma causa formal, será o próprio corpo. Nessa situação, a causa apresentará os mesmos graus de realidade exigidos pelas ideias.

No passo número seis, Descartes afirma que há uma forte inclinação natural que nos leva a crer que os corpos são a causa formal das ideias sensíveis. Battisti defende que as ideias sensíveis são incorrigíveis de maneira semelhante das ideias claras e distintas, por causa da ausência de qualquer faculdade corretiva.¹⁸ Esse passo é fortalecido pelo fato de que Deus não nos engana, ou seja, o fato de Deus não ser enganador confirma a inclinação natural. Por fim, as coisas corpóreas existem, porque são as causas das ideias sensíveis.

Battisti defende que para salvar a leitura do princípio de causalidade como interprete das sensações, tem-se que admitir a pluralidade

¹⁷ “De sorte que, embora muitas vezes o agente e o paciente sejam muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la” (AT XI, 328).

¹⁸ “A diferença entre os dois casos é fundamentalmente o fato de que, em um, trata-se de ideias claras e distintas e, no outro, de uma crença obscura e confusa. Contudo, em ambas há uma propensão (racional ou instintiva) e ambas são incorrigíveis” (BATTISTI, 2011, p. 189).

dos corpos. Se não for assim, a outra opção é adotarmos a leitura ocasionalista. Vale ressaltar que essa posição (princípio de causalidade) não se compromete em estabelecer qualquer tipo de semelhança entre os objetos externos e as ideias produzidas por eles. Tão pouco, a prova da pluralidade corporal acontece a partir da diversidade do conteúdo das sensações. O problema é que a ontologia do mundo material cartesiana concebe apenas uma única *res extensa*, que é homogênea e indeterminada. Ora, se existe apenas uma *res extensa*, como a mente pode perceber uma pluralidade de indivíduos? Como acontece a individuação?

Uma leitura possível da prova do mundo externo indica que, segundo Descartes, os corpos causam os conteúdos sensíveis. Isso acontece na medida em que eles contêm, em sua realidade formal, as mesmas qualidades contidas na realidade objetiva das ideias dos corpos singulares. Assim, os objetos particulares seriam as causas das ideias sensíveis das qualidades secundárias e impeliriam às ideias claras e distintas das qualidades primárias da matéria. A existência de objetos externos (compostos de certas particularidades) daria origem às minhas ideias sensíveis das qualidades secundárias. No entanto, há outras passagens importantes das *Meditações*, dos *Princípios* e dos *Comentários sobre um Programa* que nos mostram a inviabilidade dessa leitura.¹⁹

Battisti tem uma posição oposta de Rocha.²⁰ Segundo ela, a prova

¹⁹ ROCHA, 2000, p. 18.

²⁰ Outra solução é esboçada por Della Rocca. Segundo ele, não há conexão causal entre o mental e o físico. Na discussão sobre interação mente-corpo, Descartes afirma que Deus criou essas relações causais de tal maneira para beneficiar mais o bem-estar do corpo no qual a mente está, de alguma forma unida. Contudo, não há nada sobre uma mudança física que considerada em si mesma, dita certa mudança mental. Não podemos, com base em uma mudança física apenas ver o surgimento de uma mudança mental. A mudança física, por ela mesma, não explica a mudança mental. O que é necessário para explicar a mudança mental é um fator além, a saber, a vontade de Deus que faz isso no caso de que certa mudança física causa certa mudança mental. Assim, não há inteligibilidade nas relações causais. O princípio de causalidade afirma que dado o fato de que uma coisa gerar outra, a realidade delas devem ser correlatas de certo modo. Dito de outra forma, a realidade da primeira deve ser, no mínimo, tão grande quanto da segunda, ou a realidade da segunda deve estar contida na primeira. Mas essa correlação não torna o efeito inteligível. Apesar do princípio de causalidade cartesiano explicar que não há relações sem explicação, esse princípio não compromete Descartes à visão de que certas coisas explicam outras. Outra solução é admitir que a atribuição do poder causal aos objetos finitos não ameaça a atividade divina (semelhante a solução apresentada a relação corpo-corpo). Dessa forma, podemos descrever o poder causal aos objetos finitos como se Deus não desempenhasse nenhum papel e sem nos preocuparmos com ele. Descartes admite que nossas ações são livres e indeterminadas, ainda que, talvez, em outro sentido de determinação, Deus determine nossas ações. A liberdade e a falta de determinação de nossas ações livres (incluindo a de mover o corpo) não interferem

do mundo externo, na Sexta Meditação, é a da presença de um mundo externo em geral e não da existência determinada de coisas particulares. Assim, não podemos acrescentar qualquer tipo de determinação às coisas materiais. A prova dos corpos indicaria, apenas, a existência da matéria extensa, do mundo externo material. Dessa forma, as ideias sensíveis seriam indicativas da existência da matéria extensa, da sua presença ou posição, mas sem incluir a diferenciação dos corpos. Vejamos como Rocha estrutura o seu pensamento.

A prova do mundo externo legitima a objetividade de todas as nossas representações sensíveis e não apenas daquelas representações gerais e abstratas. Porém, ela assegura apenas parcialmente a validade objetiva das ideias dos sentidos. Dito de outra forma, a prova do mundo externo garante a sua existência, mas não se compromete com a existência de objetos singulares. Essa posição se baseia na afirmação cartesiana de que as ideias das qualidades sensíveis dos objetos não são semelhantes a quaisquer qualidades que possam existir no mundo físico. Isso, porque, as qualidades específicas e determinadas representadas pelas ideias sensíveis não estão instanciadas nos objetos particulares específicos que causam essas ideias.²¹ Rocha defende que se mantivermos a versão do princípio de causalidade explicitamente mencionada por Descartes na prova da *Sexta Meditação*, deveríamos concluir que a causa das ideias sensíveis das coisas são as próprias coisas tais como são exibidas ao espírito pela realidade objetiva de suas ideias. Assim, Descartes concluiria que as coisas extensas existem e são variadas da mesma maneira como a singularidade de cada coisa é exibida nas ideias sensíveis. Mas não é isso que ele conclui. Descartes defende a existência de um mundo externo em geral e não a existência determinada das coisas singulares. Sendo assim, “trata-se de rever a versão do princípio de

na determinação divina dessas mesmas ações. Pode-se pensar que tendo a nossa liberdade, ficaríamos no caminho do poder que Deus tem sobre estas ações, mas não. Podemos ir adiante e atribuir liberdade para nossas ações causais sem a preocupação se isso coloca limites ao poder divino (DELLA ROCCA, 2008, p. 248). Acreditamos que essas soluções se afastam muito do que é proposto nos escritos cartesianos.

²¹ Essa solução afirma que os objetos externos seriam considerados como a origem das nossas ideias sensíveis na medida em que eles transmitiriam à mente, por meio dos sentidos, algo que daria *ocasião* para a formação de ideias sensíveis. Ou seja, o conteúdo representativo das ideias sensíveis não seria como uma imagem da coisa existente, mas um sinal da sua existência (ROCHA, 2000, p. 18).

causalidade utilizada na prova tornando-o um princípio que exija apenas uma causa eficiente e não formal”.²²

Para melhor pontuar essa questão, vamos analisar a prova da união substancial. Ela pressupõe a diferenciação entre o meu corpo (unido a minha mente) e outros corpos. Ou, pelo menos, outro, que seja exterior e distinto do meu.

(...) não há nada que essa natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que está mal disposto quando eu sinto dor, quem tem a necessidade de comer ou de beber, quando eu tenho os sentimentos de fome ou de sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar de que há nisso alguma verdade.²³

Quando Descartes anuncia que tem um corpo, ele reconhece a variedade geométrica ao distinguir a parte da matéria que forma o meu corpo da parte da matéria que o circunda e que dele se distingue. A prova da união não estabelece a união da mente com a totalidade da *res extensa*. A prova da união pressupõe a distinção entre corpos.

A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou alojado em meu corpo como o marinheiro no navio. Mas, além disso, estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa.²⁴

É necessário admitir a pluralidade dos corpos para termos as sensações. O modo como um corpo particular me afeta é muito diferente de outros corpos. Não há como a mente ser atingida, dessa forma, se a matéria for indivisível e homogênea. As sensações têm a sua origem na diferenciação entre os corpos. O corpo que não se diferencia do meu não pode ser detectado por mim.²⁵ Quando o corpo é anunciado como causa

²² ROCHA, 2000, p. 29.

²³ *Meditations*. AT IX, 64.

²⁴ *Meditations*. AT IX, 64.

²⁵ “O calor de nosso coração é bem elevado, mas não o sentimos, dado que nos é habitual. O peso de nosso corpo não é pequeno, mas não nos incomoda. Nem sequer sentimos o de nossas vestes, porque estamos acostumados a carregá-las. E a razão disso é bastante clara, pois é certo que *não poderemos sentir nenhum corpo a menos que ele seja a causa de alguma alteração nos órgãos dos*

das ideias sensíveis, embora tenhamos uma ideia clara e distinta do que seja um corpo (do ponto de vista geométrico), parece que não podemos introduzi-la automaticamente no âmbito da prova. Os corpos ainda permanecem como entidades desconhecidas.

Fato é que a mente recebe uma multiplicidade das ideias sensíveis, isso não implica na existência de múltiplas causas, mas apenas a existência de manifestações distintas à mente. Uma única causa poderia causar todas as ideias distintas, mas, se fosse assim, essa causa seria eminente, o que contraria o argumento acima exposto. Como vimos, a relação causal entre a ideia e o corpo é de natureza formal. Isso significa que a causa produz o efeito porque possui os mesmos graus de realidade que o efeito.

Com isso, conclui-se que a existência de diferentes entidades externas é assegurada pela natureza causal e a individuação das diferentes coações exercidas sobre a mente. Se algo externo causa uma ação sobre a mente, significa que devemos reconhecer a existência desse objeto, mesmo que ele tenha uma natureza desconhecida. É preciso, também, reconhecer que ele tem o poder de coagir a mente, ou seja, que esteja nele o poder de agir sobre a mente. As diferentes ideias sensíveis anunciam diferentes causas. Se não fosse assim, não estaríamos falando de causalidade formal, mas eminente. E, por fim, como Deus não é enganador, tão pouco nos dotou com capacidades para corrigir a inclinação natural, segue-se que a afirmação “coisas corporais existem” é verdadeira.

Surge, então, a necessidade de delimitar ontologicamente o que esse corpo é. Cada mente é uma substância diferente. Dizer que há uma multiplicidade de mentes, independentes entre si, não acarreta problemas para Descartes. Assim, cada ser pensante é em si uma substância, tendo seus próprios modos. O argumento da existência do eu, não depen-

...nossos sentidos, isto é, a menos que ele mova de alguma maneira as pequenas partes da matéria de que tais órgãos são compostos. Podem perfeitamente fazê-lo os objetos que não se apresentam sempre, desde que unicamente tenham força suficiente; pois, se modificarem algo nos sentidos enquanto agem, isso poderá ser reparado depois pela natureza, quando já não agem. Mas, quanto aos que nos tocam continuamente, se alguma vez tiveram a potência de produzir certa alteração em nossos sentidos e de mover algumas partes de sua matéria, eles devem, por ter conseguido movê-las, tê-las separado por inteiro das outras, desde o começo de nossa vida; e, assim, eles não podem ter deixado exceto as que resistem completamente à sua ação, por meio das quais não podem de maneira nenhuma ser sentidos. Podeis ver, a partir daí, que não é de admirar que haja ao nosso redor muitos espaços onde não sentimos nenhum corpo, embora os contenham não menos que os espaços onde mais os sentimos” (AT XI, 21-22. Grifo nosso).

de da suposição da existência de outras mentes. A perspectiva do mundo material é distinta. A *res extensa* é em sua totalidade, só há uma única e mesma substância material.²⁶

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. 11 vols. In: ADAM, Charles & TANNERY, Paul (Ed.). Paris: Vrin, 1996.

_____. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1989.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Ed. bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BATTISTI, César Augusto. *A Prova da Existência da Multiplicidade de Corpos na Sexta Meditação. Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 181-214, 2011.

CARRIERO, John. *Between two Worlds: a Reading of Descartes's Meditations*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

DELLA ROCCA, Michael. Causation Without Intelligibility and Causation Without God in Descartes. In: BROUGHTON, Janet and CARRIERO, John (Ed.). *A Companion to Descartes*. Blackwell Companions to Philosophy, 2008, pp. 235-250.

_____. Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXX, nº 1, January, 2005, pp. 1-33.

GARBER, Daniel and WILSON, Margaret. Mind-Body Problems. In.: GARBER, Daniel and AYERS, Michael (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, 1998.

_____. Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth. In: *Descartes Embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a. pp. 168-188.

²⁶ BATTISTI, 2011, p. 211.

_____. *Descartes and Occasionalism*. In: *Descartes Embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b. p. 203-220.

GUEROULT, Martial. *Descartes Selon l'ordre des Raisons II. L'âme et le Corps*. Paris: Aubier, 1968.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

ROCHA, Ethel Menezes. Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de coisas Externas. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 10, n.1, p. 7-30, jan.-jun., 2000.

A perspectiva dos espíritos animais como causa dos movimentos corporais e das paixões em Descartes

Abraão Carvalho
(UFES)

1. O PROBLEMA DA INTERAÇÃO CORPO E ALMA VIA ESPÍRITOS ANIMAIS

Pretendemos apresentar a nossa temática desde o ponto de vista da necessidade de contextualizar precisamente a problemática do tema dos espíritos animais. Esta investigação parte de uma questão fundamental: como a ação dos espíritos animais no corpo corresponde à ação das paixões na alma? Como pensar a relação cartesiana dualista corpo e alma, senão através de uma precisa compreensão da ação dos espíritos animais no corpo? Quais desdobramentos teóricos são desenvolvidos por Descartes para redimensionar a relação corpo e alma, na condição de demarcar a ação dos espíritos animais no corpo como um princípio neurofisiológico da ação das paixões na alma?

Nessa direção, pretendemos abordar a temática dos espíritos animais a partir da leitura das obras cartesianas *O mundo (ou o Tratado da Luz)* e *O homem* (1633), bem como, a primeira parte do tratado *Les passions de l'âme* (1649). Obras nas quais encontramos o uso recorrente da expressão em francês “*esprits animaux*”, que se ambienta no contexto da compreensão cartesiana a respeito do ajunte corpo e alma. Esta noção, “*esprits animaux*” articula um dos principais fundamentos da compreensão do filósofo, físico e matemático francês René Descartes (1596-1650) em relação ao que compreendemos como dualismo corpo e alma. O ajunte físico e corpóreo deste nexos corpo e alma para Descartes nesta perspectiva, residirá sobretudo no movimento destes espíritos animais no corpo, e que são produzidos no cérebro. Como o demonstra o filósofo no Art. 10 do *Tratado das Paixões* de nome *Comment les esprits animaux sont produits du cerveau*.

Ao percurso da leitura do *Tratado das Paixões*, Descartes utiliza o termo espíritos animais como sendo de natureza corpórea, que são produzidos no cérebro, mais precisamente na glândula pineal, e escoam através do sangue pelo corpo, e de acordo com a medida e intensidade de tais espíritos, promove-se o movimento dos membros e o acontecimento das paixões na alma. Ora, o que com isto desde este ponto de partida podemos nos indagar? A saber: em que medida a importância da noção de espíritos animais em Descartes participa da natureza do corpóreo, físico e material, podendo de acordo com o movimento destes no corpo, provocar no âmbito da alma, sensações distintas, ou melhor dizendo, paixões distintas, afetos distintos? A afirmação a respeito da natureza de tais espíritos animais é explicitada ao percurso do *Tratado das Paixões*, em que Descartes acentua este aspecto a respeito do tema objeto de nosso artigo: “uma chama muito viva e muito pura que é chamada de espíritos animais” (DESCARTES, p. 129); “deixam de ter a forma de sangue e passam a se chamar espíritos animais” (DESCARTES, p. 130); “somente pela força dos espíritos animais que escoam do cérebro para os nervos” (DESCARTES, p. 137); “os espíritos animais seguem seu curso através dos poros do cérebro” (DESCARTES, p. 142); “o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa” (DESCARTES, Art. 10).

Neste sentido, nos lançamos aqui para a necessidade em demarcar essa relação inicial entre a noção de espíritos animais e sua compreensão na condição de participante decisivo no que se refere aos movimentos do corpo humano e ao acontecimento das paixões na alma. De modo que ao demarcar o aparecimento da noção de espíritos animais estes não passam tão somente de matéria, como atesta a passagem do texto cartesiano mencionada.

Nesta perspectiva a relação entre corpo e alma não se dá somente a partir da compreensão da noção puramente abstrata e unicamente metafísica da alma como desvinculada e isenta de sensorialidade/corporeidade, ou nuances de movimento de acordo com o funcionamento do corpo humano, pelo contrário, se a alma na filosofia de Descartes é um atributo que é compreendido como atrelado ao corpo, a inter-relação entre corpo e alma acontece no próprio corpo, e encontra na chamada glândula pine-

al, o elemento orgânico e corporal no qual residirá para Descartes o lugar da alma, a sede da alma.

Em uma carta de Descartes a Mersenne de 1640, breve e sem intenções de fundamentar de modo mais preciso e dispendioso, de tal modo que este tema aparece nas obras oficiais dos *Tratados* que abordam sobre o *homem* e outro sobre as *paixões*, Descartes levanta sua hipótese de uma certa “glândula à qual a alma possa estar assim tão junta” (DESCARTES, 1640, p. 88).

Para compreender mais precisamente a contextualização na qual se insere a temática dos espíritos animais, importante demarcar a posição de Descartes no que se refere ao traço específico de seu dualismo, na medida em que não raramente confunde-se distinção entre corpo e alma em Descartes, com separação. Atribuir natureza de separação como crítica cartesiana, é não atentar-se à perspectiva dualista que trata tão somente da distinção entre corpo e alma, e sua consequente inter-relação ontológica. E em nossa investigação pretendemos tomar o recurso utilizado por Descartes por meio dos espíritos animais, como traço importante para demarcar a visão cartesiana de corpo e alma, desde uma inter-relação baseada em uma distinção de natureza, e não de separação. De acordo com o trabalho de Murta, *Dimensões da humanização, filosofia, psicanálise, medicina*:

O grande problema é o entendimento que se faz do pensamento de Descartes, onde se busca categoricamente separar o corpo da alma, alegando nessa separação o início de uma proposta mecanicista do homem. Contudo, em nenhum momento, Descartes apregoa como possível tal separação, ao contrário, faz uma descrição do homem em seu sistema circulatório, mostrando o funcionamento do coração, concluindo disso ser o homem essa conglomeração de órgãos (matéria/corpo) unida à alma (criada por Deus), restando, tão somente, uma inequívoca distinção entre corpo e alma, e não uma separação entre ambos (MURTA, 2005, p. 45).

Esta compreensão que trata o corpo e a alma como distintos, nos confere a necessidade de esclarecer a problemática dos espíritos animais aqui desenvolvida, de tal maneira que diante da posição cartesiana a respeito da relação entre corpo e alma, arcabouço temático no qual encontramos o tema específico do lugar e importância dos espíritos animais para Descartes, é por sua vez uma compreensão na qual o contexto da abordagem cartesiana surge sobretudo, ambientado no debate com La

Mettrie. Enquanto Descartes desenvolve sua perspectiva dualista, La Mettrie assegura-se de seu monismo, como nos indica Murta:

A grande diferença entre Descartes e La Mettrie é que, para Descartes, a causa do movimento do autômato é Deus, pois é alma, distinta do corpo e participante de uma relação como o divino, que comanda a máquina; já para La Mettrie a finalidade do homem-máquina está na própria máquina e isso confirma um monismo radical de La Mettrie; enquanto que, para Descartes, a tese do animal-máquina é a consequência do dualismo da alma e do corpo e serve para garantir ao homem seu privilégio metafísico, que consiste no pensamento, e que engaja também a imortalidade de sua alma (MURTA, 2005, p. 39).

Desta forma, seguimos a orientação através da qual, tratar do tema dos espíritos animais no contexto do debate entre dualismo cartesiano e monismo materialista de La Mettrie, nos desafia ao exercício em tomar a problemática dos espíritos animais em Descartes, que, embora desenvolva sua noção de homem e corpo com uma alma que possui privilégio metafísico/racional, no que se refere especificamente ao modo através do qual assegura esta importância na teoria das paixões, como também, das ações no corpo que refletem nuances dos afetos de modo geral, Descartes se aproxima do materialismo de La Mettrie quando pontua sua noção de espíritos animais. No artigo *Descartes et le Matérialisme* (1987), de Frédéric de Buzon, o autor destaca o materialismo no contexto da história da filosofia como uma vertente que procura discutir propriedades do pensamento por meio de elementos corpóreos:

Les matérialismes constituent dans l'histoire de la philosophie des doctrines assez aisément identifiables par la présence de caractères dont le principal est sans doute l'explication intégrale, quoique toujours programmatique, des propriétés de la pensée par des éléments du corps; les problèmes classiques de la connaissance et de la vie intellectuelle en général deviennent alors des problèmes de physiologie ou de biologie¹ (BUZON, 1987, p. 12).

1 “O materialismo se constitui na história da filosofia como uma doutrina mais facilmente identificável pela presença de características cuja principal é sem dúvida a explicação integral, quaisquer que sejam, sempre programática, das propriedades do pensamento através de elementos dos corpos, os problemas clássicos do conhecimento e da vida intelectual em geral passam, portanto, pelos problemas da fisiologia ou da biologia” (*tradução nossa*).

E exatamente neste contexto que se insere a perspectiva cartesiana a respeito de suas investigações nas quais a noção de espíritos animais é desenvolvida. Isto é, através de sua fisiologia, Descartes apura as possíveis relações com os acontecimentos da alma, seja em relação às paixões, seja no que se refere às condições de possibilidade do pensamento, que possui sua dinâmica correlacionada ao corpo. Mais adiante Buzon, nos indica que na filosofia cartesiana, antes de ser um sistema que une uma ciência e uma metafísica, trata-se, sobretudo, de uma filosofia da natureza aliada a uma metafísica e uma teologia:

En ce sens, le partage se fait non tant entre une science et une métaphysique, mais entre une philosophie de la nature et une métaphysique associée à la théologie. L'intérêt de la philosophie cartésienne de la nature réside alors dans l'autosuffisance de la matière, à l'intérieur de son domaine, et notamment en ce qui concerne le mouvement et surtout la vie. Et l'on reconnaît ici l'une des thèses majeures de la philosophie cartésienne, l'explication du vivant sans référence aux théories anciennes de l'animation: on pense aux dernières lignes du *Traité de L'homme...*² (BUZON, 1987, p. 13).

Neste sentido a doutrina dos espíritos animais, no itinerário do surgimento da modernidade e neste contexto em torno da problemática das relações entre corpo e alma através do debate promovido pelo materialismo, sobretudo de La Mettrie, demarca na história da filosofia uma posição relevante e que encontra desdobramentos atuais, nos quais o debate a respeito da relação entre corpo e pensamento, continua como uma problemática. Sendo os sucessores do materialismo cartesiano ora se relacionando com os textos de Descartes seja por meio da crítica, seja por meio da aproximação. Segundo o artigo a respeito da relação de Descartes com o materialismo: “Le matérialisme cartésien des successeurs de Descartes sera la tentative d’expliquer par les mêmes principes l’esprit humain et la pensée; ce qui se fait, chez ces auteurs, tantôt en parfaite opposition aux textes cartésiens, tantôt en apparente harmonie”³ (BUZON, 1987, p. 13).

² “Neste sentido, a separação se faz, nem tanto entre uma ciência e uma metafísica, mas entre uma filosofia da natureza associada a uma teologia. O interessante da filosofia cartesiana da natureza, reside, portanto, na autossuficiência da matéria, no interior de seu domínio, e notadamente no que se refere ao movimento e sobretudo à vida. E reconhecer aqui uma das maiores teses da filosofia cartesiana, a explicação da vida sem referência às teorias antigas da alma, o que foi pensado em linhas últimas no *Tratado do Homem*” (tradução nossa).

³ “O materialismo cartesiano dos sucessores de Descartes serão a tentativa de explicar através dos mesmos princípios, o espírito humano e o pensamento; o que é feito, nestes autores, tanto em perfeita oposição aos textos cartesianos, tanto em aparente harmonia” (tradução nossa).

2. ESPÍRITOS ANIMAIS: ENTRE A FISIOLOGIA E A FILOSOFIA CARTESIANA

O filósofo francês René Descartes em seu livro publicado postumamente, de nome *O mundo ou o Tratado da luz/ O Homem*, com a intenção de, por mediação de uma cisão conceitual entre corpo e alma, assim como através de uma radical reflexão filosófica que converge esforços em definir um e outro, promove sua compreensão e observação em torno da problemática do corpo, para então, em um momento posterior, tratar da alma enquanto problema filosófico. Esta é perspectiva desenvolvida no *Tratado O homem* originalmente de 1633:

Esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo. É necessário que eu vos descreva, primeiramente, o corpo à parte, depois a alma também separadamente, e, enfim, que eu vos mostre como essas duas naturezas devem estar juntas e unidas, para compor os homens que se assemelham a nós (DESCARTES, [1633] 2009, p. 119-120).

Para que nos aproximemos da definição de “espíritos animais” e sua posição e lugar na relação entre corpo e alma, precisamos nos conter aos limites e observações sobre o corpo, no qual se encontra a sede da alma, sendo o homem aquilo que é o “composto”, de corpo e alma: “Esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo” (DESCARTES, p. 119).

Nesta perspectiva as observações de Descartes em relação às partes do corpo humano bem como suas descrições, “podem ser mostradas por algum especialista de anatomia” (DESCARTES, [1633] 2009, p. 120). No entanto, criar conceitos e definições a partir do corpo que possam estar relacionados com a dinâmica através da qual a alma é afetada de súbito pelos sentidos, é o que Descartes nos apresenta de novo, a respeito da relação entre os afetos, sentimentos, e o corpo, seja em seu ir de encontro aos objetos, seja quando a alma presume estar tomada por este ou aquele estado de ânimo, afeto, ou nos termos de Descartes, paixão, recorrente que é, em sua perspectiva, da circulação e intensidade destes espíritos animais no corpo.

Descartes compreendia que a manutenção da força vital do corpo era conhecida como “certo vento muito sutil, ou antes, uma chama muito

viva”. E que esta força vital que percorre e mantém vivo o corpo, dá-se o nome de espíritos animais. Assim lemos na seguinte passagem:

quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir certo vento muito sutil, ou antes, uma chama muito viva e muito pura que é chamada de espíritos animais (DESCARTES, [1633] 2009, p. 129).

De acordo com o filósofo, neste movimento do sangue pelo corpo em sua direção à superfície e concavidades do cérebro, movidas pelo calor do coração, temos a passagem de simples substâncias que nutrem o cérebro, para o que ele chama de espíritos animais. É o que nos indica o texto de Descartes:

Assim, sem outra preparação nem mudança, a não ser que elas são separadas das maiores e que retém ainda a extrema rapidez que o calor do coração lhes deu, elas deixam de ter a forma do sangue e passam a se chamar espíritos animais (DESCARTES, [1633] 2009, p. 130).

Um trabalho do historiador da filosofia, o francês Pierre Mesnard (1900-1969), de nome *L'esprit de la physiologie cartésienne* (1937), procura delimitar o estudo do homem enquanto partícipe da visão cartesiana de mundo, procurando nos apresentar este aspecto do estudo do filósofo francês que toma o homem como sua via de investigação, através dos estudos de fisiologia. Para Pierre Mesnard a inclinação de Descartes para os estudos do homem pela via da fisiologia, nos oferece indícios de que se trata de um segmento de investigação que faz parte da filosofia cartesiana como um todo:

Que Descartes ait eu assez tôt l'attention tournée vers les choses de la vie, cela ne fait point question. Quelque idée que l'on ait de sa philosophie, soit qu'on la considère comme une explication rationnelle de l'univers, soit qu'on mette l'accent sur son souci pragmatique, l'étude de l'homme et de son pouvoir réel y reste un point capital"⁴ (MESNARD, 1937, p. 269).

⁴ “Que Descartes teve bastante cedo, a atenção para as coisas da vida, não fazemos questão, qualquer ideia que temos de sua filosofia, se a consideramos como uma explicação racional do Universo, devemos acentuar sua preocupação pragmática, o estudo do homem e o seu real poder, restam como ponto principal” (*tradução nossa*).

Isto é, Descartes voltando sua atenção e investigação às “choses de la vie”, compreende que mesmo a consideração de ser a filosofia uma explicação racional do universo, o estudo do homem empreende-se através de um certo direcionamento prático. Neste sentido, poderíamos afirmar que de antemão reconhecemos que esta noção de espíritos animais empreende-se desde a investida pragmática de Descartes em promover o estudo do homem, não se alijando de seu primado filosófico, contudo, perfazendo o estudo do homem também pela via da fisiologia, que de maneira mais ampla faz parte do sistema cartesiano como um todo.

Em outra passagem de seu trabalho acerca da fisiologia cartesiana, Mesnard pontua de modo mais preciso a relação entre o sistema filosófico cartesiano bem como o lugar da alma, fazendo parte de um mesmo conjunto totalizante que embora tratando de realizar a cisão conceitual entre corpo e alma, os compreende enquanto unificadas, e fazendo parte de um mesmo: o homem: “Et dans toute l’œuvre de Descartes nous verrons cet espoir s’affirmer de plus en plus net, jusqu’à ce qu’il ait trouvé le moyen de guérir non seulement le corps mais même l’âme jointe au corps”⁵ (MESNARD, 1937, p. 269).

Nesta direção, segundo Pierre Mesnard, toda obra de Descartes fixou esforços em promover a compreensão não somente do corpo tomado em sua natureza mesma, mas como unida à sua noção de alma. E sobretudo no que se refere às noções de corpo, tomando o campo da biologia como um dos campos privilegiados das ciências naturais no que tange à investigação do homem, assim como nos indica o texto do historiador da filosofia Mesnard acerca do conjunto da obra cartesiana e a contextualização da questão do corpo pelo ponto de partida da relevância da biologia:

ce point de vue revient et se précise: dans le *Monde*, dans le *Discours de la Méthode*, la biologie a son mot à dire et elle le dit avec enthousiasme, comme une partie privilégiée de la science de la nature. Enfin, dans la *Préface des Principes* la médecine prend pour la première fois sa vraie place d’art rationnel, entre la mécanique et la morale qu’elle semble rapprocher, tirant comme elles sa sève du tronc commun de la Physique⁶ (MESNARD, 1937, p. 269).

⁵ “Em toda obra de Descartes, nós vemos esta esperança em afirmar, de maneira cada vez mais nítida, até que ele tenha encontrado os meios de curar não somente o corpo, mas mesmo uma alma junto ao corpo” (*tradução nossa*).

⁶ “Este ponto de vista retorna mais precisamente: no *Tratado do Mundo*, e no *Discurso do Método*, e a biologia tem algo a dizer e diz com entusiasmo, como uma parte privilegiada da ciência da na-

O estudo do homem em seus aspectos fisiológicos promovidos pelo emprego de práticas fundadas na experiência do fazer científico, o qual Descartes havia se lançado por meio de suas investigações fisiológicas do corpo, aparece segundo o pesquisador Pierre Mesnard, no contexto histórico filosófico-científico do período moderno, como um terreno de destaque e de confronto em relação aos paradigmas anteriores, sobretudo aristotélicos: “la lutte qui se dessine assez tôt entre la nouvelle doctrine et l’aristotélisme, les sciences naturelles sont un excellent terrain d’attaque”⁷ (MESNARD, 1937, p. 269).

O percurso de Descartes para promover seu estudo que culmina na categoria de *espíritos animais* realiza o movimento de estudos de fisiologia e anatomia, isto é, a partir da natureza mesma do funcionamento do corpo. E justamente a respeito deste aspecto específico, o pesquisador Pierre Mesnard nos levanta uma informação de destaque a respeito do filósofo francês, que confere ao trabalho cartesiano de estudo do homem, uma dimensão da prática científica e dos experimentos de dissecação desenvolvidos por Descartes, sendo que esta etapa da investigação cartesiana deve-se muito à sua residência na Holanda:

Il lui faudra amasser, avant d’entrer en lice, un bagage suffisant de connaissances anatomiques et d’érudition biologique. Qui sait si la facilité de disséquer en paix n’est pas pour beaucoup dans le choix de sa résidence hollandaise? En tous cas, il est à peine arrivé à Amsterdam (1629) qu’il se met à étudier l’anatomie. Une lettre de 1639 adressée à Mersenne nous montre le travail de lecture et de laboratoire effectué depuis lors: « *Et en effet j’ay considéré non seulement ce que Vezalius et les autres écrivent de l’Anatomie, mais aussi plusieurs choses plus particulières que celles qu’ils écrivent, laquelle j’ay remarquées en faisant moy-mesme la dissection de divers animaux. C’est un exercice où je me suis souvent occupé depuis onze ans...* » [A. T., II, p. 525]. Les travaux de dissection ne cessent point en effet d’occuper Descartes durant tout le temps de son séjour aux Pays-Bas⁸ (MESNARD, 1937, p. 270).

tureza. Finalmente, no *Prefácio dos Princípios de Filosofia*, a medicina é tomada primeiramente e verdadeiramente como o lugar de uma arte racional, entre a mecânica e a moral, que ele parece aproximar, tomando-as como a seiva do tronco comum da física” (*tradução nossa*).

⁷ “A luta que se desenha bastante cedo, entre a nova doutrina e o aristotelismo, as ciências naturais são um excelente terreno de ataque” (*tradução nossa*).

⁸ “Ele reunia antes de entrar no Liceu, uma bagagem suficiente de conhecimentos anatômicos e de erudição biológica. Quem sabe se a facilidade de dissecar em paz pesou consideravelmente em sua escolha pela residência holandesa? Em todo caso, ele chegou em Amsterdam em 1629, e

Outra passagem referente à interlocução com o texto do pesquisador Pierre Mesnard, trata-se de um trecho de uma das cartas de Descartes a Mersenne. Marin Mersenne (1588-1648), matemático, teórico musical, padre, teólogo e filósofo francês, manteve em seu período ampla comunicação com cientistas e filósofos contemporâneos a ele, dentre eles Descartes. Esta passagem elucidada por Mesnard em que Descartes escreve à Mersenne, aponta na direção de que apesar de Descartes conhecer algo a respeito dos estudos de Anatomia de escritores anteriores, não somente se fixa neles e que realiza ele mesmo suas observações diante de suas dissecações de diversos animais.

No percurso do estudo cartesiano, seguindo a leitura de Pierre Mesnard, é de fundamental importância esta residência de Descartes na Holanda, uma vez que esta lhe proporcionou um diálogo frutífero com a medicina holandesa daquele período, depositária segundo Mesnard de um: “monde des savants et des médecins hollandais”⁹ (MESNARD, 1937, p. 270). Dentre as relações que Descartes cultivava neste contexto, destacamos nomes como Gutschoven, professor de Louvain, que é responsável por desenhar a maior parte das figuras anatômicas do *Tratado do Homem* em sua edição póstuma; Foucher de Gareil, responsável por publicar os dois volumes das *Oeuvres inédites de Descartes*.

Segundo Pierre Mesnard, deste período da residência de Descartes na Holanda, fez parte também a produção de jornais de dissecação que o pesquisador francês obteve acesso à época. Todos estes traços levantados por Mesnard, associados à estadia de Descartes na Holanda, ressaltam a importância da Biologia no percurso do estudo cartesiano do homem como composto de corpo e alma:

La domaine de la Biologie est nettement défini par Descartes.
L’Homme est un fragment du Monde, et quelle que soit sa complexité, il n’échappe point à la prise de la méthode scientifique.
Mais il faut procéder par ordre et pour comprendre finalement

começou a estudar anatomia. Uma carta de 1639 endereçada a Mersenne, nos mostra o trabalho de leitura e de Laboratório efetuado a partir deste período: ‘Com efeito eu considerei não somente o que Vealius e os outros autores escreveram sobre anatomia, os quais eu realizei por mim mesmo a dissecação de diversos animais. É um exercício que me ocupei frequentemente desde os onze anos ...’ [A. T., II, p. 270]. Os trabalhos de dissecação não cessaram de fato e ocuparam Descartes durante todo o tempo de sua estadia nos Países Baixos (*tradução nossa*).

⁹ “Mundo de erudição dos médicos holandeses” (*tradução nossa*).

l'harmonieuse union de l'âme et du corps, procéder tout d'abord à une indispensable analyse. L'homme théorique que Descartes va expliquer sera donc, comme l'homme réel, composé d'une âme et d'un corps"¹⁰ (MESNARD, 1937, p. 272).

Neste sentido, partindo da leitura de Mesnard, a concepção de homem instaurada por Descartes atravessa um itinerário que apresenta a amplitude de compreensões distintas em sua natureza de definição de campo de estudo, contudo, interligadas reciprocamente. Mas que compreensões distintas a respeito do homem estão correlatas e reciprocamente articuladas no pensamento de Descartes como um todo? A noção física e fisiológica do corpo, instaurada pelas ciências biológicas, participa sobremaneira da concepção cartesiana de corpo, de modo que tal concepção de homem se sustenta filosoficamente a partir do primado do *cogito*, o que significa dizer: do primado da razão e da alma: “Esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo”, afirma Descartes no *Tratado do Homem*. Isto significa afirmar que a questão fundamental para Descartes no que se refere à sua concepção de homem, confere a necessidade de se deparar com uma questão fundamental para a modernidade, a saber: é possível a filosofia moderna a partir de sua metafísica, compreender o homem tão somente metafisicamente?

Embora o *cogito* cartesiano tenha seu fundamento ontológico, e portanto metafísico, do pensar, pensamento que está associado à sua noção de alma racional: “Quando Deus, unir uma alma racional a essa máquina, ... ele lhe dará sua sede principal no cérebro” (DESCARTES, 2009, p. 143), a compreensão de que este possui uma alma racional, a saber, o homem, na ampla perspectiva de Descartes, reivindica uma compreensão dessa possibilidade do primado ontológico do *cogito* articulado como um todo à sua concepção neurofisiológica do funcionamento do corpo humano.

Neste sentido, diante da questão da compreensão a respeito do homem instaurada na modernidade, Descartes demarca que a perspectiva filosófica e meramente metafísica, ou unilateralmente metafísica, não é

¹⁰ “O domínio da biologia é claramente definido por Descartes. O homem é um fragmento do mundo, e qualquer que seja sua complexidade, não escapa ao método científico. Mas devemos proceder por ordem e para compreender finalmente a harmoniosa união da alma e do corpo, proceder primeiro a toda uma análise indispensável. O homem teórico que Descartes irá explicar será, portanto, como o homem real, composto de uma alma e de um corpo” (*tradução nossa*).

suficiente para sua concepção de homem, e neste nexo fundamental promove seu itinerário de investigação e estudo do corpo humano, através de sua neurofisiologia, como um ponto de relação fundamental que é de suma importância para a concepção e elaboração cartesiana a respeito da concepção de homem no contexto moderno.

3. DOS ESPÍRITOS ANIMAIS À ALMA: O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Todavia, o percurso dos espíritos animais como um “vento ou chama muito sutil” (DESCARTES, [1633] 2009, p. 137) como causa dos movimentos do corpo e seus membros, se articula mais precisamente ao que os sentidos, enquanto capacidade da percepção e sensibilidade, possuem de importante na recepção dos objetos externos e no modo de atingir a alma. A descrição e as observações daí decorrentes da relação, a saber, entre espíritos animais e o aparato sensorial do corpo humano, é evidenciada por Descartes em uma precisa passagem do *Tratado do Homem*: “os espíritos animais seguem seu curso através dos poros do cérebro, e como esses poros estão dispostos, quero vos falar aqui, particularmente, de todos os sentidos” (DESCARTES, [1633] 2009, p. 142).

No *Tratado do Homem* (1633), temos uma rica conjunção de descrições, um a um, de cada sentido em específico como um verdadeiro aparato sensorial, em sua condição de recepção dos objetos externos, com uma minúcia perspicaz e repleta de detalhes anatômicos. Contudo, neste contexto de utilização do recurso de observação em tomar o aparato sensorial como ponto de precipitação dos espíritos animais, constatamos a partir da perspectiva de Descartes, que uma vez os órgãos sensoriais sejam provocados pelos objetos externos ou por representações do pensamento, e por seu turno provocando o movimento e intensidade dos espíritos animais no corpo, estes também podem interferir nas nuances das paixões, afetos, ou sentimentos. E nesta perspectiva nos aproximamos daquela relação que fundamenta nossa interpretação, e que aponta para a possibilidade de que os espíritos animais no pensamento cartesiano ocupam posição de mediação da relação entre o corpo e alma, de tal modo que esta relação de mediação entre corpo e paixões está sobreposta desde uma relação de causalidade.

Ora, se os espíritos animais movimentam-se do cérebro aos nervos, provocando o movimento dos membros que se estruturam nos limi-

tes do corpo, esses espíritos atuam de modo mediador nos sentimentos aos quais somos tomados. Isto significa: a provocação de sentimentos na alma, causados pelo movimento, força e intensidade destes chamados espíritos animais em nosso corpo. E justo neste ponto a relação corpo, espíritos animais e alma, começa a ganhar outro ajunte.

Por sentimentos Descartes toma como exemplo a medida e intensidade destes espíritos animais a partir da compreensão de que, uma vez que a estrutura do corpo, que ele associa ao funcionamento de uma máquina, retrai seus nervos abruptamente, de modo aos espíritos animais incidirem de outra maneira no cérebro, isto dará à alma, por exemplo, o sentimento da dor. Assim compreendemos a leitura da seguinte passagem:

Assim, primeiramente, se os filetes que compõem a medula desses nervos forem puxados com tanta força que eles se rompam e se separem da parte à qual estavam unidos, de forma a estrutura de toda a máquina se torne de alguma maneira menos completa, o movimento que eles causaram no cérebro dará ocasião à alma, à qual importa que o lugar de sua permanência se conserve, de ter o sentimento de dor” (DESCARTES, [1633] 2009, p. 143-4).

Identificamos a precisa relação entre o que Descartes chama de “movimento no cérebro”, com o que corresponde na alma como possibilidade de dar “ocasião à alma” deste ou daquele sentimento. Chama-nos atenção é que Descartes afirma que, como causa dos sentimentos, teremos então esta oscilação e movimento no corpo dos espíritos animais. O que leva o filósofo à constatação de que mesmo o sentimento da *dor*, enquanto sentimento provocado na alma, e também o sentimento de “volúpia corporal”, que pode ser compreendido como “cócegas” na alma, possuem enquanto causa o mesmo. A saber, o corpo tendo como causa este movimento e intensidade dos espíritos animais, seja no acontecimento da dor ou de “cócegas” na alma, possuem uma e mesma origem, no entanto seus efeitos sobre a alma sejam precisamente muito distintos. Segundo Descartes, para recorrermos com melhor precisão aos termos utilizados pelo filósofo,

um movimento no cérebro que, testemunhando a boa constituição dos outros membros, dará ocasião à alma de sentir uma certa volúpia corporal que chamamos de cócegas, e que, como vós vereis, estando muito próxima da dor em sua causa, é totalmente contrária ao seu efeito (DESCARTES, [1633] 2009, p. 144).

Esta designação da condição de causa, no acontecimento da “volúpia corporal” e da “dor”, nos indica a partir da relação com outras diversas passagens de Descartes, estar relacionada ao movimento dos espíritos animais no sangue. Tanto em relação ao movimento dos membros, como em relação à ocasião do acontecimento das paixões na alma Descartes parece nos deixar claro a sua hipótese de que a posição dos espíritos animais é levada à condição de causa na relação do cérebro com o próprio corpo e também em relação à representação do obtido pelos sentidos, que promovem por sua vez o acontecimento das paixões na alma. Em ambos os *Tratados*, do *homem* e das *paixões*, a noção de espíritos animais é tomada como princípio de movimento e de acontecimento das paixões na alma:

poros que estão na superfície interna desse cérebro, por onde os espíritos animais, que estão nas concavidades, começam imediatamente a tomar seu curso e vão dar, através deles, nos nervos e nos músculos, que servem para provocar, nesta máquina, os movimentos semelhantes naqueles aos quais nós somos naturalmente incitados, quando nossos sentidos são tocados... (DESCARTES, p. 141).

Descartes demarca o curso dos espíritos animais como capazes de “provocar nessa máquina”, “movimentos” quando “nossos sentidos são tocados” (DESCARTES, p. 141). Tal posição de tratamento da doutrina dos espíritos animais em Descartes perfaz a todo o momento as formulações do *Tratado das Paixões* de maneira tal que o acontecimento das paixões é tomado em relação a este movimento fortuito dos pequenos corpos que são estes espíritos animais no itinerário que vai do cérebro e escoia pela circulação sanguínea.

Contudo, no *Tratado das Paixões* o próprio Descartes reconhece limites a respeito do conhecimento deste movimento dos espíritos animais no corpo: “Mas não se sabe comumente de que forma esses espíritos animais e nervos contribuem para os movimentos e os sentidos, nem qual é o princípio corporal que os faz agir” (DESCARTES, Art. 8). Por outro lado, ao percurso do texto cartesiano a recorrência à hipótese de sustentação de sua neurofisiologia das paixões a partir dos espíritos animais como causa da ação dos movimentos corporais e do acontecimento das paixões na alma, parece demarcar a relevada importância com a qual Descartes compreende a relação corpo e alma como mediados pelo curso dos espí-

ritos no corpo: “todas as outras paixões, a saber, que são principalmente causadas pelos espíritos que estão contidos nas cavidades do cérebro, enquanto tomam seu curso para os nervos...” (DESCARTES, Art. 37). Descartes parece insistir neste princípio neurofisiológico da ação das paixões da alma: “a última e mais próxima causa das paixões da alma não é outra senão a agitação com que os espíritos movem a pequena glândula situada no meio do cérebro” (DESCARTES, Art. 51).

Todo este percurso cartesiano inaugura uma posição a respeito da relação entre corpo e alma de modo muito distinto dos antigos, sendo precursor na modernidade. E este aspecto de demarcação da relevância moderna do estudo do tema dos espíritos animais nos oferece caminhos interessantes de discussão das relações entre corpo e alma na modernidade. Ou antes mesmo nos lançam para uma questão filosófica pertinente: Como se dão as interações entre corpo e alma precisamente? O artigo de Peter McLaughlin, *Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion* (1993), apresenta um tratamento privilegiado do tema dos espíritos animais no que se refere às interações entre corpo e alma, referenciado no itinerário cartesiano.

McLaughlin inicia seu artigo em diálogo com uma passagem do autor Bernard Williams no livro *Encyclopedia of Philosophy*, que acentua a importância de Descartes no que tange ao primado da noção de movimento no contexto de uma doutrina dos espíritos animais que pretende investigar as interações do corpo, mediados pelos espíritos, e a alma: “consonant with Descartes views on the conservation of motion, it, is only the direction, and not the speed, of movement of these animal spirits that is affected by the soul”¹¹. A filosofia de Descartes, em sua formulação de uma doutrina dos espíritos animais como princípio neurofisiológico do corpo-máquina e da relação alma-sensações-pensamento, promove uma demarcação dos espíritos animais como princípio da conservação do movimento do corpo, de tal modo que, a maneira através da qual estes espíritos circulam no sangue, são decisivos nas interações entre as distinções corporal e anímica.

¹¹ “consoante com a visão cartesiana sobre a conservação do movimento, este é apenas a direção, e não a velocidade, do movimento destes espíritos animais que são afetados pela alma” (*tradução nossa*).

De tal modo que segundo McLaughlin, o pensamento cartesiano adota uma sustentação filosófica a partir do princípio da alma racional como sendo de natureza e origem divina, que articula em seu bojo, uma recorrência à física e à filosofia da natureza através de suas investigações no campo da neurofisiologia, mesmo diante de seus limites diante de sua física à época: “the consistency of Descartes’s metaphysics depends significantly on the failings of his physics”¹² (MCLAUGHLIN, 1993, p. 156).

Segundo a leitura McLaughlin, Descartes percorre um itinerário que atesta uma perspectiva de estabelecer leis de funcionamento do corpo humano de tal maneira que, apesar de problematizar e investigar as interações entre corpo e alma em suas formulações, isto não corresponde à uma lei do funcionamento do pensamento: “Descartes introduced a conservation law only for the world of bodies, not for the mental world: no conservation of mental energy is asserted with which perception might interfere”¹³ (MCLAUGHLIN, 1993, p. 158). O autor demarca que a partir de Descartes, acontece na modernidade um redimensionamento do debate acerca da relação corpo e alma, corpo e pensamento. Tal demarcação cartesiana do problema da relação entre corpo e alma realiza, de acordo com McLaughlin, três proposições fundamentais: “1. The material (corporeal) world is causally closed; 2. The mind is nonmaterial; 3. The mind acts upon the body (that is, makes a difference in the material world)”¹⁴. E Descartes por esta abordagem teria inventado o problema moderno corpo-alma: “Descartes can be said to have invented the modern mind-body problem”¹⁵ (MCLAUGHLIN, 1993, p. 159).

McLaughlin acentua a posição dos espíritos animais em relação à conservação do movimento corporal, à ação do corpo e de seus membros, e os espíritos animais como de relevada importância no que se refere às relações entre corpo e alma. Contudo, este autor não atribui o estatuto de causa conferido aos espíritos animais. Esta leitura parece destoar de

¹² “a consistência da metafísica de Descartes depende significativamente dos limites de sua física” (*tradução nossa*).

¹³ “Descartes introduziu a lei de conservação somente para o mundo dos corpos, não para o mundo mental: não uma conservação da energia mental, com a qual, é afirmado que a percepção pode interferir” (*tradução nossa*).

¹⁴ “1. O mundo material, corporal, é causalmente definido; 2. A mente é imaterial; 3. A mente atua sobre o corpo, isto é, faz uma diferença no mundo material” (*tradução nossa*).

¹⁵ “Podemos dizer que Descartes inventou o problema moderno mente-corpo” (*tradução nossa*).

nossa interpretação do texto cartesiano, que utiliza o termo “causa”, atribuído aos espíritos animais, na medida em que são causalmente relacionados com os movimentos físicos corporais, e também atuam no acontecimento e ação das paixões na alma. Vejamos a passagem do autor que demarca tal posição de que os espíritos animais podem não ser a causa, mas a determinação do movimento do corpo e do acontecimento das paixões na alma:

the motion of the body is determined, not caused, by that of the animal spirit; the motion of the animal spirits is determined, not caused, by that of the pineal gland; and the motion of the pineal gland is determined, not caused, by the actions of the soul. Nothing would be gained in terms of intelligibility by assuming that the mind actually moves the pineal gland, and everything would be lost in terms of consistency¹⁶ (MCLAUGHLIN, 1993, p. 162).

Ora, serão então os espíritos animais uma causa ou uma determinação da ação do corpo e das ações das paixões na alma? Procurando estabelecer uma interlocução com o artigo de McLaughlin encontramos uma importante chave de leitura que precisa de maior cuidado para delimitarmos aspectos ambíguos em relação à afirmação que McLaughlin procura sustentar. E diante da questão se os espíritos animais são a causa ou uma determinação da ação dos movimentos corporais, e também a causa das ações das paixões na alma, foi preciso retomar o texto cartesiano original, na condição de investigar de um modo mais apurado, como Descartes associa a noção de causa com a noção de movimento, e a posição dos espíritos animais nesta relação (causa/movimento).

Uma exegese do texto cartesiano procurando identificar o termo causa em se tratando da natureza e importância dos espíritos animais no pensamento de Descartes a respeito do movimento corporal e do acontecimento das paixões, nos lança para uma relação mais estreita com os termos utilizados pelo filósofo, de modo que nas principais passagens ao percurso do livro *Les Passions de L'âme* (1649) em que a expressão

¹⁶ “o movimento do corpo é determinado, não causado, pelos espíritos animais; o movimento dos espíritos animais é determinado, não causado, pela glândula pineal; e o movimento da glândula pineal é determinado, não causado, pelas ações da alma. Nada poderia ser ganho em termos de inteligibilidade por assumir que a mente realmente move a glândula pineal, e tudo poderia ser perdido em termos de consistência” (tradução nossa).

“esprits animaux” aparece, a impressão que temos é a de que, os termos “cause”, “causée”, e “causes”, estão demarcados na condição de atribuir à doutrina dos espíritos animais o estatuto de causa, e não o de determinação como o procura sustentar Mclaughlin. Sobremaneira, o movimento dos espíritos animais, é condição para a causa de movimento do corpo, e isto Descartes deixa claro em diversas passagens¹⁷:

à **cause** qu’il n’y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or, ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux¹⁸ (Art. 10).

à **cause** que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières¹⁹ (Art. 13).

L’autre **cause** qui sert à conduire diversement les esprits animaux

¹⁷ No intuito de nos aproximarmos mais precisamente dos trechos do texto cartesiano que versam a respeito das *paixões* e a posição dos espíritos animais como condição de causa tanto para os movimentos corporais quanto em relação ao acontecimento das paixões na alma, optamos por praticar o exercício de tradução destes trechos sobretudo na investigação do uso do termo “cause/causées”, ao percurso da leitura do referido *Tratado* de Descartes. A necessidade deste exercício de tradução partiu da comparação com a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, para a versão em português do livro *As paixões da alma*, publicado através da *Coleção Os pensadores* de 1979, da Abril Cultural. Constatamos que nesta tradução a escolha dos tradutores para o termo “cause”, se fixou no aspecto de que esta expressão em muitos casos é compreendida como uma locução “à cause”, o que de fato é encontrado no texto cartesiano, mas não em todos os momentos em que esta expressão aparece. Acontece que na tradução de Guinsburg e Prado Júnior, universalmente a expressão “cause” ou “à cause”, foram traduzidas para o português como “porque”. De certo, de acordo com o dicionário *Wiktionary* francês/francês, a expressão “à cause”, significa também “pourquoi” ou “parce que”. Contudo, de acordo com nossa leitura a tradução em todos os momentos das expressões “cause” ou “à cause”, para o português “porque”, não reflete plenamente o que encontramos ao percurso do livro *Les Passions de L’âme* (1649), e somente traduzimos para o português “porque”, quando utilizado por Descartes os termos “pourquoi” ou “parce que”, e procuramos preservar a tradução do termo francês “cause”, originariamente do latim “causa”, para o português “causa”, o que em nossa leitura nos parece mais preciso, ao passo que expressa a ideia de causa atribuída aos espíritos animais.

¹⁸ “a causa que nas passagens mais estreitas, aquelas partes que são mais agitadas e mais sutis e passam isoladamente enquanto que o resto se espalha em todos os outros lugares do corpo. Ou, estas partes do sangue mais sutis compõem-se de espíritos animais” (*tradução nossa*).

¹⁹ “a causa que a máquina de nosso corpo é de tal maneira que o movimento da mão em direção aos olhos excita outro movimento em nosso cérebro, que conduzem os espíritos animais através dos músculos que fazem abaixar as pálpebras” (*tradução nossa*).

dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits et la diversité de leurs parties.²⁰ (Art. 14).

toutes les autres **causes** qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles²¹(Art. 34).

E't parce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir, qu'elles sont principalement **causées** par les esprits contenus dans les cavités du cerveau²² (Art. 37).

Interpretamos que McLaughlin ao afirmar: “the motion of the body is determined, not caused, by that of the animal spirit” (MCLAUGHLIN, 1993, p. 162), promove uma leitura que destoa do texto cartesiano, e o uso da noção de causa mais estritamente. Em relação aos termos “détermination”, “déterminés”, este último aparece raríssimas vezes, e o primeiro sequer é encontrado no texto cartesiano das *paixões*. McLaughlin negligencia o termo original cartesiano “cause/causée” relacionado ao curso fortuito dos espíritos animais no corpo e aos movimentos corporais, bem como à ação das paixões na alma. Estreitando o olhar a partir das passagens selecionadas do *Tratado das paixões* de Descartes, podemos identificar o uso da noção de causa enquanto primordialmente relacionada ao movimento da máquina/corpo – “à **cause** que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement”; “excite un autre mouvement en notre cerveau” (DESCARTES, 1649, Art. 13) –, e somente em seguida a importância dos espíritos animais é tomada enquanto fundamento fisiológico dos movimentos corporais.

Levando em consideração uma leitura mais apurada do texto cartesiano, a leitura de McLaughlin não se sustenta como o demonstram as passagens do texto de Descartes, e sobretudo a partir da leitura do Artigo 13 do *Tratado das Paixões*, de nome *Que cette action des objets de dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles*, interpretamos que a categoria de movimento relacionada ao corpo é nesta perspectiva, de natureza ontológica, enquanto causa do movimento da máquina/corpo, e que esta causa do movimento, possui na dinâmica de seu interior uma

²⁰ “a outra causa que serve para conduzir diversamente os espíritos animais através dos músculos é inegavelmente a agitação destes espíritos e a diversidade de suas partes” (*tradução nossa*).

²¹ “todas as outras causas que podem diversamente mover os espíritos suficientemente por os conduzir para diversos músculos” (*tradução nossa*).

²² “E porque em semelhança se aproxima em todas as outras paixões, a saber, que elas são principalmente causadas pelos espíritos contidos através das cavidades do cérebro” (*tradução nossa*).

natureza material: os espíritos animais, que são produzidos no cérebro, a sede da alma segundo Descartes.

Retomemos: a categoria de movimento preserva dois âmbitos, um, relacionado à causa de movimento da máquina/corpo. O que significa afirmar que o ser da máquina é ontologicamente movimento. E o que causa este movimento em relação ao corpo? O fluxo contínuo dos espíritos animais. Um princípio, o de movimento, base da concepção de corpo/máquina cartesiana, compreendemos ser de natureza ontológica, e o princípio que é causa do movimento interior desta máquina, os espíritos animais, como sua causa material e neurofisiológica.

Esta perspectiva que atribui aos espíritos animais em sua condição corpórea, esta posição de causa em relação aos movimentos corporais e em relação ao acontecimento das paixões na alma, trata-se de uma perspectiva desenvolvida no *Tratado das Paixões* na qual o nexos entre corpo e paixões, corpo e pensamento, mediado pelo movimento e intensidade dos espíritos animais, está disposto desde uma relação de causalidade. Ora, mas quais serão os destinos desta relação de causalidade entre corpo e paixões? Como compreender esta relação de causalidade e demarcá-la precisamente desde a perspectiva dos espíritos animais? E por que a perspectiva dos espíritos animais em sua condição física e, portanto, corpórea pode ser tomada como o ponto de partida desta relação de causalidade entre corpo e paixões?

Denis Kambouchner em seu livro *L'homme des passions I* (1995) trata deste aspecto da filosofia cartesiana que procura compreender a dinâmica do acontecimento das paixões por meio de uma base material e corporal. Kambouchner compreende esta relação de causalidade entre corpo e paixões desde a perspectiva da “thèse somatique”. Ao capítulo primeiro do seu livro, Kambouchner explora esta leitura na seção de nome *Le parti pris initial de Descartes: La thèse somatique attribuant au corps la causalité des passions*, e afirma a respeito de Descartes: “Considéré comme la démonstration et la mise en valeur de ce qu’on appellera dans tout ce que suit la thèse somatique – celle qui assigne dans le corps le processus générateur de la passion”²³ (KAMBOUCHNER, 1995, p. 91).

²³ “Considerado como a demonstração e marco do que ficou conhecido em tudo o que se segue sobre tese somática – que atribui aos corpos o processo gerador das paixões” (tradução nossa).

Kambouchner se refere à teoria das paixões cartesiana como marcada por uma “causalité physique” (1995, p. 100), que confere ao corpo a primazia da causa em relação ao acontecimento das paixões. Contudo um problema se instaura diante desta noção de “causalidade física”, a saber: esta causalidade física e fisiológica será tão somente a via de compreensão do acontecimento das paixões? Kambouchner nos parece deixar bem claro que esta via de compreensão da proposta cartesiana da relação corpo e paixões, não pode se limitar tão somente à compreensão de que nesta relação fundamental esta causalidade física demarca inteiramente a dinâmica mesma de interação entre a substância pensante e a corpórea, e se trata de uma perspectiva possível explorada.

Contudo, Kambouchner procura demarcar que é relevante a leitura de que esta causalidade física se sustenta, e que antes de ser compreendida como uma definição do modo como a relação entre corpo e paixões se realiza, pode nos indicar a respeito do “caractère premier du processus physique (sa causalité) par rapport à l’émotion de l’âme”²⁴ (KAMBOUCHNER, 1995, p. 92). Isto é, demarca que esta causalidade física pode ser compreendida como o primeiro aspecto do processo gerador das paixões.

REFERÊNCIAS

BUZON, F. *Descartes et le matérialisme*. Les Études philosophiques. No. 1, Le sens Actuel de la Métaphysique de Descartes, 1987, pp. 11-17. Published by: Presses Universitaires de France. URL: <http://www.jstor.org/stable/20848263>

DESCARTES, R. *O mundo (ou o Tratado da Luz) e O homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1633] 2009.

_____. *As paixões da alma, Coleção os Pensadores*, ed. Abril, Rio de Janeiro, [1649]1979.

_____. *Les passions de l’ame*. Philosophie [1649] 2010. URL: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/descartes_passions.pdf

²⁴ “caractere primeiro do processo físico (sua causalidade) em relação à emoção da alma” (*tradução nossa*).

_____. *Carta de René Descartes a Marin Mersenne*. Scientiæ Studia, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 87-92, 2003. URL: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v1n1/a07v1n1.pdf>

McLAUGHLIN, P. *Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion*. *The Philosophical Review*. Vol. 102, No. 2 (Apr., 1993), pp. 155-182. URL: <http://www.jstor.org/stable/2186036>

MESNARD, P. *L'esprit de la physiologie cartésienne*. Published by: Centre Sèvres – Facultés Jésumites de Paris Stable, 1937, pp. 181-220. URL: <http://www.jstor.org/stable/43035766>

MURTA, C. MAMERI, J. *Humanização, corpo, alma e paixões*. Nead/UFES. Vitória/ES, 2009.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes I*. Éditions Albin Michel S.A. Paris, 1995.

Corpo e Medicina em Descartes

Juliana da Silveira Pinheiro
(UESC)

A filosofia natural cartesiana tem como ponto de partida o corpo, entendido como substância extensa em comprimento, largura e profundidade. Situado na visão mecanicista e fundamentado em seu dualismo de substâncias, Descartes aplica esta maneira de perceber o mundo a sua concepção de medicina, recusando o finalismo presente nos conhecimentos médicos difundidos em sua época.

Conforme Descartes, “a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste no fato de ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que afeta os sentidos de alguma outra maneira, mas tão somente no fato de ser uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade”¹ (DESCARTES, 2000, p. 173). Ou seja, todas as propriedades da substância corpórea são geométricas, o que exclui qualquer outra propriedade que não seja quantificável. Descartes afirma: “nas coisas corpóreas a única matéria que conheço é aquela que pode ser dividida, representada e movimentada de todas as maneiras possíveis, isto é, aquela matéria que os geômetras chamam ‘quantidade’ e que é objeto das suas demonstrações; nessa matéria só considero as suas divisões, figuras e movimentos”² (DESCARTES, 1997, p. 90-91). Ele já havia dito n’*O Mundo*:

Sabeis, pois, primeiramente, que por “natureza” não entendo aqui nenhuma deusa ou nenhuma outra espécie de poder imaginário, mas me sirvo dessa palavra para significar a matéria mesma, na medida em que a considero com todas as qualidades que lhe atribuí, compreendidas conjuntamente, e sob a condição de que Deus

¹ “La nature de la matière, ou du corps pris en general, ne consiste point en ce qu’il est une chose dure, ou pesante ou colorée ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu’il est une *substance* estendue en longueur, largeur et profondeur” (DESCARTES, AT IX, p. 65).

² “Je ne connais point d’autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être divisée, figurée et meue, en toutes sortes de façon, c’est-à-dire celle que les Geometre nomment la quantité, et qu’il prennent pour l’objet de leurs desmonstrations ; et que je ne considère en cette manière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements” (DESCARTES, AT IX, p. 102).

continue a conservá-la da mesma maneira que a criou³ (DESCARTES, 2009, p. 81-83).

Neste sentido, Descartes rejeita a teoria aristotélica das formas substanciais, já que as interpreta como “inteligências” ligadas a corpos, ou seja, como atribuições de características mentais a objetos físicos. Em outras palavras, segundo o cartesianismo a doutrina aristotélica não compreende claramente o corpo, misturando-o com a alma. Para Descartes, as formas substanciais de Aristóteles são como quimeras⁴.

Da mesma forma, a crescente fragmentação da alma em partes ligadas a funções corporais representava, para a perspectiva cartesiana, uma confusa tendência a atribuir propriedades mentais ao corpo e atributos físicos à alma. A necessidade de distinguir claramente entre o corpo e alma leva o filósofo a formular o que conhecemos como dualismo cartesiano.

Como nosso enfoque é tratar do corpo, podemos dizer que a concepção cartesiana do organismo humano foi muito influenciada pelos modelos de autômatos que existiram em sua época, bem como por relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes, as quais tinham a força de se moverem por si mesmas, como comenta Descartes no tratado *d’O Homem*:

Assim como vós podeis ter visto nas grutas e nas fontes que estão nos jardins de nossos reis, que apenas a força pela qual a água se move ao sair de sua nascente é suficiente para mover as diversas máquinas e até mesmo para fazer tocar alguns instrumentos, ou pronunciar algumas palavras, de acordo com a diversa disposição dos tubos que a conduzem. Verdadeiramente, pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que vos descrevo aos tubos das máquinas dessas fontes; seus músculos e seus tendões aos outros diversos mecanismos e molas que servem para movê-las; seus espíritos animais à água que as move, cujo coração é a nascente, e as

³ “Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n’entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu’il l’a créée” (DESCARTES, AT XI, p. 36-37).

⁴ “En l’Ecole on n’explique pas bien cette Matière, en ce qu’on la fait *puram potentiam*, qu’on lui adjoute des formes substantielles, des qualités réelles, qui ne sont que des chimères” (DESCARTES, AT III, p. 212).

concauidades do cérebro são as aberturas⁵ (DESCARTES, 2009, p. 271-273).

Segundo Descartes, o corpo somente se diferencia das fontes e dos autômatos por ter sido feito pela mão de Deus, o que faz com que seja uma máquina melhor ordenada e com movimentos mais admiráveis do que qualquer que possa ser inventada pelas mãos do homem (DESCARTES, AT VI, p. 55-56). Como afirma Hatfield, Descartes alega que não havia qualquer parte do corpo que ele houvesse observado em suas inúmeras dissecações que não pudesse ser explicada por causas puramente materiais, tanto no que diz respeito a sua formação, quanto ao seu modo de operação (HATFIELD, 1992, p. 340). Desta forma, o programa da fisiologia⁶ cartesiana foi uma extensão da abordagem mecanicista da natureza. Diferentemente de muitos fisiologistas que, antes de Descartes, invocavam poderes, faculdades, formas para a explicação dos fenômenos de coisas vivas, o sistema cartesiano invocou apenas matéria em movimento, organizada para formar a máquina corpórea. Todas as ações naturais do corpo são como movimentos de um relógio ou de um moinho que a água faz movimentar, sem que para isso seja requerida uma consciência, nem mesmo alma vegetativa, para fazê-lo trabalhar. É dessa forma que a doutrina cartesiana explica a causa de movimentos involuntários ou funções biológicas.

⁵ “Ainsi que vous pouvez avoir veu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Roys, que la seule force dont l’eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instrumens, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent. Et véritablement l’on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines; ses muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir; ses esprits animaux, à l’eau qui les remue, dont le coeur est la source, et les concavitez du cerveau sont les regars” (DESCARTES, AT XI, p. 130-131).

⁶ Segundo Hatfield, o termo “fisiologia” possuía dois significados relacionados no século XVII, ambos herdados da antiguidade e nenhum dos dois enquadrados precisamente no uso que hoje damos a ele. O primeiro sentido significava a teoria da natureza em geral. O segundo significava a parte da medicina que explica a natureza do corpo humano, através da aplicação da teoria da natureza em geral. O programa da fisiologia, neste segundo sentido, fornecia uma explicação da estrutura do corpo usando os elementos reconhecidos na teoria da natureza, como a terra, o ar, o fogo e a água, utilizados para explicar os elementos das coisas vivas. Mesmo com este segundo sentido, o termo “fisiologia” tem uma abrangência muito maior do que o sentido que damos hoje, que é a análise das funções das estruturas e processos corporais (HATFIELD, 1992, p. 338).

É verdade que se pode ter dificuldade a acreditar que tão somente a disposição dos órgãos seja suficiente para produzir em nós todos os movimentos que não se determinam por nosso pensamento. É por isso que me esforçarei aqui para provar e para explicar de tal maneira toda a máquina de nosso corpo, que não teremos mais razão para pensar que é nossa alma que nele excita os movimentos que não experimentamos ser conduzidos por nossa vontade, quanto temos para julgar que há uma alma em um relógio, que faz com que ele mostre as horas⁷ (DESCARTES, AT XI, p. 226, tradução nossa).

O mecanicismo procura explicar os fenômenos físicos em termos de tamanho, forma e movimento de partículas insensíveis que supostamente os compõem. Em geral, o mecanicismo⁸ elimina o recurso teleológico na explicação dos eventos naturais. Segundo ele, o que pode explicar o movimento é tão somente as causas material e eficiente, pelas quais um corpo empurra outro pelo impacto. Segundo Nadler (2008, p. 521), duas pressuposições acerca do mundo físico guiam a explicação mecanicista. Primeiramente, é assumido que a natureza é completamente homogênea, pois tanto os corpos pequenos quanto os grandes são compostos em última instância de pequenas partículas. Segundo, a natureza é uniforme em suas operações. Suas leis governam tanto as pequenas partículas inobserváveis, quanto os grandes corpos. Ou seja, a uniformidade ontológica e nomológica permitiu aos mecanicistas aplicar um mesmo modelo de explicação para o mundo macroscópico, quanto para o microscópico. O corpo é uma pequena máquina explicada da mesma forma que a grande máquina do universo. Conforme Cottingham,

7 “Il est vrai qu’on peut avoir de la difficulté à croire, que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvemens qui ne se déterminent point par nôtre pensée. C’est pourquoi je tâcherai ici de le prouver, et d’expliquer tellement toute la machine de nôtre corps, que nous n’aurons pas plus de sujet de penser que c’est nôtre âme qui excite en lui les mouvemens que nous n’expérimentons point être conduits par nôtre volonté, que nous en avons de juger qu’il y a une âme dans une horloge, qui fait qu’elle montre les heures” (DESCARTES, AT XI, p. 226).

8 Falamos “em geral” porque nem todos os mecanicistas recusam causas finais nas explicações dos eventos naturais. Como destaca Nadler (2008, p. 594-602), Boyle, por exemplo, compreende que investigar a estrutura e as operações mecanicistas requer ainda a consideração do fim para o qual foi criada, no caso, pelo Autor da natureza. Quando estudamos, diz ele, o olho humano, vemos que foi cuidadosamente engendrado para proporcionar a visão. Essa é a finalidade do olho, às quais a “pequena engenhoca” foi desenhada. Da mesma forma que Leibniz também reforça a necessidade de reconhecer que uma investigação do mecanismo da natureza requer a consideração dos fins propostos por Deus.

a doutrina da homogeneidade de toda a matéria atraía Descartes por duas razões principais, a saber, por permitir que toda a física se desenvolvesse em termos quantitativos e não qualitativos – por meio de leis descritivas do comportamento das partículas com referência à sua figura e a seu movimento –, e, em segundo lugar, pelo fato de a doutrina representar uma enorme redução no número de entidades ou propriedades especiais que era preciso invocar (COTTINGHAM, 1995, p. 108).

A concepção mecânica dos modernos proveu explicações sobre processos vivos que permitiram substituir teorias antigas, como os *pneumas*, que explicavam o funcionamento do organismo, colocando os conhecimentos médicos em uma nova roupagem. Além disso, conforme Grmek,

la découverte des lois fondamentales de la mécanique, l'introduction d'expériences quantitatives, l'usage du microscope et la construction de machines d'un type nouveau donnaient l'impression que tous les phénomènes matériels pouvaient être, et même devaient être, expliqués par de simples propriétés physiques des structures et des mouvements. Cette réduction s'appliquait nécessairement à tous les processus physiologiques et pathologiques, dans la mesure où on les séparait des phénomènes d'ordre psychique (GRMEK, 1996, p. 122).

O mecanicismo permitiu, portanto, eliminar das explicações biológicas o finalismo presente na concepção médica tradicional, que atribuía o surgimento da vida e o movimento do corpo a um impulso ou força vital. Sem recorrer ao governo da alma, a compreensão mecânica do corpo pôde eliminar poderes e forças ocultas da explicação dos fenômenos biológicos, proporcionando uma visão mais quantitativa desses eventos. Mais do que isso, levado às últimas consequências, a concepção mecanicista da vida permitirá reduzir as funções vitais a leis da física. Se hoje acreditamos que uma tal proposta é limitada e insuficiente, no século XVII, a influência do mecanicismo proporcionou a interpretação do corpo sob uma nova maneira de pensar, possibilitando questionar o sistema explicativo galênico e exigindo um novo modelo de concepção de medicina e da vida.

Adepto do mecanicismo e diferenciando-se do pensamento antigo finalista, segundo o qual a matéria é pensada como tendo um princípio de animação e de movimento, seja como “alma forma do corpo”, seja como

“faculdade natural” (aglutinativa, sanguífica, pulsativa, etc.), e pelo qual as funções orgânicas estão, de alguma forma, ligadas à alma, a concepção médica cartesiana procurará fundamentar-se nesta nova perspectiva. Incorporando a sua visão dualista do homem à perspectiva mecanicista, na medida em que o corpo é extenso e não pensa e que a alma pensa e não é extensa, é possível eliminar qualquer princípio intelectual das operações orgânicas e explicar o funcionamento do corpo sem qualquer recurso a uma alma vital. Dessa forma, a distinção entre corpo e alma e as funções que pertencem exclusivamente a um ou a outro são exigências cartesianas capazes de remodelar a própria concepção de medicina. Na perspectiva dualista cartesiana, não mais caberá atribuir ao corpo a ideia de finalidade, como se ele mesmo tivesse inteligência que o dispusesse para tal. Pautado tanto na busca por um tratamento matemático dos fenômenos, quanto na requisição de explicações mecânicas, a doutrina cartesiana compreende o corpo como uma máquina, cujos movimentos podem ser descritos sem recurso à alma. Cabe à medicina limitar-se ao domínio do corpo, sem confundir ou apelar para funções que não lhe pertencem. É dentro destes parâmetros de distinção que Descartes pretendeu fundar sua medicina, explicando as funções orgânicas “sem atribuir à alma funções que só dependem do corpo”⁹ (DESCARTES, AT XI, p. 224, tradução nossa).

Na doutrina cartesiana, a compreensão de que as funções do organismo não necessitam de uma causa eficiente não física para serem desempenhadas exclui a necessidade de um *pneuma vital* como princípio do movimento do corpo, tal qual acreditava a medicina galênica. No sistema cartesiano, o corpo não precisa dos poderes ou de forças da alma para exercer suas funções de preservação; elas podem ser exercidas pela aplicação de princípios mecânicos. Assim, segundo esta concepção, a respiração, a digestão, o batimento cardíaco, por exemplo, não são funções da alma, mas do próprio mecanismo corpóreo. Ou seja, na fisiologia cartesiana, não há espaço nem mesmo para alma vegetativa e sensitiva. O corpo funciona pela disposição de seus órgãos, e na sua boa disposição é que consiste a saúde. A morte viria, portanto, da má disposição orgânica, e não da ausência ou da “retirada” de uma alma. Portanto, não cabe à alma a atribuição de movimento involuntário ou princípio de vida, como defende a concepção fina-

⁹ “Qu’on n’eust point attribué à l’âme les fonctions qui ne dépendent que de lui et de la disposition de ses organes” (DESCARTES, AT XI, p. 224)

lista galênica. Então, do ponto de vista cartesiano, nem a morte, nem a vida são proporcionados pela alma. E, como afirma Limdeboom, isto conferiu certamente uma abordagem biológica completamente diferente do sistema fisiológico daquela que existia previamente (LIMDEBOOM, 1979, p. 67-68).

No cartesianismo, o princípio gerador dos movimentos da máquina corpórea é o calor do coração ou o “fogo cardíaco”, colocado por Deus no corpo. Afirma Descartes: “e a fim que se tenha primeiro uma noção geral de toda a máquina que eu tenho a descrever, eu direi aqui que é o calor que ela tem no coração, que é como uma grande mola, o princípio de todos os movimentos que estão nela”¹⁰ (DESCARTES, AT XI, p. 226, tradução nossa). Este calor faz com que o sangue entre em ebulição e distribua-se pelo corpo, impulsionando a movimentação corpórea e dando origem também aos espíritos animais. Da mesma forma que o sangue se aquece e se rarefaz com esse calor, ele mantém este fogo sem luz aceso permanentemente. E isto nada mais é, cartesianamente falando, do que um elemento físico – não psíquico, nem metafísico –, o que fornece uma explicação naturalista do princípio de vida.

Contentei-me em supor que Deus formasse o corpo de um homem inteiramente semelhante a um dos nossos, tanto na figura exterior de seus membros como na conformação interior de seus órgãos, sem compô-lo de outra matéria além da que eu descrevera, e sem pôr nele, no começo, qualquer alma racional, nem qualquer outra coisa para servir-lhe de alma vegetativa ou sensitiva, senão que excitasse em seu coração um desses fogos sem luz que eu já explicara, e que não concebia nenhuma outra natureza, exceto a que aquece o feno quando o guardam antes de estar seco, ou a que faz ferver os vinhos novos quando ficam a fermentar sobre o bagaço¹¹ (DESCARTES, 1987, p. 54-55).

¹⁰ “Et afin qu’on ait d’abord une générale notion de toute la machine que j’ai à décrire : je dirai ici que c’est la chaleur qu’elle a dans le coeur, qui est comme le grand ressort, et le principe de tous les mouvemens qui sont en elle” (DESCARTES, AT XI, p. 226).

¹¹ “Je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d’un homme entièrement semblable à l’un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu’en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d’autre matière que de celle que j’avais décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d’âme végétante ou sensitive, sinon qu’il excitât en son coeur un de ces feux sans lumière que j’avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d’autre nature que celui qui échauffe le foin lorsque’on l’a renfermé avant qu’il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu’on les laisse cuver sur la râpe” (DESCARTES, AT VI, p. 45-46).

Por outro lado, como faz notar Donatelli, embora Descartes não se valha de princípios e forças ocultas para originar os movimentos do corpo, é preciso lembrar que em Aristóteles havia já uma referência ao calor cardíaco como fundamento do movimento do coração. No entanto, o princípio de vida aristotélico é concebido como “forma do corpo” (DONATELLI, 2000, p. 43). Para Galeno, seguindo a compreensão aristotélica, o coração é a fonte do calor inato, mas a causa de seu movimento é uma “faculdade de impulsão” pela qual as artérias se enchem. Essas faculdades são entendidas como causas finais, capazes de mudar o curso das doenças, conceito esse de causa introduzido pelo aristotelismo (AUCANTE, 2006, p. 175). O fogo do coração, em Aristóteles, tem o papel de instrumento da alma e, neste sentido, esta noção difere profundamente da de Descartes, para quem esse calor, como todas as funções biológicas, exclui qualquer referência à alma. Ele é estabelecido segundo leis da natureza, que são leis mecânicas capazes de conservar o movimento, já que é mantido pela circulação do sangue e, por sua vez, mantém o sangue em movimento¹². Além disso, segundo Donatelli,

o próprio Descartes reconhece a existência dessa noção em Aristóteles que, porém, não faz nenhuma referência à rarefação do sangue. Essa omissão parece distanciar Descartes de Aristóteles e constituir a sua originalidade. Quanto a esse aspecto, ele parece ser um exemplo de como Descartes se vale do conhecimento proveniente da tradição, transformando-o, adaptando-o à sua concepção mecanicista da fisiologia (DONATELLI, 2000, p. 43).

Outro exemplo disso é a ideia dos espíritos animais, que fora adaptada do sistema galênico. Em uma carta a Vorstius, de 19 de junho de 1643, Descartes escreve:

A dissolução dos alimentos se opera no ventrículo pelo calor... É necessário que haja numerosos espíritos que passam ao mesmo tempo nas veias com o quilo, que chamamos espíritos naturais. Eles são aumentados no fígado e nas veias pelo calor; isto é, pela agitação que se produz lá, e enquanto o quilo é elaborado a partir do sangue, inúmeras de suas partículas são separadas das outras, e de certa maneira são engendrados numerosos espíritos [no fígado]. Em se-

¹² Sobre “princípio de vida”, cf. BITBOL-HESPERIES, Annie, *Le Principe de Vie Chez Descartes*.

guida, este sangue remontando no coração se rarefaz bruscamente, porque o calor aí é maior do que nas veias, e se infla; a pulsação do coração e de todas as artérias provem de lá, e esta rarefação separa então do sangue inúmeras partículas, e em seguida converte aquelas em espíritos, que são chamados pelos médicos de espíritos vitais. Enfim, as partículas contidas no sangue saindo pela grande artéria que são particularmente agitadas continuam diretamente pelas artérias carótidas em direção ao meio do cérebro e entram nas cavidades onde, tendo sido separadas do resto do sangue, elas compõem os espíritos animais¹³ (DESCARTES, AT, III, p. 687-689, tradução nossa).

Esta referência aos três tipos de espíritos (*pneumas*) é claramente galênica, muito embora, apesar de aparecer nesta carta, na maior parte da obra cartesiana ela seja ausente – no *Tratado do Homem* e nas *Paixões da Alma* aparece apenas a noção de “espírito animal”. Mas é importante dizer que, mais do que realizar uma simplificação destes princípios galênicos, Descartes operará uma reformulação dos mesmos. Desta forma, aparentemente estamos tratando do mesmo elemento, dada a terminologia e algumas relações, como a vinculação do “espírito natural” ao fígado, o “espírito vital” ao coração e o “espírito animal” ao cérebro. Entretanto, a correspondência inicial adquire um novo sentido quando inserida no modelo explicativo mecanicista. A compreensão de matéria e de movimento segundo Descartes, os quais excluem quaisquer dependências à alma, faz com que os espíritos animais, enquanto partículas físicas, sejam pensados de maneira diferente, pois ser físico na concepção cartesiana é diferente de ser físico na perspectiva galênica. Os “espíritos”, para Descartes,

¹³ “In ventriculo fit ciborum solutio ope caloris... Necessè est multos spiritus, ex cibis in ventriculo contentis, simul cum chylo in venas transire, qui Spiritus dicuntur Naturales. Augenturque in hepate & in venis a calore, hoc est, ab agitatione quae ibi fit, & cujus ope, dum chylus in sanguinem elaboratur, plures ejus particulae ab invicem separantur, atque ita plures in eo spiritus generantur. Deinde ille sanguis in cor incidens, a calore, qui ibi major est quam in venis, subito rarefit & intumescit; unde oritur cordis & arteriarum omnium pulsatio, atque haec rarefactio multas rursus sanguinis particulas a se mutuo sejungit, & ita ipsas in spiritus convertit, qui Spiritus dicuntur a Medicis Vitales. Denique sanguinis e corde egredientis per magnam arteriam particulae, quamaxime agitate, recta pergunt per artérias carotides versus medium cerebri, ejusque cavitates ingrediuntur, ubi, a reliquo sanguine separatae, Spiritus Animales componunt. Nec aliam causam esse existimo, cur ibi reliquo sanguine separentur, quam quod meatus, per quos cerebrum ingrediuntur, sint tam angusti ut reliquo sanguini transitum praebere non possint (DESCARTES, AT, III, p. 687-689).

são partículas físicas, e concebidos em relações mecânicas – o que exclui qualquer aspecto anímico. Já para Galeno, os “espíritos”, sendo os primeiros instrumentos da alma, são concebidos em termos finalistas. Descartes proporá, portanto, uma “desanimação” dos espíritos, adaptando-os à nova compreensão de corpo distinto e com funções independentes da alma. Ainda, o espírito vital perderá seu papel fundamental de princípio de movimento, como possuía na doutrina galênica. Como vimos, na concepção médica cartesiana esse papel será atribuído ao fogo do coração, e aos espíritos animais caberá a função de movimentar os músculos, sendo responsáveis também por causar emoções na alma. Mesmo no caso da deliberação da alma, fazendo com que os espíritos se movimentem em direção a um músculo, isto não significa que eles se misturem com a alma.

Insatisfeito com muitas explicações galênicas, Descartes pretende fundar uma medicina mais eficaz do que aquela que se praticava na sua época. Escrevendo a Mersenne a respeito da doença do amigo, Descartes afirma pretender encontrar uma medicina fundada em demonstrações infalíveis:

Estou muito triste por vossa erisipela e do mal de M.M.; eu vos peço de vos conservar ao menos até que eu saiba se há um meio de encontrar uma medicina que seja fundada em demonstrações infalíveis, que é o que eu procuro agora¹⁴ (DESCARTES, AT I, p. 105-196, tradução nossa).

Isto significava colocar a medicina num novo esquadro científico e racional, incluída no projeto de unificação das ciências. Na ilustração da árvore do conhecimento, a medicina aparece como um galho provindo da física, assentada em bases metafísicas. Dessa maneira, a medicina cartesiana procura conjugar fundamentos metafísicos e evidência experimental, ao aplicar leis da física aos seres vivos.

O objetivo de fundar uma medicina em demonstrações infalíveis só é possível na medida em que se trata de uma ciência voltada somente para a matéria, isto é, enquanto estudo das funções atribuídas apenas ao corpo e

¹⁴ “Je suis marri de votre érisipèle et du mal de M.M. ; je vous prie de vous conserver au moin jusqu’à ce que je sache s’il y a moyen de trouver une médecine qui soit fondée en demonstrations infalibles, qui est ce que je cherche maintenant” (DESCARTES, *Lettre a Mersenne de janvier 1630*, AT I, p. 105-196).

enquanto esta se reduz ao matematicamente compreensível. Porém, a medicina cartesiana ultrapassa o escopo da fisiologia mecanicista. Ela se vê obrigada a considerar o corpo unido a uma alma, pois reconhece o papel das paixões nos avisos dos estados corporais. Descartes reconhece, como salienta Donatelli, a insuficiência do conhecimento isolado do corpo na elaboração da medicina; ela deve ser uma ciência do composto corpo e alma. Assim, de um primeiro ideal de ciência dedutiva *a priori*, cuja construção aproxima-se da matemática e permitiria demonstrações infalíveis ao tomar o corpo como físico-geométrico, Descartes reconhece a necessidade de considerar a experiência da natureza humana enquanto união substancial (DONATELLI, 2000, p. 93). E, neste âmbito, não cabe mais a certeza das evidências matemáticas, pois não se trata mais de uma noção claramente percebida pelo entendimento. O escopo da união entre a alma e o corpo é atestado pela experiência cotidiana, mas não provido de evidência racional. A medicina não pode construir-se de demonstrações infalíveis, se por isto diz respeito deduções do puro entendimento. A medicina cartesiana se vale de casos particulares, do conhecimento adquirido pela observação e experimentação. Ao desejo primeiro de construir uma medicina fundada em demonstrações infalíveis, Descartes alia a necessidade do recurso à experiência e à certeza que lhe é própria, isto é, a certeza que pode vir dos sentidos, que é a evidência experimental. A ciência médica cartesiana não se torna enfraquecida por este motivo, mas reconhece seu âmbito, que é o da utilidade da manutenção do composto corpo-alma, ainda que não seja construído em evidências matemáticas, âmbito aquele que é o da saúde – segundo Descartes, o maior bem dessa vida.

REFERÊNCIAS

- AUCANTE, Vincent. *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: PUF, 2006.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie. *Le principe de vie chez Descartes*. Paris: Vrin, 1990.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. ADAM et TANNERY (Ed.). 12 vol. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, 1897-1910.

DESCARTES, René. *O Mundo ou Tratado da Luz e O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de Cezar Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. Princípios da Filosofia (§§ 1-24 da Parte I). Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coord. de Tradução). *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 1, 1997, p. 40-69.

DESCARTES, René. Princípios da Filosofia (§§ 25-50 da Parte I). Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coord. de Tradução). *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 3, n. 2, 1998, p. 76-99.

DESCARTES, René. Princípios da Filosofia (§§ 51-76 da Parte I e §§ 1-4 da Segunda Parte). Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coord. de Tradução). *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1-2, 2000, p. 136-173.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. *Da Máquina Corpórea ao Corpo Sensível: a Medicina em Descartes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

GRMEK, Mirko D. (Dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident ; de la Renaissance aux Lumières*. Tome II. Traduction Maria Laura Bardinet Broso. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

HATFIELD, Gary. Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. USA: Cambridge University Press, 1992.

LINDEBOOM, Gerrit A. *Descartes and Medicine*. Amsterdam: Rodopi, 1979.

NADLER, Steven. Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy, in: GARBER, Daniel and AYERS, Michael (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 513-551.

A crítica de Malebranche à definição cartesiana de ideia

Vanessa Henning
(UNIOESTE)

Na terceira meditação da obra *Meditações Metafísicas*, Descartes atribui a uma mesma ideia duas dimensões constitutivas: a ideia como modificação do espírito e como conteúdo representativo. A ideia é definida como imagem de uma coisa, referindo-se aos diversos conteúdos presentes na consciência, bem como forma de pensar e não tendo diferença com as outras ideias. Para fazer a distinção entre as duas dimensões de uma mesma ideia, Descartes utiliza o conceito de realidade formal, segundo a qual a ideia é concebida somente como uma modificação da alma, e o conceito de realidade objetiva, quando entendemos que cada ideia representa conteúdos específicos na consciência, distintos dos demais.

Para o filósofo oratoriano¹ Nicolas Malebranche, essa tese cartesiana que consiste em atribuir a uma ideia o aspecto de modalidade representativa da alma pode levar ao argumento de que o espírito humano seja semelhante ao espírito de Deus, por implicar que ele é capaz de ver, dentro de si mesmo, a essência das coisas materiais. Segundo o filósofo, somente Deus tem o poder de ver a essência das coisas, porque elas estão em Seu espírito e não no espírito de suas criaturas. Tendo isso em vista, o nosso objetivo é apresentar as críticas feitas por Malebranche, na segunda parte do livro III de sua obra *De la Recherche de la Vérité*², à ambiguidade presente na concepção cartesiana de ideia, bem como expor a sua explicação acerca da natureza das ideias e da visão em Deus.

¹ Malebranche recebe essa característica porque pertenceu à comunidade de eclesiásticos denominada Oratória, fundada na cidade de Roma pelo cardeal Bérulle, em 1565. Essa comunidade era voltada à vida apostólica, porém sem as mesmas exigências que outras congregações religiosas. Os que nessa comunidade participavam não tinham a necessidade de fazer votos de pobreza ou de obediência. Malebranche entrou para a Oratória em 1660, tornando-se padre em 1664 e nela permanecendo por cinquenta e cinco anos, até a sua morte.

² A partir de agora, será utilizado apenas *Recherche*.

I. DESCARTES E A NOÇÃO DE IDEIA COMO FORMA DE PENSAR E COMO REPRESENTAÇÃO DE OBJETO

Com Descartes, a ideia recebe um sentido diferente daquele que era concebida pela filosofia Medieval: ela é capaz de tornar o sujeito pensante consciente de seus modos de pensar, como também é capaz de representar, como objetos, certos conteúdos na mente. Esse novo significado se distancia do pensamento escolástico-tomista, uma vez que a ideia não é mais vista como uma espécie de arquétipo ou Forma, em que todas as coisas criadas no mundo são imitações. Tampouco as ideias são apresentadas como entes independentes da razão humana e localizadas somente na mente divina. Para Descartes, a noção de ideia é entendida como uma maneira de ser do pensamento, que permite identificar o sujeito pensante como um sujeito de representações. Essa noção vem acompanhada de dois sentidos: 1) um sentido geral, como forma do pensamento e se refere a todo objeto de percepção; 2) um sentido restrito, em que as ideias são vistas como eventos psicológicos que representam alguma coisa ou objeto. Descartes escreve:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados de vontades e afecções, e outros juízos (AT, IX, p. 29; 1962, p. 139, *itálicos do autor*)³.

³ As referências à *Meditações Metafísicas* e da *Exposição Geométrica* de Descartes serão feitas de acordo com a edição de Adam e Tannery (DESCARTES, R. *Oeuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1996.), indicada por AT, seguida pelo volume em números romanos e a página em números arábicos. A tradução utilizada para esses textos foi a de: DESCARTES. *Obra Escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Editora Difusão Europeia do Livro. São Paulo – SP, 1962; compondose da seguinte citação: o ano da obra (1962) e a página em números arábicos.

Em seu sentido geral, a ideia é entendida como “forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (AT, IX, p. 124; 1962, p. 234). Elas tanto têm o poder de tornar o sujeito pensante consciente de seus modos de pensamento, quanto representar certos conteúdos à mente. Em Descartes, todo modo de pensar envolve a consciência do sujeito desse ato de pensamento e essa ação pressupõe, necessariamente, a existência do autor desse ato. Por referir a atos de um mesmo sujeito, as ideias não apresentam distinção em relação ao grau de qualidade e “todas elas são elementos que auxiliam o entendimento no sentido de diferenciar as ações da consciência da sua característica mais especial que aparece em primeiro lugar dentre as definições epistemológicas do sistema: o pensamento” (GUIMARÃES, 2007, p. 102).

Por outro lado, considerando as ideias como imagens das coisas, elas apresentam certos conteúdos que representam objetos ao sujeito. Aquilo que a ideia representa é denominado de realidade objetiva. É a realidade objetiva que informa o tipo de realidade pertencente ao ente, o qual é compreendido como coisa. O termo coisa significa um determinado conteúdo de percepção, e a realidade desse conteúdo percebido nada mais é que a realidade da coisa enquanto ela é pensada (cf. LANDIM, 1992, p. 63). Na metafísica cartesiana, a realidade presente na ideia independe de qualquer exterioridade, ao menos enquanto ela for tomada como uma representação. Descartes atribui, como exemplo, os objetos da matemática que, apesar de serem independentes a objetos exteriores o pensamento, apesar disso são determinados como coisas e considerados entidades reais e verdadeiras no pensamento.

Segundo a doutrina cartesiana, as ideias têm realidade formal e realidade objetiva. A realidade formal refere-se à realidade efetiva de uma coisa, ou seja, à realidade que essa coisa tem em si. Isso significa que toda e qualquer entidade tem necessariamente uma realidade formal. No caso das ideias, por serem elementos reais presentes no pensamento, elas têm como realidade formal a realidade que tomam de empréstimo do sujeito pensante, quando a entendemos como um modo de pensar desse sujeito (cf. AT, IX, p. 32; 1962, p. 144). Em Descartes, toda ideia possui uma realidade formal pelo simples fato de que toda ideia existe como algo, como uma modificação do sujeito que as pensa.

Por outro lado, como não podemos afirmar que uma ideia é somente um objeto de percepção do espírito, pois assim ela não se diferenciaria das outras formas de pensar, não podemos também dizer que a ideia seja somente realidade objetiva, porque ela não é também concebida sem ser entendida como uma forma de pensar. São os dois aspectos da ideia, a saber, a sua realidade formal e a sua realidade objetiva, que permitem à ideia que ela seja determinada como tal.

Não obstante, em razão de determinados conteúdos representados por algumas ideias não se identificarem com a realidade formal do sujeito, a realidade desses conteúdos ocupa na consciência o lugar de outra coisa, que possui uma existência possível como uma realidade formal ou atual exterior ao pensamento. Para Descartes, é um princípio da razão que toda realidade ou efeito deva ter uma realidade como sua causa⁴. A única possibilidade de o homem resgatar a certeza sobre o mundo, perdida com a dúvida metafísica, está apenas na representação da ideia. É a ideia enquanto modificação representativa do pensamento que permite ao sujeito ter acesso a algo, bem como ter uma relação com o mundo e com os outros seres.

II. A CRÍTICA DE MALEBRANCHE À NOÇÃO CARTESIANA DE IDEIA

Malebranche não concorda com a tese cartesiana de que a ideia pode ser compreendida a partir de um duplo papel, a saber: como forma de pensar e como representação de objeto. Diferentemente de Descartes, a ideia, em Malebranche, não está na alma como uma forma ou modo do pensamento. Ela não pode ser entendida como uma entidade mental. Para o oratoriano, a ideia é o objeto imediato de percepção, uma entidade real representativa, que está fora da alma, próximo a ela e, cujo poder é promover uma mediação entre o que é da esfera do mental (pensamento) e o que é da esfera do material (extensão). Enquanto entidade represen-

⁴ “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito; [...]” AT, IX, p. 32; 1962, p. 143. Nas *Segundas Objeções e Respostas*, Descartes explica que a realidade objetiva de uma ideia exige uma causa, cuja mesma realidade deve estar contida, não somente de modo objetivo, mas também de modo formal ou eminentemente. Esse princípio deve ser necessariamente admitido porque é por meio dele que depende o conhecimento de todos os objetos, sejam eles sensíveis ou insensíveis (AT, IX, p. 128; 1962, p. 239).

tativa, a ideia torna o mundo material inteligível e cognoscível à mente (cf. PRICLADNITZKY, 2009, p. 135). Na *Recherche*, Malebranche apresenta sua definição: “[...] por essa palavra, ‘ideia’, entendo somente o que é o objeto imediato ou o mais próximo do espírito, quando ele percebe algum objeto, isto é, o que afeta e modifica com a percepção que ele tem de um objeto” (OC, I, p. 414; 2004, p. 166)⁵. No pensamento malebranchiano, para que o espírito possa perceber algum objeto extenso é absolutamente necessário que a ideia lhe seja realmente presente. Ao ter percepção de ideias, o sujeito tem mediatamente percepção dos objetos extensos.

Sobre o modo como ocorre essa mediação pela ideia, Malebranche questiona Descartes por conceder a algumas representações entendidas como modalidades da alma, a prerrogativa de serem verdadeiras e de estarem de acordo com o real. Em Descartes, as ideias do entendimento são as que apresentam essa prerrogativa, porque têm o poder de representar objetos de maneira clara e distinta⁶. Ora, se Descartes concede às ideias intelectuais um valor de verdade, ele deveria fazê-lo também às ideias sensíveis, já que, enquanto modos de pensar, todas elas são iguais e não apresentam quaisquer distinções entre si. Contudo, para evitar uma ambivalência, Malebranche propõe que se estabeleça uma dissociação entre aquilo que está na alma, ou seja, a sua modalidade (realidade formal), e aquilo que está localizado próximo à alma, estando fora dela, a saber, a sua representação (realidade objetiva). Assim, o que é entendido em Descartes como ideia sensível, na concepção malebranchiana passa a ser concebido apenas como um modo de pensar da alma, que não representa objeto algum. Já a ideia clara e distinta passa a ser entendida como representação, não se limitando a ser mera modificação do espírito. Malebranche pretende com essa dissociação mostrar que modificação e representação não podem ser entendidas como aspectos de uma mesma ideia, mas de ideias diferentes. Na verdade, o oratoriano persuade-se de tal modo dessa dissociação que termina por retirar o nome de ideia das modificações, preferindo chamá-las de sensações (OC, I, p. 42; 2004, p. 63).

⁵ Todas as referências a Malebranche são tomadas das suas *Oeuvres complètes* (OC) publicadas sob a direção de A. Robinet. Somente para a obra *Recherche de la Verité* e para os *Esclarecimentos*, utilizaremos a tradução de Plínio Smith (2004).

⁶ Ver §16 da *Quarta Meditação* AT, IX, p. 49; 1962, p. 169.

De acordo com o oratoriano, as sensações estão na alma e “são seus próprios pensamentos, isto é, todas as suas diferentes modificações” (OC, I, p. 415; 2004, p. 168). Esses pensamentos são maneiras da alma pensar que são percebidas por uma sensação interior. A sensação interior refere-se ao modo pelo qual a alma percebe a si mesma, como estão as suas imaginações, intelecções, suas concepções, suas paixões e suas inclinações naturais. Malebranche explica que a “alma não precisa de ideias para perceber todas essas coisas da maneira pela qual as percebe, porque elas estão dentro da alma, ou antes, porque elas são somente a própria alma” (OC, I, p. 415; 2004, p. 168). Isso significa que o conhecimento que o homem tem da alma é somente por sensação interior e depende da experiência que se passa na alma.

Para Malebranche, as sensações não possuem um caráter representativo porque não se referem a representações da alma. Embora com Descartes, as sensações sejam concebidas como modos de pensar, este filósofo, no entanto, não retira desses elementos o seu caráter representativo⁷. É o caráter representativo presente nessas ideias sensíveis que proporcionará ao filósofo de La Haye constatar que essas ideias não pertencem à natureza do sujeito pensante, mas pertencem a uma substância diferente que as causam, no caso os corpos⁸. Malebranche, por sua vez, reduz as sensações a puros estados psíquicos e as remetem exclusivamente ao espírito, como sendo suas modificações. Essa exclusividade revela que as sensações “não são diferentes de nós e não podem, por consequência, jamais representar nada de diferente de nós” (OC, III, p. 142; 2004, p. 300), porque elas nada mais são que a alma existindo de uma determinada maneira. Pelo fato de não serem diferentes de nós, as sensações não têm o poder de revelar nada sobre a nossa natureza, bem como sobre a natureza de algo exterior ao nosso espírito; ora,

⁷ “Quanto às coisas, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tacto, encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão, que ignoro mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes, isto é, se as ideias que concebo dessas qualidades são, com efeito, *as ideias de algumas coisas reais, ou se não me representam apenas seres quiméricos que não podem existir* (AT, IX, p. 34; 1962, p. 147, *itálicos nossos*).

⁸ Ver §19 da *Sexta Meditação* (AT, IX, p. 62-63; 1962, p. 187-188). Embora Descartes constata que as ideias sensíveis são causas pelos corpos mediante o argumento da validação, pela veracidade divina, da inclinação natural, ainda assim o filósofo constata que essas ideias não podem pertencer à natureza da alma, por ser o sujeito unicamente uma coisa que pensa.

se a alma visse todas as coisas ao considerar suas próprias modificações, deveria conhecer mais claramente sua essência ou sua natureza do que aquela dos corpos, e todas as sensações ou modificações das quais ela é capaz do que as figuras ou modificações das quais os corpos são capazes (OC, I, p. 452; 2004, p. 207).

Malebranche explica que, se um homem jamais sentisse determinada sensação, como a dor, o calor, a luz, por exemplo, ele não poderia saber se sua alma é capaz de possuir aquela sensação, uma vez que ele não a conhece por ideia. Ao contrário da tese cartesiana, segundo a qual a alma é mais fácil de conhecer que o corpo, Malebranche explica que não temos um conhecimento claro da alma consultando-a apenas por suas diversas modificações. Para o oratoriano, esse tipo de conhecimento requer raciocínio, e somente descobrimos que as modificações são do espírito, por considerar que existem no mundo somente duas substâncias criadas, os corpos e os espíritos. Ora, dado que as modificações não pertencem aos corpos, o filósofo conclui que elas pertencem à alma, pois é a única substância alternativa.

Em contrapartida, o oratoriano explica que o espírito é capaz de conhecer os corpos e todas as suas propriedades por intermédio das ideias, as quais não estão na alma como modificações. No pensamento malebranchiano, ainda que o homem não possa conhecer os objetos exteriores por si mesmos, devido à incompatibilidade entre a natureza desses objetos e a natureza do espírito⁹, o homem tem percepção imediata de algo quando percebe a sua ideia. Isso porque todo ato de perceber supõe, necessariamente, algo que percebe e algo que está sendo percebido. Para Malebranche, perceber é sempre a percepção imediata de alguma coisa ou de um ser que possui uma existência. Em *Entretiens sur la Métaphysique*, o filósofo mostra o exemplo de alguém, quando pensa em um círculo, em um número, no ser infinito e num ser finito, o que essa pessoa percebe são realidades. Se o círculo que está sendo percebido nada fosse, con-

⁹ Para Malebranche, não há a possibilidade de haver uma conexão entre substâncias distintas no processo de conhecimento. Embora o oratoriano concorde com Descartes que a essência do espírito seja o pensamento e a essência da matéria, a extensão, o filósofo discorda da tese de que duas substâncias, com naturezas distintas, tenham alguma interação. Apenas a percepção de objetos, cuja natureza seja equivalente à natureza do espírito, de tal maneira que o afete é que pode apresentar algum vínculo com o pensamento. Esses objetos nada mais são que as ideias.

sequentemente, essa pessoa estaria pensando em nada, o que seria um absurdo. Malebranche explica que o círculo percebido tem propriedades que nenhuma outra figura possui. Isso significa que é necessário que o círculo exista no momento em que é pensado (cf. OC, XII, p. 35).

Para Malebranche, não é possível afirmar que uma ideia seja falsa, como sendo possível representar o nada como se fosse alguma coisa. Isso é o que Descartes afirma sobre as ideias sensíveis na sua *Terceira Meditação*¹⁰. Segundo esse filósofo, elas possuem certa falsidade material, por apresentarem falsamente ao sujeito como dotadas de um caráter representativo. Malebranche, por sua vez, explica que uma ideia não pode ser entendida como um puro nada, porque “nada ver é não ver, pensar em nada é não pensar” (OC, II, p. 99; 2004, p. 229). Isso significa que não há a possibilidade de o espírito ter percepções vazias, porque, mesmo quando ele percebe objetos inexistentes ou falsos, há algo que deve responder pelo objeto percebido. Assim, pelo fato de o nada não possuir propriedades, isso implica que toda percepção é percepção de uma realidade, que é existente e verdadeira. Essa realidade nada mais é que a ideia tomada “como algo que representa alguma coisa ao espírito, de uma maneira tão clara, que podemos descobrir por uma simples visão se tais e tais modificações lhes pertencem” (OC, III, p. 44).

Em Malebranche, as ideias são compreendidas como representações fidedignas da natureza do objeto porque são consideradas como arquétipos divinos que representam o mundo externo em todas suas propriedades essenciais. Por esse motivo, as ideias não podem ser reduzidas a modificações subjetivas da alma, mas sim concebidas como entidades reais e necessárias que possuem uma existência exterior ao pensamento. Se pensarmos a noção de ideia como uma modalidade da alma, estaríamos simplesmente rejeitando as diferenças presentes na natureza das modificações, bem como na natureza das ideias. Isso porque as modalidades da alma são contingentes, mutáveis, temporais, obscuras, finitas,

¹⁰ “[...] pode, no entanto, ocorrer que se encontre nas ideias uma certa falsidade material, a saber, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. Por exemplo, as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas, que por seu intermédio não posso discernir se o frio é somente uma privação de calor ou o calor uma privação do frio, ou ainda de uma e outra são qualidades reais ou não o são; [...] Pois, se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz conhecer que procedam do nada [...] (AT, IX, p. 34-35; 1962, p. 147-148).

porque são unicamente modos pelos quais a alma sente e percebe sua existência. Por outro lado, as ideias são gerais, imutáveis, eternas, claras e infinitas, porque são entidades divinas que não se encontram na alma humana (cf. OC II, p. 103; 2004, p. 235). Diante disso, é impossível pensar que uma modalidade represente mais do que ela encerra, ou seja, que ela tenha o poder de representar, porque para representar é necessário conter realmente.

III. A PROCEDÊNCIA DAS IDEIAS E O ARGUMENTO DA VISÃO EM DEUS

Ora, dado que as ideias não são redutíveis a modalidades subjetivas, mas são entidades reais, necessárias, que estão fora da alma, qual a sua procedência? Para responder a essa questão, Malebranche indica cinco possíveis origens às ideias, dentre as quais deverá escolher a mais verossímil. O filósofo estabelece seu argumento de forma negativa porque, dada a exclusão de quatro dessas alternativas, conclui-se somente que a quinta e última é verdadeira. Por outro lado, o argumento se apresentará de maneira positiva em favor de sua teoria da visão em Deus. De todo modo, tanto o argumento negativo quanto o positivo mostram-se válidos, uma vez que, feita uma enumeração completa, a falsidade das quatro primeiras alternativas implicará a aceitação da quinta e última. Malebranche preocupa-se de tal maneira com essa enumeração que no final chega a afirmar que a quinta alternativa lhe “parece a única conforme à razão e a mais própria para exibir a dependência que os espíritos, em todos os seus pensamentos, têm de Deus” (OC, I, p. 437; 2004, p. 190). O filósofo expõe:

Afirmamos, portanto, que é absolutamente necessário: ou que as ideias que temos dos corpos e de todos os outros objetos que não percebemos por eles mesmos vêm desses mesmos corpos ou desses objetos; ou que nossa alma tem a potência de produzir essas ideias; ou que Deus as produziu com ela ao criá-la, ou que ele as produz todas as vezes que pensamos em algum objeto; ou que a alma tem em si mesma todas as perfeições que vê nesses corpos, ou, finalmente, que ela está unida a um ser totalmente perfeito e que contém genericamente todas as perfeições inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados (OC, I, p. 417; 2004, p. 171).

Segundo Malebranche, as ideias possuem uma natureza análoga à natureza da alma, porque são entendidas como seres “espirituais e muito diferentes dos corpos que representam” (OC, I, p. 423; 2004, p. 176). Dessa afirmação, deve-se supor que as ideias são encontradas em um espírito, podendo ser ele o próprio espírito humano, ou outro espírito, o qual a alma do homem possa estar ligada. Todavia, se afirmarmos que elas estão no próprio espírito, é necessário explicar de onde ele as retira, dado que as únicas substâncias que o espírito conhece são os corpos, a alma e Deus. Disso concluiria que as ideias podem somente ser produzidas no espírito por uma dessas três substâncias, tendo elas, portanto, uma origem empírica ou inata. Ora, sendo inteligíveis é impossível que as ideias sejam provenientes dos próprios corpos e que elas tenham alguma relação direta com eles, conforme foi visto anteriormente.

Apesar de Malebranche aceitar a tese do inatismo, segundo a qual as ideias são criadas por Deus, por outro lado, o filósofo apresenta outras razões para rejeitá-la. Para o inatismo, há uma infinidade de ideias presentes no espírito humano, formadas na alma no instante de sua criação. Malebranche questiona sobre a possibilidade de Deus ter feito tantas coisas junto com a alma do homem, porque não lhe parece simples explicar como o espírito humano conhece tantos objetos, quando se admite a produção de um número infinito de seres. Para o oratoriano, Deus opera sempre por vias muito simples e muito fáceis, e não seria razoável afirmar que Deus, um ser onipotente, possa agir de modo tão complexo (cf. OC, I, p. 430; 2004, p. 185). Assim, além de essa tese do inatismo mostrar-se pouco verossímil, a sua explicação também parece ser inútil, porque, “mesmo se o espírito tivesse um armazém com todas as ideias que lhe são necessárias para ver os objetos, seria contudo impossível explicar como a alma poderia escolhê-las para representá-los” (OC, I, p. 431; 2004, p. 185).

Para Malebranche, é também inútil o argumento de que Deus produz no espírito, a todo o momento, tantas novas ideias quanto as diferentes coisas que o homem percebe, uma vez que esse argumento é oposto à simplicidade das vias pelas quais Deus age sobre o mundo. Malebranche explica que seria

necessário que em todo o tempo tenhamos realmente em nós mesmos as ideias de todo as coisas, visto que o tempo todo podemos querer pensar em todas as coisas; o que não poderíamos, se nós já

não as percebêssemos confusamente, isto é, se um número infinito de ideias não estivesse presente em nosso espírito, pois, afinal, não podemos querer pensar em objetos dos quais não temos nenhuma ideia (OC, I, p. 432; 2004, p. 186).

Tampouco é possível pensar que uma ideia seja uma realidade criada, uma vez que tudo o que é criado não pode ser uma realidade nem infinita nem universal. Tendo em vista que as ideias não são criaturas tampouco produzidas junto com o espírito humano no instante de sua criação, é inadmissível que a alma retire de si mesma essas ideias. Esse é o motivo de Malebranche rejeitar a opinião daqueles que acreditam que “o espírito tem necessidade somente de si mesmo para perceber os objetos e que ele pode, considerando-se a si mesmo e suas próprias perfeições, descobrir todas as coisas que estão no exterior” (OC, I, p. 433; 2004, p. 186). Para o oratoriano, pensar que a alma contém todas as perfeições é sustentar o argumento de que as ideias são modificações da própria alma, sendo essa capaz de perceber um objeto por intermédio de seu modo de pensar, que sinaliza uma representação; argumento esse que Descartes já havia aludido na terceira meditação, quando afirma que os modos da alma têm o poder de representar corpos¹¹. Além disso, dizer que o espírito contém todas as perfeições é o mesmo que sustentar que o espírito humano contém eminentemente todas as coisas, sendo a alma “como que um mundo inteligível que compreende em si tudo o que compreende o mundo material e sensível, e mesmo infinitamente mais” (OC, I, p. 434; 2004, p. 188). Esse tipo de opinião nada mais faz que querer assemelhar o espírito do homem ao de Deus, o qual, por sua vez, necessita somente consultar a si mesmo para ver o que ele criou e o que ele pode criar, e não consultar suas criações nos espíritos de suas criaturas.

Segundo Malebranche, Deus produziu o mundo a partir de seu próprio conhecimento e de sua própria ideia. Ele não buscou em outra realidade uma ideia para produzir o mundo, porque, sendo o criador, não havia nenhuma realidade que lhe fosse estranha, para que pudesse retirar essa ideia. Todas as ideias que Deus tem desse mundo são similares a sua natureza, e “todas as criaturas, mesmo as mais materiais e

¹¹ “E, quanto às ideias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo” (AT, IX, p. 34; 1962, p. 147).

as mais terrestres, estão em Deus, ainda que de uma maneira espiritual e que nós não podemos compreender” (OC, I, p. 145; 2004, p. 188-189). Deus vê dentro de si mesmo todas as coisas, considerando suas próprias perfeições e não é possível pensar que o espírito humano possua tal poder. Malebranche explica que os espíritos humanos não são capazes de ver dentro de si mesmos as essências das coisas, “uma vez que, sendo muito limitados, eles não contêm todos os seres, como Deus, que podemos chamar de o ser universal” (OC, I, p. 145; 2004, p. 188-189). No entanto, o oratoriano ressalta que, embora o homem não possua a essência ou ideia dos objetos dentro de si mesmo, ele a vê em Deus. Essa tese de que o homem vê as essências ou as ideias em Deus não somente se mostra como a mais verossímil com relação às demais, mas, sobretudo, se mostra resistente a todos os apontamentos defendidos em cada uma das opiniões precedentes.

O argumento da visão em Deus é levantado a partir dos pressupostos de que Deus possui em si todas as ideias de todas as coisas que produziu e que Ele está intimamente unido ao espírito do homem por sua presença. Esses dois pressupostos tornam certo “que o espírito pode ver aquilo que, dentro de Deus, representa seres criados, visto que isso é muito espiritual, muito inteligível e muito presente ao espírito. Assim, o espírito pode ver em Deus, as obras de Deus” (OC, I, p. 437; 2004, p. 191).

Para Malebranche, as ideias estão fora da alma humana porque elas estão em Deus. Esse argumento é apresentado como uma solução às “contradições manifestas” expostas pelos filósofos acerca do modo como os homens conhecem os objetos; argumento esse que Malebranche encontra no pensamento de Santo Agostinho e na sua explicação sobre a relação entre homem e Deus (cf. OC, VI, p. 198-199). A influência de Santo Agostinho permite a Malebranche aprofundar a sua teoria da visão em Deus, afirmando que o espírito do homem vê na realidade infinita as verdades eternas, tanto as verdades matemáticas, as teóricas, quanto às práticas e morais. O oratoriano reformula a tese agostiniana dizendo que, ao invés de afirmar que o espírito vê verdades eternas, o melhor a se dizer é que o espírito vê em Deus as ideias eternas, dado que as verdades são entendidas como relações feitas entre ideias. As verdades são eternas porque são eternas e reais as ideias, as quais as verdades estão associadas (cf. OC, I, p. 444; 2004, p. 198).

Com a tese da visão em Deus, as ideias não são reduzidas a modalidades representativas da alma, uma vez que Deus não pensa e age segundo as percepções dos homens, mas sim segundo as Suas. Deus criou o mundo “a partir das suas ideias, a partir do modelo eterno que ele descobre em sua essência” (OC, II, p. 99; 2004, p. 230), o que mostra que as ideias que Deus possui de suas criaturas nada mais são que a Sua própria essência, a sua própria natureza. Deus contém em si mesmo, de uma maneira inteligível, todas as ideias dos seres que ele produziu, ou que ele pode produzir, e é por essas ideias inteligíveis que Deus conhece a essência das coisas. O que Malebranche pretende mostrar com sua teoria das ideias e da visão em Deus é a inteira dependência que os espíritos humanos têm com Deus, visto que o homem somente pode conhecer algo se Deus permitir que ele o veja. Assim, o conhecimento de todas as coisas só é possível se os homens unirem seus espíritos a Deus, que é o único que pode iluminá-los quando representa a Sua natureza por meio de suas ideias.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. Discurso do Método; Meditações Metafísicas; Objeções e Respostas e Paixões da Alma. In: *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: J. Vrin, 11 v, 1996.

GUIMARÃES, J. A. F. A Teoria da Representação na Terceira Meditação: a originalidade da Metafísica cartesiana. *Tempo da Ciência* (UNIOESTE), v. 14, p. 99-114, 2007.

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A Busca da Verdade*. (Textos Escolhidos). Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *Oeuvres Complètes de Malebranche*. André Robinet. Paris: J. Vrin, 1960-65.

PRICLADNITZKY, Pedro Falcão. Percepção e Ideias em Malebranche. *Intuitio* (Porto Alegre), v. 2, p. 131-137, 2009.

***Absolutum imperium* ou a Democracia em Benedictus de Spinoza.**

Guadalupe Macêdo Marques
(UECE)¹

A filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677) é, antes de tudo, um elogio à liberdade. Suas obras² consistem claramente em uma negação a tudo aquilo que manipula, oprime e que conduz ao fanatismo político e religioso. Seu intento, como fica claro em seu *Tratado Teológico-Político* (1670), é demonstrar que em um Estado é lícito pensar e agir livremente; a segurança, portanto, não deve ser garantida pelo medo, mas pela liberdade. Tal quais os filósofos contratualistas de seu tempo, em Spinoza a instituição do Estado Civil parte do estado de Natureza, no qual os indivíduos estavam muito mais propensos a perigos do que à segurança. O cerne da instituição do campo político spinozano encontra-se em seu *Tratado Político* (1677), obra inacabada³ e a qual Spinoza inicia fazendo uma crítica aos filósofos que concebem os afetos como vícios; crítica essa já levantada no Prefácio da terceira Parte da *Ética* (1677), sua principal obra e na qual se fundamenta toda a sua filosofia. Diz o filósofo que o homem é descrito não como realmente é, mas como gostariam que fosse, e a política, por sua vez, é concebida sem que se possa ser posta em aplicação, sendo tida, nesse sentido, como uma quimera. (Cf. TP 1/1)

¹ Bolsista CAPES.

² Para as citações das obras de Spinoza, indicaremos **E** para a *Ética* e a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), Explicações (Exp), demonstrações (Dem) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números; **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*, seguido do número do capítulo citado em algarismos arábicos e **TP** para o *Tratado Político*, seguindo do número do capítulo e parágrafo citado em algarismos arábicos.

³ São duas as hipóteses para justificar a não conclusão do *Tratado Político*. A primeira defende a ideia que Spinoza não termina a obra por encontrar-se em enfermidade avançada, o que culmina em sua morte em 1677. A segunda hipótese defende a ideia que o filósofo se decepcionara com a política de seu tempo; ele que defendia a república, viu o ressurgimento do partido monárquico da Casa de Orange, somado ao linchamento e morte em 1672 dos irmãos De Witt, líderes do partido republicano e pertencentes ao seu círculo de amigos.

A política em Spinoza não se separa da natureza humana, ao contrário, é nela que encontra os seus fundamentos. Ao definir o estado de Natureza como um ambiente não propício à segurança e autoconservação dos indivíduos, Spinoza introduz o conceito de direito natural, assim definido no TP:

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 natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. (TP II/4)

Pela definição podemos inferir que o direito natural consiste no direito que todos os seres possuem de utilizar de todas as formas que encontram para garantir a sua existência, e tudo o que fazem é por ordem necessária da sua natureza. No *Tratado Político* Spinoza explica que Deus tem direito a tudo e assim sendo, o direito natural de Deus é a própria potência de Deus na medida em que se considera absolutamente livre, disso se segue que qualquer coisa natural tem tanto direito quanto potência para operar tiver, pois a potência de todos os seres não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre. (Cf. TP II/3) Significa dizer que se a potência universal de toda a natureza consiste na potência de todos os indivíduos em conjunto, compreende-se que o direito de cada um se estende até onde vai a sua exata potência.

No estado de Natureza onde impera o medo e todos os tipos de infortúnios e vivendo ao acaso dos encontros, os indivíduos estão muito mais sujeitos à relações com corpos que não sejam favoráveis ao aumento da sua potência, e assim sendo, o direito natural não pode ser efetivado. Assim explica Deleuze:

Ora, no estado de natureza vivo ao acaso dos encontros. Não deixa de ser verdade que minha potência é determinada pelas afecções que preenchem a cada instante meu poder de ser afetado; não deixa de ser verdade que tenho sempre toda a perfeição da qual sou capaz, em função dessas afecções. Justamente, porém, no estado de

natureza meu poder de ser afetado é preenchido em condições tais que experimento, não apenas afecções passivas que se separam de minha potência de agir, mas também afecções passivas onde predomina a tristeza que diminui incessantemente essa própria potência. (DELEUZE, 1968, p. 179)

Deleuze deixa claro que no estado de Natureza não tenho nenhuma chance de encontrar corpos que se componham diretamente com o meu. Serei, portanto, afetado por um medo perpétuo. Motivados pela esperança de segurança e pelo medo dos perigos do estado de Natureza os indivíduos acordam entre si e abrem mão do estado Natural, passando a buscar o que seja favorável ao bem estar comum. É o *conatus* (esforço em latim)⁴, que conduz os indivíduos a viverem sob leis comuns, pois juntos são mais fortes que sozinhos. Diz Spinoza:

Para viverem em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto. (TT-P 16)

Saindo do estado de Natureza e passando a viver em conjunto, os homens unem as suas potências e há aqui a noção de um “pacto”, o qual não chega a ser efetivado, pois segundo Spinoza é impossível que haja a transferência total de direito, o que em sua filosofia também é potência. Diz ele:

A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por di-

4 Sobre o *conatus* diz Spinoza: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”. (E3P6) E ainda: “O esforço pelo qual cada se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”. (E3P7) O que o filósofo esclarece é que o *conatus* é uma potência interna de autoconservação, pois na natureza nenhum ser tem em si algo pelo qual possa ser destruído, ao contrário, opõe-se a tudo aquilo que represente risco à sua existência. O *conatus* é essência atual, pois é permanentemente um esforço em continuar existindo.

reito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza, rompê-la-á. (TP II §12)

Assim Spinoza nos apresenta a ideia de um “pacto”, o qual não consiste em um pacto propriamente dito, porque como já foi exposto anteriormente, não há a possibilidade de total transferência de direito, motivo esse que afasta Spinoza da tradição contratualista moderna. A novidade desse “acordo” proposto pelo filósofo é que ele pode ser rompido caso o indivíduo perceba que dele possa resultar algum dano. Spinoza utiliza-se nesse sentido, de uma verdade universal: “Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, de dois males, o menor.” (E4P65) É importante destacar que a fundação do Estado Civil em Spinoza ocorre muito mais por uma necessidade natural dos indivíduos do que por uma atividade racional, especificamente; desse modo podemos afirmar que a política em Spinoza não está no campo da razão, mas no campo da paixão.

Como no acordo entre os indivíduos não há transferência total de direitos o que ocorre segundo o filósofo, é uma união de potências. Ou seja, ao acordarem entre si passando a viver sob leis comuns, unem as suas potências passando a viver como se fossem guiados por uma única mente (*una veluti mente*). Desse modo o Estado em Spinoza se forma a partir dessa união que forma um sujeito político coletivo, a *multitudo* (multidão). Diz Spinoza: “Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república.” (TP II/17) Como a citação deixa claro, o filósofo trabalha com a tese do “Estado como potência da multidão”, isto é, é a união das potências individuais que forma a potência do corpo coletivo. Chauí (2003, p. 164) explica que essa união não é uma passagem do menos ao mais, não é algo meramente quantitativo, mas sim a criação de uma potência nova, a *multitudo*, origem e detentora do *imperium*⁵. Em Spinoza, mesmo após a instituição do Estado Civil os afetos continuam presentes, não podendo ser rasurados.

⁵ “O *imperium* é a potência da massa unida como se fosse uma única mente e a *multitudo*, o indivíduo coletivo singular, consoante as definições da individualidade (união dos componentes para uma única ação que os transformam em constituintes de um todo) e da singularidade (existência finita na duração, portanto, acontecimento).” (Cf. CHAUI, 2003, p. 164)

O Estado Civil, portanto, não representa o fim do estado de Natureza, mas a continuação dele.

ABSOLUTUM IMPERIUM OU A DEMOCRACIA

Após explicar como ocorre a fundação do Estado Civil, definindo-o como resultado da potência da multidão, o filósofo se propõe a analisar as formas de governo. Tal como Maquiavel, Spinoza analisa o campo político partindo da experiência, ou seja, com “aquilo que é” e não com o “dever ser”. As formas de governo são por ele abordadas a partir de problemas concretos da realidade política de seu tempo. Para Spinoza é superior aquele regime que mais se afasta dos riscos de tirania e que mais se aproxima do direito natural. Chauí (1995, p. 77) explica que sobre o regime tirânico o filósofo afirma que sua causa está no enfraquecimento do *conatus* da multidão ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado e ao mesmo tempo deslumbrado com as exhibições militares deixa um único indivíduo governar segundo os seus caprichos.

A monarquia, por sua vez, tem sua causa no medo de morte durante as guerras. O povo desarmado e temeroso entrega a direção do Estado àquele que possua armas e saiba manejá-las, de tal forma que quando o período de paz retorna o poder já pertence ao guerreiro transformado em rei.

A Aristocracia, diz Spinoza, tem sua causa na desigualdade econômica, que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e a persuadir os demais, argumentando que têm o direito de exercê-lo devidos às suas riquezas. O povo costuma ficar deslumbrado com o luxo e por isso aceita submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poder econômico. O Estado aristocrático é aquele que é detido não apenas por um só, mas por alguns escolhidos dentre a *multitudo*, os quais o filósofo chama “patrícios”. No TP Spinoza faz uma distinção entre dois tipos de poder aristocrático: A Aristocracia Centralizada (oligarquia) e a Aristocracia Federada; as bases institucionais são praticamente as mesmas, com a diferença que a primeira tem como característica a existência de uma única urbe, na qual vivem todos os patrícios; a segunda, por sua vez, se caracteriza por ser composta por várias urbes e cada uma tem importância suficiente para o conjunto. Desse modo, a

Aristocracia Federada torna-se mais próxima da Democracia, pois impossibilita que uma única cidade detenha o poder.

A democracia por sua vez, é abordada no último capítulo do TP, o qual, como já foi dito, não chega a ser concluído, entretanto, através das ideias introduzidas nos capítulos anteriores bem como no TT-P e na *Ética*, percebemos a importância do regime democrático no pensamento do filósofo. A democracia é tida por Spinoza como o mais natural dos regimes políticos, pois nela se realiza o desejo natural de todo homem de governar e não ser governado. (Cf. CHAUI, 2003, p. 236) A Democracia, é, portanto, a expressão do poder da multidão, a qual tem o seu direito natural efetivado. Se em Spinoza o Estado Civil consiste na continuação do estado de Natureza, a Democracia é a única forma de governo capaz assegurar o Direito Natural dos indivíduos, pois garante a liberdade que é natural de cada um. No Estado democrático os homens lhe são obedientes pela vontade livre e não pelo medo. Escreve Spinoza:

Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar consultá-lo, transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte, e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. (TT-P 16)

Podemos inferir, pela citação, que o Estado democrático é absoluto, pois, como diz Spinoza, “se existe um poder realmente absoluto, é o que a multidão possui.” (TP 8/3) Ao descrever o Estado democrático o filósofo afirma que todos aqueles que estão obrigados às leis pátrias, que estão sob jurisdição de si próprios e que vivem honestamente podem aceder a cargos do Estado. Nesse sentido Spinoza esclarece que estrangeiros, mulheres, servos, crianças, pupilos e ainda aqueles que não vivem honestamente devem ser excluídos do direito à participação de cargos públicos. Os estrangeiros por estarem recenseados em outro Estado, as mulheres e os servos por estarem sob o poder dos homens, as crianças e pupilos por estarem sob o poder dos pais e dos tutores e por fim aqueles que por algum motivo torpe, têm má fama. (Cf. TP 11/13) Ao falar sobre as mulheres diz o filósofo que a experiência mostrou que

em nenhuma parte aconteceu de homens e mulheres governarem juntos e acrescenta:

Como isso não aconteceu em parte alguma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e estão-lhes necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados por mulheres. (TP 11/4)

Entretanto, após essa afirmativa, Spinoza diz ainda que ao se considerar os afetos humanos, ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres apenas pelos afetos libidinosos e apreciam sua sabedoria só na medida em que ela se sobressai pela beleza, percebe-se facilmente que não é possível, sem prejuízo grave à paz, que homens e mulheres governem de igual modo. (Cf. TP 11/4) Dessa forma podemos deduzir que Spinoza não atribui essa “incapacidade” de governar apenas à condição natural da mulher (concepção essa comum na época), mas principalmente à fraqueza do homem diante dos afetos, admirando a mulher, na maioria das vezes, apenas pela beleza.

E com essa explicação Spinoza termina o *Tratado Político*, nos deixando sem saber o que escreveria ainda sobre o regime democrático. Nesse sentido é importante destacar que em uma época marcada pela ascensão de monarquias, Spinoza é inovador ao abordar a Democracia como o mais natural dos regimes, ainda que o conceito spinozano dessa forma de governo se afaste da concepção democrática que possuímos hoje. O que temos conhecimento é que em Spinoza a democracia é considerada não só a forma mais natural de governo, mas também a mais concreta, nela cada indivíduo é cidadão, súdito, dirigente e dirigido (Cf. CHAUI, 2003, p. 236), ou seja, nesse regime o indivíduo pode perpassar por todos os lugares do campo político, pois a soberania encontra-se presente no todo da sociedade. “A democracia é definida, pois, como *absolutum imperium* (império absoluto) porque nela a proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral.” (Cf. *Ibidem*, p. 238) E é a não divisão do *imperium* o critério para defini-lo como absoluto (Cf. *Idem*)⁶.

⁶ Nesse sentido Chauí esclarece que “o *imperium* é intransferível. O que se distribui não é a soberania, pois esta permanece com a *multitudo*, e sim o direito de participação no poder.”

No *Tratado Teológico-Político* Spinoza diz que em um governo democrático é mais fácil conter os absurdos, pois há um acordo coletivo para evitá-los, significa dizer que o Estado democrático é menos propenso à tomada de decisões absurdas, justamente porque há um interesse coletivo em buscar aquilo que seja favorável não apenas a um único indivíduo, mas ao bem estar comum. Na quarta Parte⁷ de sua *Ética* Spinoza diz que

Somente os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se unem pela máxima ligação de amizade e por um igual empenho de amor esforçam-se para fazer o bem uns aos outros; e assim, somente os homens livres serão muitíssimo gratos uns para com outros. (E4P-71Dem)

Spinoza é o filósofo da liberdade, seu intento, como ele próprio afirma no seu TT-P é demonstrar que em um Estado é lícito pensar e agir livremente sem que isso venha a causar danos para a paz e a ordem. Somente um Estado que promova a liberdade dos indivíduos pode manter-se verdadeiramente fortalecido. Sendo gerido pela liberdade ao invés do medo, esse Estado possibilita o esforço para o uso da razão, havendo, por isso, a observação em buscar o que é realmente útil ao coletivo.

Spinoza não chega a afirmar que um regime seja melhor que outro; é superior aquele que conta com um maior número de potências. Assim sendo, na Monarquia, tem-se o rei e o conselho; na Aristocracia, os patrícios, que estão em maior número quando a Aristocracia é federada; e na Democracia tem-se a multidão, que livre, passa a buscar a garantia de direitos comuns. É nesse sentido que, segundo o pensamento spinozano, a Democracia se sobressai como *Absolutum Imperium* (Império Absoluto). A Democracia é, portanto, intrínseca à própria constituição do *imperium*, como expressão imanente da potência da multidão. E, assim, resta sempre nas mãos da multidão a capacidade de organizar-se na liberdade de um regime democrático, ou aprisionar-se na servidão. (Cf. STERN, 2016, p. 148) Nesse regime a multidão tem a sua liberdade natural conservada, e sendo livre mais apta estará para pensar e agir conforme os ditames da razão. Racionalmente, os homens buscarão encontros com corpos que sejam favoráveis ao aumento da sua potência e à medida que a multidão se fortaleça conseqüentemente mais livre e forte será o Estado.

⁷ A Quarta Parte da *Ética* tem como título *Da Servidão Humana ou da Força dos Afetos*.

CONCLUSÃO

Podemos concluir, portanto, que em Spinoza, potência e direito constituem uma única coisa, é o que o filósofo compreende por direito natural, assim, o direito de cada indivíduo se estende até onde vai a sua potência. Conforme o filósofo explica em seu *Tratado Político*, obra inacabada, a instituição do campo político parte do estado de Natureza, no qual os indivíduos estavam mais propensos a perigos do que à segurança. Nesse estado o direito natural não pode ser efetivado, pois não há meios de autoconservação. Percebendo que juntos são mais fortes que sozinhos, os indivíduos tomados por um esforço natural de autopreservação, o *conatus*, abrem mão do estado de Natureza passando a viver sob leis comuns. O Estado Civil é, portanto, resultado da união de potências, ou seja, tem sua origem na potência da *multitudo* (multidão), real detentora do poder soberano.

Após demonstrar como ocorre a instituição do Estado Civil, Spinoza analisa as formas de governo, monarquia, aristocracia e democracia, a qual surge como o mais natural dos regimes, o único capaz de concretizar o desejo natural de todo homem de governar e não ser governado. É a única forma de governo que respeita a condição natural dos indivíduos; nela é possível participar efetivamente do poder, podendo ser cidadão, súdito, dirigente e dirigido, o que leva à concepção da Democracia como *Absolutum imperium*.

Livres, os indivíduos esforçar-se-ão em conter os afetos, utilizando-se tanto quanto possível da razão, buscando assim, o que for útil ao bem comum e mantendo relações que aumentem a sua potência, aumentando, conseqüentemente a potência do próprio Estado.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP, 2015.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder: obediência política e serviço em Espinosa*. Rio de Janeiro: Loyola, 2016.

Sobre aqueles que se matam ou do suicídio na Ética de Spinoza

Brena Kátia Xavier da Silva¹
(UECE)

Ninguém, [...] a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras, [...] porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente. (E4P20Esc)

Escondido, temido, demonizado, uma fraqueza, uma doença que deve ser escondida, uma morte sobre a qual ninguém pode falar, um sofrimento que não pode ser manifestado, uma dor reprimida e sufocada que não deve ser compartilhada, o suicídio², que ao logo das primeiras décadas do século XXI assumiu ares de epidemia³, ainda é um tabu em

¹ Bolsista FUNCAP.

² Segundo Meleiro *et. al.* (2007), “a palavra suicídio como vocábulo surgiu no século XVII, na Inglaterra, na obra do inglês *sir* Thomas Browne, chamada *Religio Médici*, publicada em 1642. Na França, em 1734, foi utilizada pelo abade francês Desfontaines, que havia visitado a Inglaterra anteriormente, para significar ‘o assassinato ou a morte de si’”.

³ Segundo dados da OMS, mais de 800 mil pessoas morreram por suicídio em 2012, a partir disso a organização colocou como uma das metas de seu Plano de ação sobre a saúde mental, a redução de 10% nos números da taxa de suicídios até o ano de 2020. (OMS, *Prevención del suicidio*. Disponível em: http://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/exe_summary_spanish.pdf?ua=1). No seu artigo “Tentativas de suicídio e o acolhimento nos serviços de urgência: a percepção de quem tenta”, Vidal e Gontijo ressaltam, a estimativa de que no Brasil “para cada caso de suicídio existam pelo menos dez tentativas de gravidade suficiente para requerer cuidados médicos e que esses comportamentos sejam até 40 vezes mais freqüentes (*sic*) do que os suicídios consumados. Considera-se ainda que, para cada tentativa documentada, existam outras quatro que não foram registradas. É provável que muitas dessas tentativas não cheguem ao atendimento hospitalar por serem de pequena gravidade. Mesmo quando os pacientes chegam às unidades de assistência, os registros elaborados nos serviços de emergência costumam assinalar apenas a lesão ou o trauma decorrente das tentativas que exigiram cuidados médicos”.

muitas sociedades, seja motivos religiosos ou por sua associação quase que imediata à distúrbios mentais graves⁴. No que diz respeito a filosofia de Benedictus de Spinoza, o ato de retirar a própria vida está diretamente ligado a potência do indivíduo e como ele se relaciona com as determinações as quais é submetido ao longo da sua existência, o suicídio não é um desejo, um quere do homem, mas o resultado de uma série de maus encontros que podem reduzir de forma drástica a potência humana.

Em sua obra *Religio medici*, publicada em 1642, *sir* Thomas Browne, utiliza o termo suicídio ao referir-se a doutrina estoica e ao respeito que estes tinham ao ato de retirar a própria vida, citando como exemplo Marco Pórcio Catão, que cometeu suicídio após a vitória de Júlio César na Batalha de Tapso⁵. Ao tratar da incerteza da duração da vida humana e da fragilidade do seu existir *sir* Thomas, tem o morrer como um possível fim aos sofrimentos que alguns homens padecem, “*wee are happier with death than we should have been without it: there is no misery but in himselfe (sic) where there is no end of misery; and so indeed in his own sense, the Stoick (sic) is in the right*”⁶. Do mesmo modo que viver pode constituir uma série de desafios e percalços que devem ser suportados com dignidade, reconhecer o momento em que existir se torna algo degradante, e sentir certa felicidade com a proximidade da morte não é algo condenável, mesmo que atrever-se a viver, mesmo que contra todas as expectativas, seja mais valoroso do que se entregar a morte. Aqui, o suicídio não seria uma fuga ou um ato de desespero, mas uma espécie de esperança, de que o homem não estaria rendido a nenhum tipo de mal, pois o poder sobre a continuidade da sua vida estaria nas suas mãos.⁷

Ou seja, o número de casos registrados em relatórios médicos dificilmente podem representar o número real dos casos de suicídio e das tentativas, pois os mesmos motivos que podem levar uma pessoa a tentar retirar a própria vida, tende a ser os mesmo que fazem com que ela oculte o verdadeiro motivo dos seus ferimentos.

⁴ O suicídio está ligado a mente, mas não é propriamente uma doença, ele pode ser visto mais como um sintoma que pode ou não ser efetivado. (Cf. MELEIRO; MELLO-SANTOS; WANG. Suicídio e tentativa de suicídio. In. LOUZÁ NETO, Mario Rodrigues (org.). *Psiquiatria básica*, 2007).

⁵ Cf. BRANDÃO, José Luís. A primazia de César: do “1º triunvirato” aos idos de março. In. BRANDÃO, José Luís; Oliveira, Francisco de. (coord.). *História de Roma*. vol. I, 2015.

⁶ BROWNE, *Religio medici*, 2001, p. 102-103 [94-95].

⁷ *Idem*, p. 103 [95].

SOBRE AQUELES QUE SE MATAM

Buscar relações, procurar semelhanças e aproximações a coisas já conhecidas faz parte do funcionamento do cérebro humano quando submetido a situações e a ambientes que lhe são desconhecidos, mas mesmo com toda a sua capacidade de percepção e assimilação ele comete alguns enganos e pode acabar por remodelar a realidade que lhe aparente para que está se encaixe aos modelos que já fazem parte da sua memória, de coisas já apreendidas ou de informações adquiridas através de outras pessoas.

Quando o homem consegue traçar relações entre objetos e causas que ele desconhece por pura percepção do intelecto, ele conhece, pois “temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” (E2P40Esc2), logo, o conhecimento para Spinoza se dá através do conhecimento da causa que envolve o efeito, ou seja, o conhecimento da origem necessária de uma coisa a partir da maneira em que ela é produzida por outra (E1P6Col doutra maneira). Assim, diferente do que ocorre no primeiro gênero de conhecimento, aqui o homem pode vir a entender a forma pela qual é afetado a partir dos encontros entre os corpos⁸,

Com efeito, o Corpo humano é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos externos, e é disposto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Oras, a Mente humana deve perceber tudo que acontece no Corpo humano; logo, a Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta etc. (E2P14Dem)

Um corpo é afetado por todos os outros corpos ao seu redor, o seu movimento ou repouso vai depender da sua relação com esses outros corpos, assim como a maneira que cada um vai ser afetado após o encontro, “pois todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do próprio corpo afetante” (E2Ax1), assim as flutuações entre repouso e movimento, além da velocidade dos corpos em movimento, é sempre determinado por outro corpo e não pela mente (E3P2),

⁸ Spinoza define os corpos como “coisas singulares que se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e portanto, cada um deve ser necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber por outro corpo, que também ou se move ou repousa”. (E2L3Dem)

O movimento e o repouso do Corpo devem originar-se de outro corpo, que também foi determinado por outro ao movimento ou ao repouso e, absolutamente, o que quer que se origine de um corpo deve-se originar de Deus enquanto considerado afetado por um modo da Extensão, e não enquanto considerado afetado por um modo de pensar, isto é, não pode originar-se da Mente. (E3P2Dem)

Assim, o corpo humano propriamente dito é um conjunto de corpos afetados por eles mesmo e por outros corpos, e na medida em que ele é afetado e a mente percebe as afecções dele, ela formula ideias dessas afecções, dando início ao processo de conhecimento (E2P38Dem e E2P39Dem). “Daí segue serem dadas certas ideias, ou seja, noções comuns a todos os homens. Pois todos os corpos convêm em certas coisas, que devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente” (E2P38Col), mas vale ressaltar que certas noções não são formadas por todos da mesma maneira, isso vai depender das formas e da constância em que o corpo é afetado e de como a mente imagina ou lembra dessas percepções (E2P40Esc1).

Spinoza define três afetos básicos dos quais derivam os outros, desejo, alegria e tristeza⁹. Quando o corpo sofre afecções ao se relacionar com outros corpos pode haver uma passagem, uma alteração na potência, que aumenta ou diminui a capacidade da ação humana (E3Pos1), de acordo com esses afetos e os seus derivados. Se, em um encontro a um aumento da potência, é por um afeto de alegria, logo a capacidade de ser e agir do homem será maior, assim como a sua predisposição a conhecer, quanto maior for o número desses encontros mais alegre e potente a humanidade pode ser, por isso de acordo com a sua essência, na busca pelo que convém a sua natureza o ser humano se esforça em possibilitar as condições de persistir em seu ser tanto quanto ele pode (TTP, C XVI, p. 325, 326 [189]).

Contudo, se desses encontros resulta uma diminuição da potência, um afeto de tristeza contribuiu para a decomposição do corpo afetado, tornando-o menos capaz de agir, e mais passível a equívocos no momento

⁹ O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer. (E3Def. dos afetos 1) A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior. (E3Def. dos afetos 2) A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor (E3Def. dos afetos 3).

de concatenar percepções e conceitos. Daí vem a noção de falso, quando a mente, partindo do desconhecimento provocado pelas ideias inadequadas, formula e aceita conceitos que fogem a realidade (E2P35), a partir. Aqui entra um dos conceitos de causalidade enumerados por Abbagnano (2007), “a forma de uma conexão *empírica* ou temporal, pela qual o efeito não é dedutível da causa, mas é previsível com base nela pela constância e uniformidade da relação de sucesso” (ABBAGNANO, 2007, p. 124), assim ao desconhecer as causas que compõem um efeito qualquer que observa a mente humana se utiliza da memória¹⁰ para associar imagens de coisas já conhecidas, que mais se aproximem do efeito que lhe é desconhecido, para com isso tentar formular uma ideia, mas a memória é falha, o cérebro não consegue guardar todas as particularidades que compõem cada um dos corpos pelos quais o corpo foi afetado, além do que a imagem formada pela mente a partir de um encontro, diz mais a respeito ao estado atual do próprio corpo do que ao objeto que causou a afecção (E3Def geral dos afetos, Exp.). Com isso, a potência da humanidade é cada vez mais reduzida, deixando-os no campo das noções gerais, pois “as ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras” (E2P36), tornando cada vez mais difícil, uma visão objetiva da realidade.

De acordo com o que Espinosa disse quando discutiu a noção de *tristitia*, os mapas¹¹ da mágoa estão associados a uma transição do organismo para um estado de menor perfeição. O poder e a liberdade de agir reduzem-se. Na perspectiva espinosiana, a pessoa é invadida pela tristeza separada do seu *conatus*, é separada da sua tendência natural para a autopreservação. Tal descrição aplica-se por certo aos sentimentos que se encontram nas depressões graves e às suas consequências (*sic*) últimas no suicídio. (DAMÁSIO, *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, 2009, p. 148)

Com uma série de imagens distorcidas do mundo a sua volta, o homem passa a tentar se encaixar nessa realidade falseada, criando uma imagem deturpada de si próprio, com expectativas e anseios que estão

¹⁰ E2P18Dem.

¹¹ António Damásio (2009), refere-se à existência de conjuntos de mapas neurais que representam as emoções relacionadas com a alegria, que favorece o equilíbrio do organismo, e outros formados por sentimentos relacionados a mágoa, que estão “associados a estados de desequilíbrio funcional”.

fora do alcance da sua potência real, pois ele não apenas mostra uma imagem diferente de si mesmo, como passa a tentar viver de acordo com essa representação, o que só faz com que suas inseguranças, seus medos e suas frustrações em não conseguir suprir aos seus desejos, se torne algo tão opressivo e sufocante, que acabe por restringir a sua capacidade de agir. Assim, afligidos por afetos opostos e confundidos pelas ideias inadequadas não conseguem fortalecer o seu *conatus*, com uma diminuição constante da sua capacidade de agir e existir o homem padece, sem a possibilidade de preservar o seu ser.¹²

Sin embargo, aunque el agente suicida no puede desear su autodestrucción, la incompatibilidad entre sus partes constitutivas lo arrastra a representarse imaginariamente ciertos objetos del deseo, tal como puede ser la supresión absoluta y definitivamente de dolo (que no tiene positividad alguna, pus el individuo desaparece en la supresión misma). El suicidio es, entonces, una creencia imaginaria que expresa tanto la ruptura del equilibrio en el plano extensional como la incapacidad de la mente que, desbordada por las afecciones del cuerpo, no puede ya formar la idea que exprese en lo mental sus nuevas relaciones constitutivas corpóreas. (COHEN, *El suicidio: deseo imposible*, 2003, p. 203)

“Aqueles que se matam [...] são vencidos pelas causas externas que repugnam à sua natureza”¹³, a morte voluntaria não é um desejo, e sim o resultado da impossibilidade do homem em perseverar na sua existência e conservar o seu ser. Segundo Spinoza, “quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente”¹⁴, logo, quanto mais se esforça por manter uma aparência mais ele se descuida de si mesmo, e a sua potência de agir vai sendo defraudada pelas ideias inadequadas que formam o seu conhecimento

¹² Os mapas relacionados com a mágoa, tanto no sentido estreito como amplo da palavra, estão associados a estados de desequilíbrio funcional. A facilidade de ação reduz-se. Nota-se a presença da dor, de sinais de doença ou de sinais de desacordo fisiológico, todos eles indicando uma coordenação diminuída das funções vitais. Se a mágoa não é corrigida, seguem-se a doença e a morte (DAMÁSIO, *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, 2009, p. 147).

¹³ E4P18Esc.

¹⁴ E4P20.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRANDÃO, José Luís. A primazia de César: do “1^o triunvirato” aos idos de março. In. BRANDÃO, José Luís; Oliveira, Francisco de. (coord.). *História de Roma*. vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

BROWNE, Thomas. *Religio Medicini*. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/relmed/relmed1645.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2016.

COHEN, Diana. *El suicidio: deseo imposible, o de la paradoja de la muerte voluntaria em Baruj Spinoza*. Argentina: Ediciones del Signo, 2003.

DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação ao português do Brasil Laura Teixeira Motta. 2.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducción de Joandomènec Ros. 6.^a impresión. Barcelona: Crítica, 2009.

MEEIRO; MELLO-SANTOS; WANG. Suicídio e tentativa de suicídio. In. LOUZÃ NETO, Mario Rodrigues (org.). *Psiquiatria básica*. 2.^a ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

OMS. *Prevención del suicidio*. Disponível em: http://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/exe_summary_spanish.pdf?ua=1.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Grupo de estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: EdUSP, 2015.

_____. *Tratado teológico-político*. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 3.^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

VIDAL, Carlos Eduardo Leal; GONTIJO, Eliane Dias. Tentativas de suicídio e o acolhimento nos serviços de urgência: a percepção de quem tenta. *Cadernos de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro. v. 2, n. 21, 2013, pp. 108-114.

A Matemática não explica o Universo

Martha de Aratanha Simonsen Leal
(UECE)

Essa palestra visa apresentar a Teoria do Conhecimento de Platão exposta por Sócrates, ao longo dos diálogos *Teeteto* e *A República*, onde se investiga como chegar ao conhecimento do ser, da realidade por trás das aparências. Na *A República*, Sócrates conclui que a maneira de chegar ao conhecimento do real é através da ciência intuitiva, à maneira dos geômetras.

Também, iremos mostrar as similitudes entre os três gêneros de conhecimento de Spinoza e aquele contido na Analogia da Linha Dividida, conforme exposta no diálogo *A República*. Ambos, Sócrates e Spinoza afirmam que a Matemática, mais especificamente a sua linguagem, é o caminho para o conhecimento do real.

Primeiramente, vale ressaltar que para Sócrates o real não são as coisas visíveis, mas o que está por detrás das aparências. Aparências são o que aparece para o homem, é o fenômeno, o que é percebido pelos sentidos humanos, é o mundo concreto das coisas. O conhecimento do real ultrapassa o mundo do concreto, das aparências, dos sentidos humanos, ele é alcançado, para Sócrates, pelo conhecimento das essências das coisas.

Por outro lado, para Spinoza, o que está por trás das aparências é a Substância, que simultaneamente são as aparências, as coisas concretas. Das muitas percepções que temos, formamos noções comuns¹, e além do primeiro e segundo gênero de conhecimento, temos o que Spinoza vai chamar de terceiro gênero de conhecimento, ou ciência intuitiva, que “procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência da coisa”². Realidade é perfeição. Quanto mais conheço a Substância, mais perfeição atinjo. Tanto Sócrates quanto Spinoza estão falando do conhecimento da *physis*, através da Matemática.

Quero levantar uma questão: Será que a linguagem matemática, baseada na Teoria dos Conjuntos, pode explicar o infinito não-enumerável, que é o infinito da Substância, do universo?

¹ *Ética II*, prop. XL, escólio.

² *Ética II*, prop. XL, escólio.

1. OS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS SOBRE O CONHECIMENTO

Ainda que a Teoria do Conhecimento apareça em vários diálogos socráticos, vamos nos ater, dada a sua relevância, aos diálogos *Teeteto* e *República*. No diálogo *Teeteto*, para pesquisar se conhecimento é sensação, opinião verdadeira ou opinião verdadeira adicionada de explicação racional, Sócrates lança mão de várias analogias, por exemplo, tábua de cera, viveiro de pássaros, letras e sílabas, para tentar chegar a uma conclusão. Ou seja, ao discutirem essas analogias está se discutindo, realmente, a possibilidade de se conhecer as essências (a realidade) por detrás das coisas visíveis.

Na *A República*, Platão apresenta três outras analogias para exemplificar como chegar ao conhecimento do real.

Um pouco da história dos filósofos refutados por Sócrates:

- a) Heráclito³, filósofo da *physis*, afirma a existência de uma força viva, que é verdadeira e permanente, se revelando em vários fenômenos sem permitir que tenham permanência, mantendo as coisas em perpétuo movimento e mudança. E esse devir é um conflito contínuo dos contrários que se alternam, seguindo uma lei e uma ordem, e que se revelam como *harmonia* ou *síntese dos contrários*. Pode-se perceber a ideia de fundo da dialética hegeliana. Aliás, Hegel escreveu expressamente: “Não há proposição de Heráclito que eu não tenha acolhido na minha lógica⁴”.
- b) Protágoras⁵, discípulo de Demócrito, parte da teoria de Heráclito de que tudo está em movimento, onde “da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras coisas é que se forma tudo o que dizemos existir, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém⁶”. Portanto, só há movimento, e que há duas espécies de movimento, ambas de número infinito: uma de força ativa e outra de força passiva. E que tudo isso se movimenta havendo lentidão ou rapidez nessa movimentação.⁷ Protágoras

³ SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 2, 1860.

⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol 1.

⁵ SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 3, 1860.

⁶ *Teeteto*, 152d.

⁷ *Teeteto*, 156c.

afirma que as coisas **são** na *relação recíproca entre elas*⁸, que há um agente ativo e outro passivo, e que esses agentes podem *ser ativos ou passivos* dependendo de que modo se relacionam com outras coisas. Portanto, “se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só *devém por causa de outra*”, em relação à outra⁹.

Tanto Heráclito, quanto Protágoras afirmam a impossibilidade de se conhecer a verdade por trás das aparências, um por afirmar um movimento permanente que impossibilitaria o conhecimento, e o outro, pelo relativismo onde as coisas são segundo aparecem para cada homem. Concluindo que o conhecimento, a aletéia, o desvelamento do real por trás das aparências é ou impossível (para Heráclito), ou relativo (para Protágoras).

1.1. TEETETO

Vamos examinar o nosso primeiro diálogo: O diálogo de Teeteto, datado de 369aC, começa definindo o **conhecimento do real como percepção através dos sentidos**¹⁰. Sócrates nos relembra que segundo Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas, então há perfeita identidade entre conhecimento e sensação¹¹”. Sócrates contra argumenta que se sensação fosse conhecimento então qualquer animal senciente teria conhecimento¹². Contudo, apesar de todo animal ter sensação, ele não possui conhecimento. O conhecimento do real, a episteme, começa com as noções comuns, que não são apenas percepções, mas envolvem o uso da mente (psiqué¹³). É isso que Kant vai chamar, na *Crítica da Razão Pura*, de poder de síntese do entendimento, condicionado pelos conceitos puros ou formas categoriais *a priori*¹⁴.

Sócrates argumenta que o conhecimento das coisas sensíveis tem que refletir o conhecimento das coisas inteligíveis. O argumento evolui

⁸ *Teeteto*, 160b.

⁹ *Teeteto*, 160c.

¹⁰ *Teeteto*, 151d-e.

¹¹ *Teeteto*, 160d-e.

¹² *Teeteto*, 161c.

¹³ *Teeteto*, 186a.

¹⁴ Benedito NUNES, *Teeteto Crátilo*, Introdução – UFPA, Pará, 2001.

para definir **conhecimento como opinião verdadeira**¹⁵, pois envolve um raciocínio interno da mente, porém, esbarra no argumento da possibilidade existir uma crença falsa, ou de uma crença verdadeira achada por acaso.

Teeteto tenta uma terceira definição, e define o **conhecimento do real como uma opinião verdadeira acompanhada de uma explicação racional**¹⁶. Mas Sócrates ainda põe isso em dúvida, e abre uma nova investigação a partir de uma afirmação de Protágoras:

*“...parece-me ter ouvido de certa pessoa que os denominados **elementos primitivos de que somos compostos, como tudo o mais, não admitem explicação. A cada um poderás dar nome, sem nada mais acrescentar, nem que é nem que não é, pois isso já implicaria atribuir-lhe existência ou não-existência...**”¹⁷.*

“Os elementos primitivos, de que somos compostos, como tudo o mais, não admitem explicação”. Protágoras está se referindo ao conhecimento do real, e Sócrates vai examinar essa proposição se baseando numa analogia sobre letras e sílabas. Começando com as sílabas, analogia usada pelo próprio Protágoras, Sócrates afirma que quando falamos, usamos sílabas, e elas admitem definição. As sílabas são compostas de letras, que não admitem definição pois as letras são simples ruídos, **são elementos sem Unidade**. Teeteto concorda que as letras não admitem definição, que *“são irracionais, ..., pois nada têm além do som, não sendo, portanto, passíveis de ulterior explicação.”*¹⁸

Contudo, Sócrates argumenta que se não conhecemos as letras, como podemos conhecer a sílaba? Se não conhecemos as partes, como vamos conhecer a unidade? Pois para conhecer a unidade, precisamos conhecer suas partes. Vamos nos recordar que Sócrates está falando de conhecimento do ser, a aletéia, o desvelamento da realidade. Existe algo (os elementos, as letras) que não é passível de logos¹⁹, de explicação racional pela linguagem, que permanece incognoscível, mas que é perceptível pe-

¹⁵ Teeteto, 187b.

¹⁶ Teeteto, 202c.

¹⁷ Teeteto, 201e.

¹⁸ Teeteto, 203b.

¹⁹ Teeteto, 203a.

los sentidos e nomeável. Como o composto (a sílaba) é um formado de elementos (as letras), e como os elementos (as letras) podem ser nomeados, mas não cognoscíveis, o homem até pode ter algum conhecimento através do logos (uma série de palavras). Porém, como não podemos conhecer os elementos, ficamos impossibilitados de conhecer o real. Ou seja, por causa da limitação da linguagem, o conhecimento do real (a ale-téia, o desvelamento de realidade) estará sempre fora de nosso alcance.

O Logos é mutável e inconstante, ao passo que a essência da realidade não muda, possui estabilidade. Sócrates avança com a tese de que as coisas em si possuem uma essência estável, ou seja, real, e que não estão mudando, como as aparências no mundo sensível, portanto é passível de conhecimento. Sócrates afirma que a realidade (o real por trás das aparências) não pode ser conhecida pela linguagem, e deve-se buscar outros meios para que haja conhecimento.

Sócrates termina o diálogo afirmando que o conhecimento não pode ser **nem** percepção, **nem** opinião verdadeira, **nem** a explicação adicionada a essa opinião verdadeira²⁰, pois a linguagem humana fica sempre aquém do conhecimento do real.

1.2. A REPÚBLICA

Na República, escrita por volta de 380aC, Sócrates vai além, e desenvolve três analogias para explicar como o homem pode chegar ao desvelamento da realidade pela razão, pela ciência intuitiva.

Sócrates argumenta que explicar o Ser é extremamente difícil, portanto faz três tentativas de explicar a ideia do Ser, por analogia. Pois é essa noção, o conhecimento do ente, que Sócrates vai elaborar com a Analogia do Sol, a Analogia da Linha Dividida e a Alegoria da Caverna. Essas três analogias são equivalentes e visam explicar como o homem pode apreender a realidade.

Vamos aqui examinar apenas a *Analogia da Linha Dividida*, pois o objetivo é fazer um paralelo com Spinoza e os três gêneros do conhecimento.

²⁰ Teeteto, 210a.

1.3. A ANALOGIA DA LINHA DIVIDIDA²¹

A linha é dividida em quatro segmentos:

Mundo Visível aos sentidos		Mundo Invisível aos sentidos	
suposição	opinião verdadeira	entendimento	inteligência
reflexos	seres e coisas	hipóteses matemáticas	ideias puras

Sócrates exemplifica, através de uma analogia, como alcançar o conhecimento da realidade, aquilo que está por trás das aparências. A analogia é entre o que apreendemos com os sentidos e o modo como a mente entende o mundo. Sócrates pede para desenharmos uma linha, e dividi-la em duas partes, no primeiro segmento colocamos o mundo visível (aparências), e no segundo segmento o mundo incognoscível (realidade, ser, substância). Em seguida, ele pede para dividir cada segmento em dois. Portanto, temos dois segmentos no mundo visível, e dois segmentos no mundo invisível aos sentidos. Como vimos, Sócrates divide a linha em quatro segmentos:

- a) primeiro segmento (1): assim como vemos com os olhos as sombras e os reflexos das coisas, entendemos com a mente (psiqué) as coisas de modo confuso.
- b) segundo segmento (2): assim como vemos as coisas no mundo (plantas, animais) de modo mais nítido do que no segmento 1, entendemos com a nossa mente de modo mais nítido. É o estágio da doxa, da opinião verdadeira.
- c) terceiro segmento (3): se refere ao conhecimento pelas causas, a psiqué procura conhecer as causas daquilo que é visível, dos eventos, dos efeitos, através da razão, mas ainda baseada nas coisas sensíveis. Portanto, é o conhecimento, que baseado na opinião verdadeira, procura uma explicação racional através do logos, da linguagem. Sócrates vai argumentar, no diálogo *Crátilo*, que opinião verdadeira adicionada de explicação racional ainda não é suficiente, devido à incapacidade da linguagem de dar conta do real.

²¹ República, 509d.

- d) O quarto segmento (4) se refere *ao entendimento pela pura luz da razão* (ciência intuitiva), sem necessidade do suporte das coisas sensíveis. Esta é a hipótese matemática, a ciência intuitiva, que prescinde do suporte da coisa material para ser pensada. Ela é pensada com o suporte de outras hipóteses matemáticas. Assim, chega-se ao Ser, que é o mesmo que a realidade.

O conhecimento do real progride da suposição, para a doxa, ou opinião verdadeira, em direção à gnose, conhecimento **pela razão pura**.

Por exemplo, os matemáticos partem de um desenho de um triângulo num papel, e passam a inferir suas propriedades matemáticas, e dessas propriedades, sem mais se apoiarem no desenho, inferem novas propriedades, apenas baseados na **intuição matemática**, nas ideias puras. O Universo está escrito em linguagem matemática. Realidade e Ser são uma única e mesma coisa, e podem ser acessados pela *linguagem matemática*, pela ciência intuitiva, e não pela linguagem humana, pelo logos. Vamos ver abaixo que Spinoza vai concordar, mas vai também colocar o problema do infinito enumerável e do infinito não enumerável. Isso nos faz pensar em outras aporias.

OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO EM SPINOZA

Spinoza escreve sua *Opus Magnum*, a *Ética*, segundo a maneira dos geômetras, e desenvolve os três gêneros do conhecimento²²: 1) primeiro gênero do conhecimento: conhecer pela opinião, pelo ouvir dizer, 2) segundo gênero do conhecimento: conhecer pela causa, usar a Razão, 3) terceiro gênero do conhecimento: *ciência intuitiva*, a partir de hipóteses construir novas intuições à maneira dos geômetras.

Vemos imediatamente o paralelo entre a Analogia da Linha Dividida, de Platão, e os três gêneros do conhecimento em Spinoza. Apesar de Platão e Spinoza estarem separados por 2000 anos, ambos estão falando do homem e do conhecimento da *physis*.

Spinoza vai afirmar, como Heráclito, o movimento, o fluxo, e concordar com Sócrates de que existe algo para além das aparências, a Substância, que pode ser conhecida pela *ciência intuitiva*, a linguagem matemática.

²² Spinoza, *Ética* II, prop. XL, escólio.

LINGUAGEM MATEMÁTICA EXPLICA O REAL?

Como vimos acima, para Sócrates e para Spinoza, a realidade não é alcançada pela linguagem, mas é alcançada pela ciência intuitiva, a linguagem matemática. Porém, se a linguagem matemática se baseia na unidade, será que ela consegue explicar o real? A linguagem matemática desenvolvida até os dias de hoje se baseia na Teoria dos Conjuntos, que começa definindo um conjunto de *unidades*. Ora, a *unidade* não consegue exprimir aquilo *que não é enumerável*. Aliás, Spinoza discorre exatamente sobre isso na Carta 50²³, onde afirma

só impropriamente Deus pode ser chamado de uno ou único, ..., uma coisa não pode ser dita uma ou única com respeito à essência, mas somente com respeito à existência: com efeito, só concebemos a coisa sob o número depois de havê-las reunido num gênero comum. Por exemplo, quem tem nas mãos um sestércio e um imperial²⁴, não pensa no número dois, a não ser que coloque as duas sob a mesma denominação, isto é, de moeda. Só então poderá dizer que tem duas moedas, porque elas estarão indicadas por esse nome. Portanto, como se vê claramente, coisa alguma pode ser chamada de uma ou de única, a não ser depois que se tenha concebido alguma outra coisa que concorde com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma ideia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma ideia verdadeira dele, ou que se fala impropriamente dele.

Segundo Spinoza, a substância é indeterminada e absolutamente infinita. Apesar dela ter infinitos atributos, o intelecto do homem só percebe dois desses atributos, a saber, a Extensão e o Pensamento. Portanto, para o entendimento humano, vemos a extensão como se fosse divisível e finita, ou seja, **vemos a substância infinita não enumerável, como se ela fosse infinita enumerável, pelo atributo Extensão.**

Esse é o problema que eu quero colocar aqui. Na Matemática, todo infinito enumerável é recursivo. E o infinito não-enumerável não pode ser explicado pela recursividade. No conjunto dos Números Reais existe

²³ *Espinosa*, Os Pensadores, p. 390. Carta 50, à Jarig Jelles, datada de 1674.

²⁴ Pequenas moedas.

“buracos” que não são alcançáveis pela Matemática. Então, atualmente a **linguagem matemática não explica o infinito não-enumerável**.

O que diz o Lema de Zorn? Ele trata sobre a hierarquização de conjuntos, e nessa enunciação, elas são análogas a certas explicações que você vê da divindade. O Axioma da Escolha (que é equivalente ao Lema de Zorn), por exemplo, diz que de toda coleção enumerável de conjuntos eu posso tirar um elemento de cada conjunto. Isso me dá um pedaço da Matemática, mas falta um pedaço que eu não consigo construir, que é o infinito não recursivo, o infinito não-enumerável, o infinito da reta dos números reais, que é o infinito da Substância de Spinoza, que é o infinito do universo. É aí que a linguagem matemática baseada na Teoria dos Conjuntos (baseada na unidade) não consegue explicar aquilo que não tem unidade. E quando você quer explicar Deus, ou Substância, você até chega a processos recursivos, mas tem um momento em que não tendo como explicar, você introduz a transcendência. Ou você acredita na transcendência, ou você não acredita. A transcendência implica na onipotência. A onipotência implica no Lema de Zorn, ou no Axioma da Escolha.

Portanto, é preciso uma **outra** Matemática. Uma Matemática não baseada em unidades (como na Teoria de Conjunto), mas algo que veja o problema de outra maneira.

4. CONCLUSÃO

No diálogo *Teeteto*, Sócrates afirma que algo na linguagem não consegue atingir a essência, que algo na coisa-em-si não é acessível ao logos, não é acessível ao raciocínio pelas palavras.

Na *A República*, Sócrates conclui que o conhecimento do real é possível através da ciência intuitiva.

Vimos que Spinoza vai elaborar, na *Ética*, uma teoria de conhecimento bastante similar com a de Sócrates, e conclui que o conhecimento do real é possível através da linguagem matemática, ciência intuitiva, à maneira dos matemáticos.

Mas levanto aqui uma questão: se a Matemática é um *tipo de linguagem baseada na Unidade*, então será que *essa* linguagem matemática consegue chegar à essência do real?

Será que a atual linguagem matemática não está limitada ao infinito enumerável? E o Ser, a Substância, a Realidade não seria um infinito *não-*

-enumerável? Então, como chegar ao conhecimento do real usando essa linguagem matemática baseada em Teoria de Conjuntos?

Tentar usar Teoria dos Conjuntos para explicar o infinito não-enumerável esbarra no uso da unidade para explicar algo que não tem unidade. Por exemplo, digamos um conjunto de átomos (imagine um saco de bolinhas de gude), eu posso sempre contar quantos átomos eu tenho. Agora imagine um conjunto de energia (imagine um saco cheio de energia), ele não tem unidades. Não posso construir uma univocidade entre eles.

Saber que o problema existe, já é meio caminho andado para procurar uma solução, ou seja, uma outra Matemática!

REFERÊNCIAS

PLATÃO. *Teeteto Crátilo*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, Pará, 2001.

SMITH, William. *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vols. 2 e 3, 1860. <http://quod.lib.umich.edu/m/moa/>

SPINOZA. *Ética*. Os Pensadores, 19.

Spinoza e a felicidade suprema: conhecimento, verdade e liberdade

Renan Victor Boy Bacelar

(UFMG)

Renata Maria Silva Ramos de Castro

(UFMG)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende investigar como a busca da verdade e do conhecimento adequado das ideias, na filosofia de Spinoza, são pressupostos do desenvolvimento da liberdade humana – enquanto agir conduzido pela razão – e como, em última instância, possibilitam ao ser humano atingir a beatitude ou felicidade suprema: o conhecimento de Deus.

Por se tratar de um sistema profundamente racionalista, o pensamento spinozano só pode ser adequadamente compreendido se esclarecidos seus pressupostos fundamentais, sobretudo no que concerne a Deus.

Em primeiro lugar, portanto, torna-se necessário tecer algumas breves considerações sobre a natureza divina. Depois, investigamos as questões relativas ao conhecimento e à verdade, ao problema da liberdade¹ para, ao fim, examinar a relação dessas temáticas com a ideia spinozana de felicidade suprema.

A METAFÍSICA SPINOZANA: *DEUS SIVE NATURA*

A metafísica spinozana foi marcada por um propósito que inspirou o filósofo em toda sua vida: a busca da suprema felicidade², que

¹ Optamos, aqui, por uma abordagem semelhante à adotada no texto: BACELAR, Renan Victor Boy; CARVALHO, Lucas César Severino de. Teologia Política em Baruch de Espinosa.

² A propósito, afirma Spinoza no *Tratado da Correção do Intelecto* (1973b, p. 51): “[...] tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema”.

reside no reconhecimento da unidade da natureza humana e da natureza divina.

Todo o sistema filosófico de Spinoza é profundamente influenciado pela concepção de Deus que ele desenvolve na *Ética*. Para bem compreender as questões relativas ao conhecimento e à liberdade, portanto, é preciso antes compreender a sua noção de substância.

Partindo da proposta da metafísica aristotélica perpetuada pela Escolástica – a de que toda proposição contém sujeito e predicado, o que reflete a distinção, no plano da realidade, entre substâncias e atributos – e superando a aporia cartesiana³ (SCRUTON, 2005, p. 31-32), Spinoza conduz seu raciocínio às últimas consequências: uma única é a substância, *Deus sive Natura*, isto é, Deus ou Natureza.

A partir da terceira definição da primeira parte da *Ética*, conclui-se ser a substância a *causa sui*, razão de si mesma não externamente causada. Nas palavras do próprio Spinoza (1973a, p. 84), substância é “o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

Da natureza incausada da substância Spinoza deduz duas conclusões imperativas: a sua existência necessária e a sua existência infinita. O raciocínio é bastante rigoroso: causa de si é aquilo cuja essência envolve a existência⁴, não podendo ser concebida como inexistente⁵, uma vez que a substância não pode ser produzida por outra coisa⁶. Cuida-se, parece-nos,

³ A aporia cartesiana consiste numa contradição formal insuperável. Descartes define, num primeiro momento, a substância como aquilo que não depende de nada além de si para existir, razão pela qual apenas Deus, realidade suprema, seria substância. Entretanto, a partir do momento em que Descartes afirma a natureza substancial tanto da *res cogitans* quanto da *res extensa*, torna-se necessária uma nova definição. A fim de reconciliar tais ideias, o filósofo assevera ser também substância toda realidade criada que dependa apenas do concurso de Deus para existir. A contradição formal nos parece evidente “porque não se pode dizer coerentemente a) que substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e b) que também são substâncias as criaturas que, para existir, necessitam apenas do concurso de Deus” (ANTISERI; REALE, 2005, vol. 4, p. 11).

⁴ À Proposição VII da Parte I da *Ética* (1973, p. 89) – “À natureza da substância pertence o existir” – segue-se a Demonstração: “A substância não pode ser produzida por outra coisa (*corolário da proposição precedente*); por conseguinte, será causa de si mesma, isto é (*definição 1*), a sua essência envolve necessariamente a existência, ou, por outras palavras, o existir pertence à sua natureza. *Q.e.d.*”.

⁵ Nos termos da Definição I da primeira parte da *Ética* (1973, p. 83): “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

⁶ À Proposição VI da Parte I da *Ética* (1973, p. 88) – “Uma substância não pode ser produzida por outra substância” – segue-se a Demonstração: “Na natureza não podem dar-se duas substâncias

de uma elaboração refinada do argumento ontológico, segundo o qual da ideia de uma substância perfeita decorre necessariamente sua existência, sob pena de ser imperfeita porque não dotada de um atributo positivo (que é a existência em si mesma). É dizer, sendo a substância causa de si mesma, não existe nenhuma “causa ou razão” externa que possa impedir sua existência, motivo pelo qual ela necessariamente existe (BACELAR; CARVALHO, 2016).

Por outro lado, a substância é sempre infinita: “Sendo a existência finita, de fato, uma negação parcial, e a existência infinita a afirmação absoluta da existência de alguma natureza, segue-se, por consequência [...] que toda substância deve existir infinita” (SPINOZA, 1973a, p. 89).

Na esteira de Scruton (2005, p. 46), vislumbra-se no sistema filosófico spinozano um pressuposto oculto de grande importância: concepção e realidade necessariamente coincidem, razão pela qual as relações entre as ideias correspondem às relações dentro da realidade.

As mencionadas proposições – da existência necessária e infinita – conduziram o filósofo à conclusão de que uma única é a substância (Deus), absolutamente livre⁷.

Acerca da liberdade divina, Spinoza afasta a ideia de causalidade final. Assim, Deus não opera através de escolhas dentre diferentes possibilidades. Antes, opera por determinação de sua própria essência. É dizer, considerando-se “livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e [...] coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*)” (SPINOZA, 1973a, p. 84), tem-se que somente Deus é livre. Todos os modos, derivações ou particularizações da substância, são determinados, porque consequências ou efeitos necessários da natureza determinante de Deus. Toda existência, destarte, é compreendida em Deus. Na esteira de Julián Marias (2004, p. 253), podemos afirmar que a

do mesmo atributo (*proposição precedente*), isto é, (*proposição 2*), que tenham entre si algo de comum. Por conseguinte (*proposição 3*) uma não pode ser causa da outra, ou, por outras palavras, uma não pode ser produzida pela outra. *Q.e.d.*”

⁷ Nesse sentido, veja-se: “se existisse alguma outra substância de outro tipo – que carecesse das infinitas perfeições de Deus –, deveria necessariamente sua existência a Deus e, portanto, seria um modo de Deus, não uma substância (seria uma limitação da natureza de Deus que existisse algo que sua natureza não fosse a explicação última: mas, por hipótese, Deus é ilimitado). Nenhuma outra substância a não ser Deus, por conseguinte, pode ser admitida” (SPINOZA, 1973a, p. 53).

substância é natureza em duplo sentido: em primeiro lugar, é *natura naturans*, a origem de todas as coisas; depois, é *natura naturata*, o conjunto das coisas originadas.

Spinoza rejeita a concepção de Deus enquanto intelecto ou vontade que age em vista de finalidades previamente escolhidas. Uma vez que liberdade e necessidade são idênticas, a imagem de um Deus antropomórfico, legislador e monarca, não passa de uma ilusória projeção humana⁸, superada através do verdadeiro conhecimento da essência divina, isto é, através de uma ideia adequada de Deus (CHAUÍ, 1995, p. 34-46).

CONHECIMENTO E VERDADE

Spinoza integra a corrente dos racionalistas. O homem, nesta sina, só chega ao verdadeiro conhecimento com a ajuda do entendimento: conhece com a ajuda das suas ideias inatas ou dadas independentemente da experiência. Esta só faz perceber os fenômenos externos, de modo que nunca apreendemos a essência das coisas. Apreender a essência das coisas, portanto, é atividade que depende fundamentalmente do entendimento (HUBBELING, 1981, 74-76).

A correção do intelecto consiste, então, numa atividade reflexiva em que o intelecto se volta para o conhecimento de si como capacidade inata de conhecimento verdadeiro (CHAUÍ, 1995, p. 37).

Spinoza ordena sua teoria do conhecimento segundo três níveis, concebidos como adequação ou inadequação. Assim, o primeiro gênero de conhecimento consiste em ideias⁹ inadequadas, representações confusas que permanecem no plano das contingências. As ideias adequadas¹⁰, próprias do segundo e terceiro gêneros do conhecimento, por outro lado, são fruto de uma atividade por meio da qual o intelecto compreende a partir da ótica da necessidade e eternidade.

⁸ Desse modo, “no puede existir la inmortalidad personal en que creen los cristianos, sino sólo aquella inmortalidad impersonal que consiste en hacerse más y más uno con Dios”. In: (RUSSELL, p. 641).

⁹ *Ideia*, em Spinoza, é uma noção equívoca. A propósito dos seus vários sentidos, Cf. a “Nota complementar n. 2: Observações sobre os vários sentidos de ideia em Espinosa”. In: CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*, p. 195-199.

¹⁰ Na Definição IV da Segunda Parte da Ética, Spinoza (1973a, p. 143) assim define *ideia adequada*: “Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira”.

O primeiro gênero de conhecimento é a imaginação – ou representação –, que opera sempre com ideias inadequadas, imagens confusas e obscuras oriundas da experiência e da memória, permanecendo no plano da mera opinião. A imaginação é, substancialmente, uma representação subjetiva causada por um objeto externo que provoca os sentidos (CHAUÍ, 1995, p. 37-38). Não passa, assim, de mera sombra da própria coisa.

No plano da imaginação ou da representação o homem vê as coisas numa sucessão temporal que impossibilita a contemplação do mundo sob a ótica da eternidade. É dizer, por permanecer na ordem dos acidentes, o sujeito não percebe a ordem eterna (HUBBELING, 1981, p. 76).

O segundo gênero de conhecimento diz respeito à razão¹¹, capaz de conhecer adequadamente as noções comuns ou estruturas, isto é, as leis necessárias e as relações entre as partes de um todo e entre o todo e suas partes (CHAUÍ, 1995, p. 38). A razão consegue compreender a realidade sob um certo aspecto da eternidade, uma vez que percebe a necessidade das coisas como decorrência da necessidade da natureza eterna divina (SPINOZA, 1973a, p. 172-173).

O terceiro gênero de conhecimento é o da intuição, conhecimento perfeito das ideias adequadas, ou seja, conhecimento da essência das coisas e suas relações de causalidade sob a ótica da eternidade¹². Na esteira de Hubbeling (1981, p. 77-79), podemos afirmar que a distinção entre o segundo e o terceiro gêneros do conhecimento consiste em que o segundo gênero, o da razão, se refere ao entendimento ou ao pensamento discursivo, enquanto o terceiro gênero aproxima-se em muito da intuição própria do idealismo alemão. Trata-se de um conhecimento místico, concebida a mística como o momento em que o sujeito vê a si e ao mundo *sub specie aeternitatis*, quando “participa de Deus e sabe ser parte da divindade”.

¹¹ Segundo a Proposição XLIV da Segunda Parte da Ética, “É da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (SPINOZA, 1973a, p. 171).

¹² Acerca da tradução do termo *sub specie aeternitatis* estamos com Marilena Chauí (2006a, p. 21): “Costuma-se traduzir *sub specie aeternitatis* por ‘sob uma espécie de eternidade’, mas, em português, ‘uma espécie de’ possui um sentido fraco e vago que não corresponde ao sentido forte e preciso do que Espinosa afirma [...] Evitamos traduzir *species* por ‘forma’, porque Espinosa usa esse termo em um outro contexto [...] assim como evitamos ‘figura’, em razão de seu uso hegeliano (isto é, para não dar o sentido de um desenvolvimento do Absoluto). Por isso escolhemos ‘aspecto’ pretendendo sublinhar que Espinosa está distinguindo entre conhecimento *sub duratione* e *sub aeternitate*”.

Como ressalta Voegelin (1999, p. 129), a experiência mística em Spinoza consiste não numa experiência intersubjetiva (entre o sujeito Deus e o sujeito homem), mas na experiência da consciência que sabe ser modo de Deus e parte da ordem da eternidade.

No plano das ideias inadequadas somos passivos porque sofremos a ação dos objetos exteriores, que produzem em nós meras imagens. A imagem é verdadeira, porque é a representação que fazemos do fenômeno que se nos apresenta, na medida em que nosso corpo é afetado pelas coisas externas. Embora verdadeiras, são confusas e obscuras, uma vez que não expressam as causas verdadeiras que as produziram. Em suma, podemos dizer “que a imagem é verdadeira enquanto imagem e é falsa enquanto ideia”, donde a expressão: ideia inadequada (CHAUÍ, 1995, p. 39).

No caso das ideias adequadas somos ativos. Nosso intelecto, por sua própria força e por ser parte da natureza divina, conhece as causas e efeitos das ideias, a própria gênese delas e os nexos que formam umas com as outras. No caso da razão, as ideias adequadas nos fornecem sistemas de relações; no caso da intuição, nos fornecem o conhecimento de essências singulares (CHAUÍ, 1995, p. 39).

Conhecer pela causa é conhecer a gênese de alguma coisa enquanto produzida por outra a partir de uma causalidade necessária, ou seja, é conhecer suas causas necessárias. Assim é que o nosso intelecto pode produzir a definição real ou ideia verdadeira do objeto conhecido (CHAUÍ, 1995, p. 40).

Toda ideia adequada e perfeita – absoluta, portanto – não requer nenhuma outra causa senão a potência pensante do sujeito. Daí, portanto, apresentar de forma imediata todas as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira e apresentar todas razões do conhecimento de seu ideado. Ao conceber uma ideia verdadeira, a mente humana – modo finito do infinito intelecto divino – conhece *como* Deus conhece (CHAUÍ, 2016, p. 229-230).

O *falso* não existe por essência. Antes, consiste num modo de pensar que não realiza a adequação entre ideia e ideado. É dizer, o *falso* é a carência do verdadeiro contida nas ideias inadequadas (CHAUÍ, 2016, p. 230-231). Admitir a existência do *falso* como essência implicaria admitir algo fora de Deus, o que é inconcebível. Daí Spinoza (1973a, p. 165) afir-

mar, na Proposição XXXIII da Segunda Parte da Ética, que “Nada existe de positivo nas idéias que permita chamar-lhes falsas”¹³.

Concebe-se, então, uma nova percepção de verdade em Spinoza. Segundo Marilena Chauí (1995, p. 43): “Por isso pode definir a verdade como index sui ou índice de si mesma: a ideia verdadeira é aquela que mostra as operações realizadas pelo intelecto para concebê-la, construindo o seu objeto através de suas causas necessárias”.

A QUESTÃO DA LIBERDADE

A tradição filosófica delineou uma distinção básica entre causalidade final e causalidade necessária ou, noutras palavras, entre liberdade e necessidade. Segundo a causalidade necessária – ou causalidade eficiente – o efeito é e deve ser necessariamente produzido pela causa. Por outro lado, a causalidade final consiste na livre escolha de um determinado fim por parte do agente (CHAUÍ, 2006b).

O problema da liberdade é tratado por Spinoza em dois momentos distintos. Inicialmente, consoante a Definição VII da Primeira Parte da Ética, considera-se “livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir” (SPINOZA, 1973a, p. 84). Nestes termos, somente Deus é livre, porque causa de si mesmo. A ação humana, na medida em que decorre necessariamente da natureza divina, é sempre determinada.

Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas. Livre: porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência. Necessária: porque sua potência é idêntica à sua essência. Imanente: porque não se separa de seus efeitos, mas neles se exprime e eles O exprimem (CHAUÍ, 1995, p. 50).

¹³ A propósito, veja-se a Demonstração da referida Proposição: “Se o negardes, concebei, se puderdes, um modo positivo de pensar que constitua a forma do erro, isto é, da falsidade. Esse modo de pensar não pode existir em Deus (*pela proposição precedente*), e, fora de Deus, nada pode existir nem ser concebido (*pela proposição 15 da Parte I*). E, por consequência, nada de positivo pode existir nas idéias que permita chamar-lhes falsas. *Q. e. d.*” (SPINOZA, 1973a, p. 165).

Desde logo é rechaçada toda ideia de liberdade associada às noções de livre arbítrio e contingência¹⁴ – e, conseqüentemente, de causalidade final. A liberdade corresponde à necessidade intrínseca, determinada (ou causada) pela própria essência, razão pela qual o conceito que lhe é oposto é o da coação, determinação extrínseca¹⁵. Nesta sina, a liberdade é um estado do ser, não uma propriedade do sujeito (CARVALHO, 1973a, p. 84)

Como já ressaltado, num primeiro momento, apenas Deus parece ser livre. Não obstante, Spinoza volta-se à natureza humana e desenvolve uma segunda concepção de liberdade. Desde logo, deve-se manter afastada toda ideia de causalidade final. Se tudo é determinado pela natureza divina determinante, que opera segundo a livre necessidade de sua própria essência, a noção de livre-arbítrio não passa de mera projeção imaginativa da mente humana.

A liberdade é, portanto, potência interna da essência da substância e potência interna dos modos finitos (GOMES, 2015, p. 12). Ser livre, no caso humano, não prescinde da presença da ordem e conexão causais, ou seja, também o homem opera por necessidade de sua natureza. A ação humana não se dá por vontade, mas por desejo, causa eficiente necessária das ações. Se o desejo é determinado internamente pela necessidade de nossa natureza, então a ação é livre; se, por outro lado, for determinado por causas eficientes externas, a ação não será livre (CHAUÍ, 2016, p. 497 e 516):

Tudo depende de como o homem se relaciona com a determinação causal: se a reconhecer como causalidade imanente da substância constituindo e exprimindo-se em sua natureza singular, então reconhece que é livre quando tudo o que pensa, deseja e faz depende da potência de sua essência singular porque a causalidade substancial

¹⁴ Segundo CHAGAS (2012, p. 49): “Nesse sentido, pode-se tranquilamente asseverar que, em Spinoza, a Liberdade não é oposta à necessidade, como o era para Descartes ou os da Escola; mas à *coação* ou ao *constrangimento*. Ora, se Deus não é livre por causa da sua capacidade de escolher, mas por ser absolutamente necessário, e se tudo decorre de sua natureza, então só nos resta concluir que nada há de contingente no mundo”.

¹⁵ Julgamos oportuno o esclarecimento de Marilena Chauí (2016, p. 495): “Podemos, assim, observar que, sob um vocabulário tradicional, ao distinguir entre causa livre e causa natural Espinosa não opõe voluntário e necessário, pelo contrário, recusa que livre signifique poder fazer ou não fazer alguma coisa, de maneira que, em termos espinosanos, a diferença entre as duas causas é estabelecida entre o que é determinado por si mesmo (livre) e o que é determinado ou constrangido por outro (natural).

está interiorizada como disposição interna de um modo finito que, assim, está internamente disposto; caso contrário, a causalidade eficiente transitiva e externa é percebida na ordem comum da Natureza e, operando como determinação externa, faz com que o modo singular esteja externamente determinado (CHAUÍ, 2016, p. 497).

Compreender a causalidade necessária de nossas ações alimenta o *conatus* e confere ao homem maior independência. Trata-se de distinguir a necessidade externamente determinada e a necessidade como disposição interna do agente (CHAUÍ, 2016, p. 517). “Comprender que todas las cosas son necesarias ayuda a la mente a adquirir poder sobre las emociones” (MARÍAS, 2004, p. 255).

Em suma, “A liberdade não é liberdade da necessidade, mas antes consciência da necessidade [...] O homem livre é o homem consciente das necessidades que o compelem” (SCRUTON, 2005, p. 96). A verdade contida nas ideias adequadas da realidade – ou o verdadeiro conhecimento – é que permite a liberdade humana: “aqui ressoa o princípio estóico: *parere Deo libertas est*; obedecer a Deus é liberdade” (MARÍAS, 2004, p. 255)¹⁶.

A SOLUÇÃO ÉTICA: O AMOR DEI INTELLECTUALIS E A SUPREMA FELICIDADE

A essência¹⁷ das coisas singulares é o esforço (*conatus*) pelo qual toda coisa, enquanto está em si, tende a perseverar no seu ser¹⁸. Somente após a total supressão do *conatus* – por uma causa exterior – é que a coisa pode deixar de existir:

¹⁶ Sobre a confluência do pensamento spinozano e da tradição estóica, cf. OLIVEIRA, 2008.

¹⁷ Na Segunda Definição da Segunda Parte da *Ética*, Spinoza (1973a, p. 143) assim define a essência: “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido”.

¹⁸ A Proposição VII da Terceira Parte da *Ética* é assim formulada: “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”. Segue-se a demonstração: “Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resultam necessariamente certas coisas (*pela proposição 36 da Parte I*), e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada (*pela proposição 29 da Parte I*). É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é (*pela proposição 6 dessa parte*), o poder ou esforço pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa. *Q.e.d.*” (SPINOZA, 1973a, p. 189).

As coisas singulares, com efeito, são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada (*pelo corolário da proposição 25 da Parte I*), isto é, (*pela proposição 34 da Parte I*), coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age; e nenhuma coisa tem em si nada por que possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência (*pela proposição 4 desta parte*); mas, ao contrário, ela opõe-se (*pela proposição precedente*) a tudo o que poderia suprimir a sua existência. E, por consequência, esforça-se por perseverar no seu ser tanto quanto pode e isso está em seu poder. *Q.e.d.* (SPINOZA, 1973a, p. 188-189).

As afecções do corpo e as ideias dessas afecções na mente são a forma originária das relações do homem com o mundo. Afecções e afetos exprimem o *conatus* que, no caso humano, é consciente de si (CHAUÍ, 2016, *passim*). Enquanto causas eficientes parciais, o sujeito experimenta as paixões passivamente, daí resultando a diminuição de seu *conatus*. Por outro lado, a ação resulta sempre de causas adequadas, suscitadas pela própria potência do indivíduo. Spinoza rejeita, portanto, a oposição entre corpo e alma. O bem consiste naquilo que aumenta o *conatus*. O mal, naquilo que o diminui. Na exata medida em que fazem prevalecer causas externas sobre a potência interna do homem, as paixões diminuem seu *conatus*. Essa fraqueza interior enseja sua alienação, uma vez que o faz buscar a satisfação numa causa que só existe imaginariamente (CHAUÍ, 1995, p. 64-68). Spinoza, veja-se, não pretende frear todos os sentimentos, mas tão somente as paixões (RUSSEL, p. 646), resultantes de uma causa inadequada.

Se todas as coisas são necessariamente determinadas pela potência divina¹⁹, se a ação humana não é pautada por uma causalidade final, pelo seu livre-arbítrio, em que consiste a ação ética?

¹⁹ Veja-se a Demonstração da Proposição XXXIII da Primeira Parte da *Ética*: “Com efeito, todas as coisas são resultante necessária da dada natureza de Deus (*pela proposição 16*) e são determinadas pela necessidade da natureza de Deus a existir e a agir de certo modo (*pela proposição 29*). Pelo que, se as coisas tivessem podido ser de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso, de tal sorte que fosse outra a ordem da Natureza, Deus também poderia ser, por conseguinte, de natureza diferente do que é presentemente, e portanto (*pela proposição 11*) essa outra natureza também deveria existir e, conseqüentemente, poderia haver dois ou mais deuses, o que (*pelo corolário 1 da proposição 14*) é absurdo. Pelo que as coisas não podiam ter sido produzidas de maneira diversa e por outra ordem, etc. *Q.e.d.*” (SPINOZA, 1973a, p. 118).

A ética spinozana se explica a partir da posição do *conatus* como o fundamento da virtude que: a) por um lado, consiste na compreensão da realidade enquanto uma cadeia de causas necessárias, isto é, na assimilação da causalidade eficiente pelo indivíduo; b) depois, consiste na adoção de uma nova postura ante a exterioridade – se também ela resulta de causas necessárias, não é capaz de intimidar o homem virtuoso. Ao compreender a causalidade eficiente o homem se torna livre, causa adequada de suas emoções. Os sentidos, a partir de agora, não são tidos como inimigos da ação ética. (CHAUÍ, 1995, p. 67-71).

A filosofia moral de Spinoza, imbuída de um racionalismo absoluto, concebe as questões éticas sob a perspectiva de uma pessoa desinteressada, cujas ações são governadas pelas mesmas leis divinas que governam o universo. Nessa visão desprovida de subjetividade (SCRUTON, 2005, p. 82) – ou, noutras palavras, objetivada –, é possível enxergar a realidade *sub specie aeternitatis*, isto é, a sob a ótica eterna de Deus:

O amor intelectual da alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da alma relativamente a Deus é parte do amor com que Deus se ama a si mesmo (SPINOZA, 1973a, p. 302).

De acordo com a teoria dos afetos de Spinoza, a felicidade humana depende tanto do amor por uma coisa eterna quanto do conhecimento adequado desta mesma coisa. A conquista da felicidade consiste, em última instância, na substituição dos afetos passivos (ideias inadequadas) pelos afetos ativos (ideias adequadas), ou seja, consiste em transformar a razão num afeto mais forte que os afetos passivos causadores da tristeza. A felicidade humana é, portanto, essencialmente intelectual (PAULA, 2009, p. 68).

Eis a realização plena do indivíduo, a suprema beatitude: o *amor dei intellectualis*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento, em Spinoza, assume primordial importância na medida em que é o fundamento da liberdade humana. É dizer, somente um

conhecimento adequado das relações necessárias que governam a totalidade – somente a interiorização dessas causas – possibilita o agir conduzido pela razão, o agir ético. Da compreensão adequada do mundo ou da concepção da realidade *sub specie aeternitatis*, que brota do terceiro gênero de conhecimento, nasce o *amor Dei intellectualis*, o amor com que Deus ama a si mesmo e o único capaz de conduzir o indivíduo à suprema felicidade.

REFERÊNCIAS

ANTISERI, Dario; GIOVANNI Reale. *História da Filosofia*; de Spinoza a Kant. Vol. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

BACELAR, Renan Victor Boy; CARVALHO, Lucas César Severino de. Teologia Política em Baruch de Espinosa. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (orgs). *Razão e Poder*; (re)leituras do político na filosofia moderna. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 152-173.

CARVALHO, Joaquim de. In: *Ética demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho. Os Pensadores, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CHAGAS, José Soares das. Liberdade e Necessidade em Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 6, n. 12, p. 45-51, dez. 2012.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A nervura do real II*: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. Espinosa; poder e liberdade. In: BORON, Atílio A. *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx. São Paulo: CLACSO, 2006. Disponível em: <<http://goo.gl/EJHMkx>>. Acesso em: 01 mai. 2016.

_____. *Espinosa*; uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *Tratado da correção do intelecto*; e do caminho pelo qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: Os Pensadores, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho. In: *Os Pensadores*, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GOMES, Carlos Wagner Benevides. A potência do homem em Spinoza. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 9, n. 17, p. 11-22, jul. 2015.

HUBBELING, Hubertus Gezinus. *Spinoza*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, Luizir de. Espinosa e a tradição estoíca: breves considerações sobre a noção de vontade. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 2, n. 4, p. 67-72, dez. 2008.

PAULA, Marcos Ferreira de. A felicidade em Leibniz e Espinosa. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 3, n. 5, p. 67-70, jul. 2009.

RUSSELL, Bertrand. *Historia de la Filosofía Occidental*. Traducción de Julio Gomez de la Serna e Antonio Dorta. Versão E-book. Madrid: Espasa Libros, [s.d.].

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2005.

VOEGELIN, Eric. *History of political ideas, vol. VII; the new order and the last orientation*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

Spinoza e Blijenbergh: *As Cartas do Mal*¹

Emanuel Angelo da Rocha Fragoço
(UECE)

Além da *Ética* (E)², os textos de Spinoza que abordam o problema do mal são o *Tratado da Reforma do Entendimento* (TIE) e os *Pensamentos Metafísicos* (CM). A estes podemos acrescentar o *Breve Tratado* (KV), e as *Cartas* (Ep), em especial a correspondência de Spinoza com Blijenbergh. Nas duas primeiras obras, o TIE e os CM, Spinoza afirma, sem, no entanto desenvolver, a relatividade do bem e do mal, que são ditos conceitos relativos ou particulares.

Assim, no início do TIE, Spinoza escreve: “Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que nada do que direta ou indiretamente me provocava temor era em si mesmo bom ou mau, a não ser empírica ou produto enquanto afetava o ânimo, [...]” (TIE, § 1). A relatividade aqui é afirmada como uma constatação de sua experiência de vida, com a clara função de iniciar a reflexão, a partir da qual se delinea a maneira de alcançar

¹ Este texto foi apresentado em uma versão anterior no X COLÓQUIO INTERNACIONAL SPINOZA – SPINOZA E AS AMÉRICAS, realizado no Rio de Janeiro no ano de 2013. Nossa intenção com o presente texto é uma abordagem mais específica sobre o mal na correspondência de Spinoza com Blijenbergh, ou como as denominou Gilles Deleuze, *As cartas do mal*.

² Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **KV** o *Breve Tratado*; **CM** para os *Pensamentos Metafísicos*; **PPC**, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*; **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **TIE** para o *Tratado da Reforma do Entendimento*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Breve tratado*, dos *Pensamentos Metafísicos* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética* ou dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números. Quando necessário, citaremos o original em Latim da edição de Carl Gebhardt, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico. No caso do *Breve Tratado*, bem como nos poucos casos em que a obra de Spinoza não consta da edição de Gebhardt, como ocorre com algumas *Cartas*, ou da numeração dos parágrafos do *Tratado da Reforma do Entendimento*, a partir da edição de Bruder, utilizaremos as respectivas traduções de Atilano Domínguez para os dois primeiros casos e a tradução de Abílio Queirós para o terceiro.

a felicidade mediante a correção do entendimento, ou melhor, mediante a modificação da maneira de usar o entendimento. Ressalte-se que o bem e o mal estão sendo relativizados como afetos do espírito humano, e são relativos ao mesmo e não qualidades inerentes às coisas, ou seja, enquanto consideradas objetivamente, as coisas não são boas ou más em si mesmas, elas são boas ou más em relação ao ânimo do homem. Em caso contrário, seria indiferente o remédio prescrito por Spinoza no TIE concernente à reforma do entendimento, pois tanto o bem quanto o mal não dependeriam do homem, e sim das coisas.

Ainda que nestas obras Spinoza não tenha desenvolvido a tese da relatividade do bem e do mal tão minuciosamente como na *Ética*, ele tentou explicar estes conceitos, bem como seu caráter relativo. Desta explicação, pode-se destacar principalmente (1) a afirmativa de que o bem e o mal se produzem em relação à utilidade para alcançar seus próprios fins - as coisas que ama; e (2) que Deus é considerado o bem absoluto, porque beneficia a todos, como, por exemplo, conservando-os; da mesma maneira, o mal absoluto não existe, porque não existe nada que prejudique a todos. Ou, conforme escreve Spinoza nos *Pensamentos Metafísicos*: “Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com efeito, por seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada. E o mal absoluto não existe, como é por si manifesto.” (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247) ³.

AS CARTAS DO MAL

A correspondência de Spinoza com Willen van Blijenbergh⁴ acerca

³ Cf. o original: “*Deus vero dicitur summe bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscujusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando. Malum autem absolutum nullum datur, ut per se est manifestum.*” (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247).

⁴ Pela leitura desta correspondência, podemos depreender que Blijenbergh era comerciante de grãos em Dordrecht, teólogo e admirador da Filosofia, apesar dele considerar esta última como subordinada à Teologia. Para A. Wolf, “Ele tinha gosto pela Teologia e considerava a Filosofia meramente como serva da Teologia.” (1927, p. 54). Wolf acrescenta que “Sua atitude é suficientemente clara pelo longo título para um pequeno livro que publicou em 1663, *Theology and Religion defended against the views of Atheists, wherein it is shown by natural and clear arguments that God has implanted and revealed a Religion, that God wants to be worshiped in accordance with it, and that the Christian Religion not only agrees with the Religion revealed by God but also with the Reason which is implanted in us.*” (*Ibid.*, p. 54). Segundo Atilano Domínguez, “Blijenbergh escreveu uma obra em 1666 contra os menonitas e, depois, contra o autor do TTP: *La verdad de la religión cristiana... contra los argumentos de los ateos...* (1674), e da *Ética: Refutación de la Ética o moral de Benedictus*

da questão do bem, do mal e do pecado, envolve oito cartas, quatro para cada um, escritas entre dezembro de 1664 e junho de 1665. Conforme se depreende pela sua leitura e pelo período em que foram escritas, esta correspondência é posterior aos PPC, aos CM, à redação do KV e do TIE, e contemporânea à redação de partes da *Ética* – ainda que anterior a sua versão definitiva – e aos tratados políticos (TP e TTP).

Nas primeiras obras de Spinoza a relatividade dos conceitos do bem e do mal era atribuída à comparação com as ideias gerais, citando as comparações com outra coisa que seria melhor ou pior, mas sem insistir no aspecto ontológico da questão. Nas “cartas do mal”, como bem denominou Deleuze esta correspondência⁵, ao contrário da análise efetuada nos textos anteriores, a linguagem e a análise são ontológicas, pois o mal não só é relativo, mas também não tem entidade real nem essência. O mal sempre se diz em relação ao entendimento – e nem sequer ao entendimento divino – mas somente ao nosso.

A correspondência inicia-se com Blijenbergh escrevendo a Spinoza (Ep 18), solicitando alguns esclarecimentos acerca da exposição spinozista da filosofia de Descartes nos PPC⁶ e da exposição de algumas questões de sua própria filosofia, no *Apêndice*, os CM, que se seguem a esta exposição - em especial da questão da relatividade do bem e do mal, exposta nesses últimos.

Partindo da consideração de “[...] que Deus não somente criou as substâncias, mas também o movimento nas substâncias, isto é, que Deus não só mantém as substâncias em seu estado mediante uma criação con-

de Spinoza... (1682), na qual se apresenta como ‘tesoureiro da cidade de Dordrecht!’ (1988a, Nota 126, p. 161). Segundo Wolf, a obra contra o TTP intitulava-se *Refutation of the blasphemous Book called Tractatus Theologico-Politicus* (*Ibid.*, p. 54). Domínguez, apesar de ressaltar que Blijenbergh não era torpe, pergunta-se acerca de uma possível relação entre estes escritos apologéticos e os cargos que ocupou na cidade entre 1674 e 1695. (*Ibid.*, p. 161). De forma mais direta, Wolf vai considerar que houve realmente uma relação entre os textos publicados e sua eleição para Burgomestre de Dordrecht em 1695. (*Ibid.*, p. 54). Assim também Gilles Deleuze, que escreve: “[...] são as cartas que lhe envia um jovem holandês mal intencionado. Este holandês não gostava de Spinoza e o atacava constantemente, [...]” (24-01-78, 2002). De nossa parte, acrescentaríamos que nos parece bastante revelador de suas reais intenções, o fato de que em suas cartas a Spinoza – em especial a Carta 18 – Blijenbergh explica-se em demasia acerca de suas intenções.

⁵ Cf. o título do Capítulo III: *Les lettres du mal*. (1981, p. 44; 2002b, p. 37).

⁶ Os PPC foram publicados, em 1663, em latim; e no ano seguinte, 1664, saiu uma tradução em holandês, feita pelo amigo de Spinoza, Peter Balling, acrescida de algumas notas do autor. (DOMÍNGUEZ, 1988b, *Introducción general*, p. 34-35).

tínua, mas que também conserva seu movimento e sua tendência (*conatum*).” (Ep 18, *Versio*, S04, p. 81-82), Blijenbergh observa que a isto deve seguir-se necessariamente que “[...] ou bem não existe nada de mal no movimento ou vontade do espírito, ou bem o próprio Deus produz imediatamente aquele mal.” (*Ibid.*, p. 82)⁷, questionando: “[...] de onde procede a vontade de comer em Adão ou a vontade de soberba nos anjos caídos?” (*Ibid.*, p. 83). Para Deleuze, a questão é “[...] endereçada aos cartesianos: como Deus pode ser causa das ‘vontades más’, por exemplo, da vontade de Adão de comer o fruto proibido?” (1981, p. 45; 2002b, p. 38).

Ressaltando que Blijenbergh não esclareceu o que entende por mal, Spinoza escreve em sua resposta que coligiu a partir do exemplo dado por Blijenbergh – o da vontade determinada de Adão – que o mal é a vontade humana determinada de tal maneira que se oponha à proibição divina. A seguir, Spinoza acrescenta que “Por minha parte, não posso conceder que os pecados e o mal sejam algo positivo e muito menos que exista ou suceda algo contra a vontade de Deus.” (Ep 19, *Versio*, S04, p. 88), escrevendo que tudo “[...] quanto existe, considerado em si mesmo, sem relação a nenhuma outra coisa, implica perfeição, a qual se estende a qualquer coisa em que chegue a essência mesma da coisa.” (*Ibid.*, p. 89). E, retomando o exemplo de Blijenbergh, o da vontade determinada de Adão de comer o fruto proibido, afirma que a vontade determinada de Adão, “[...] considerada por si só, implica tanta perfeição quanto essência expressa.” (*Ibid.*, p. 89), e também que “[...] sem compará-la com outras mais perfeitas ou que revelem um estado mais perfeito, não se poderá achar nela imperfeição alguma.” (*Ibid.*, p. 89). Ao que conclui Spinoza: “Se tudo isto é assim, segue-se claramente que os pecados, por não indicarem nada mais que imperfeição, não podem consistir em algo que expresse essência, como o decreto de Adão e sua execução.” (*Ibid.*, p. 90). Ademais, diz Spinoza, a vontade de Adão não pode ser qualificada de má por opor-se à lei ou ser desagradável a Deus, pois “[...] seria acrescentar uma grande imperfeição a Deus admitir que suceda algo contra sua vontade, ou que deseje algo que não logra conseguir, ou que sua natureza seja determinada de forma que sinta, como as criaturas, simpatia por unas coisas e antipatia por outras.” (*Ibid.*, p. 90). Por conseguinte, con-

⁷ Na Carta 19, ao reproduzir esta questão que foi posta por Blijenbergh na carta anterior, Spinoza inclui o termo “pecados” (*peccata*): “[...] parece seguir-se claramente que ou bem não existe pecado nem mal algum, ou bem Deus faz os pecados e o mal” (Ep 19, S04, p. 88, grifo nosso).

clui Spinoza, “[...] como a vontade ou decisão de Adão, considerada em si mesma, não era má nem estava, propriamente falando, contra a vontade de Deus, segue-se que Deus pode e inclusive – pelas razões que você mesmo aludiu – deve ser sua causa” (*Ibid.*, p. 90-91), mas, ressaltando que “[...] não enquanto esta vontade era má, já que o mal que nela havia, não era mais do que a privação de um estado mais perfeito que, por causa desta ação, Adão devia perder.” (*Ibid.*, p. 91).

Mas esta “privação” para Spinoza não é algo do qual possamos afirmar qualquer coisa, algo que tenha essência ou até mesmo existência, “[...] mas sim algo que só se denomina tal a respeito de nosso entendimento e não a respeito do entendimento de Deus.” (Ep 19, *Versio*, S04, p. 91), pois ela advém do fato do nosso entendimento subsumir a definições gerais coisas singulares do mesmo gênero, e quando consideramos uma coisa cujas obras contradizem esta perfeição, então, julgamos que esta coisa está privada dela e que se desvia de sua natureza. Ora, Deus não conhece as coisas abstratamente e nem forma definições gerais como as do nosso entendimento; e às coisas não lhes corresponde mais realidade do que aquelas que lhes foram outorgadas e de fato lhes confere o entendimento e o poder divino (*Ibid.*, p. 91-92). Ademais, na Carta 21, Spinoza vai distinguir *privação* de *negação*, definindo a privação como sendo “[...] negar de uma coisa algo que julgamos que pertença a sua natureza,” (Ep 21, S04, p. 129); e a negação como sendo “[...] negar de uma coisa algo que não pertence a sua natureza.” (*Ibid.*, p. 129).

Neste contexto, Spinoza pergunta-se a seguir, “[...] por que dizem as Sagradas Escrituras que Deus deseja que se convertam os ímpios e por que proibiu a Adão comer da árvore, quando ele havia concluído o contrário;” (Ep 19, *Versio*, S04, p. 92). À primeira, Spinoza responde que “[...] as Escrituras, por estarem principalmente a serviço do povo comum, falam de forma comum e do modo humano, já que o vulgo é incapaz de entender as coisas sublimes.” (*Ibid.*, p. 92-93). É por isto que “[...] todas aquelas coisas que Deus revelou aos profetas como necessárias para a salvação estão em forma de leis, e por isto também os profetas imaginaram toda uma parábola.” (*Ibid.*, p. 93), na qual Deus é um legislador ou rei, porque revelou os meios de salvação e perdição, que não são mais do que causas; e foram estes chamados e descritos como leis. A salvação e a condenação, que seriam os efeitos que fluem desta causa, foram apresentadas como prêmio e pena.

(*Ibid.*, p. 93). E conclui Spinoza, acerca da proibição a Adão, que “[...] consistia simplesmente em que Deus revelou a Adão que ao comer da árvore produzia a morte, o mesmo que nos revela, pelo entendimento natural, que o veneno é mortífero para nós.” (*Ibid.*, p. 93-94). A este respeito, escreve Deleuze que “[...] Deus não interdita nada, mas faz conhecer a Adão que o fruto, em virtude de sua composição, decomporá o corpo de Adão. O fruto age como o arsênico.” (1981, p. 46; 2002b, p. 38, grifo do autor).

Na Carta 20, enviada em resposta à anterior, Blijenbergh revela sua verdadeira perspectiva acerca da verdade, ou da filosofia: mesmo aceitando como verdadeiros os conceitos advindos do entendimento, entre eles e a palavra revelada de Deus nas Escrituras, é a esta última que aqueles devem estar sempre subordinados, ou seja, as Sagradas Escrituras têm a palavra final sobre a verdade, por mais claros que possam ser os conceitos do entendimento. Assim, ele escreve que emprega sempre duas regras gerais, conforme as quais procura filosofar sempre: “A primeira é o conceito claro e distinto de meu entendimento, a segunda é a palavra revelada ou vontade de Deus. Segundo a primeira, procuro ser um amante da verdade; porém, segundo ambas, procuro ser um filósofo cristão.” (Ep 20, *Versio*, S04, p. 96). Ao que Spinoza responde na Carta 21, deixando claro que há uma profunda diferença de perspectiva entre os dois e demonstrando que entendeu finalmente a postura de seu correspondente: “[...] constato que não somente dissentimos sobre aquelas coisas que somente muito remotamente se podem derivar dos primeiros princípios, mas também inclusive sobre estes mesmos princípios.” (Ep 21, *Versio*, S04, p. 126); mas Spinoza não só entendeu que Blijenbergh é mais teólogo do que filósofo, como também que ele não está sozinho, ou seja, Spinoza desconfia que ele seja uma espécie de porta-voz de certos teólogos⁸, ao escrever: “Efetivamente, vejo que nenhuma demonstração, nem sequer a mais sólida do ponto de vista lógico, tem valor para você, a menos que esteja acorde com a explicação que você e outros teólogos, conhecidos seus, atribuem às Sagradas Escrituras.” (*Ibid.*, p. 126), e quanto a ele, Spinoza confessa que “[...] não entende as Sagradas Escrituras, ainda que tenha-lhes dedicado alguns anos;” (*Ibid.*, p. 126).

É precisamente esta diferença de perspectiva e de pressupostos entre os dois correspondentes que impede Blijenbergh de entender algumas das afirmativas de Spinoza, conforme este assinala a seguir na Carta

⁸ Cf. Atilano Domínguez (1988a, Nota 152, p. 192).

21, na qual censura Blijenbergh por ter lido de forma desatenta sua carta anterior, o que lhe impossibilitou de ver claramente em que reside a dissensão entre os dois, acerca da maneira com que Deus, considerado em si mesmo e não com atributos humanos, “[...] comunica aos justos a perfeição que estes recebem – assim eu entendo – ou se as comunica como juiz, que é, em última instância, o que você faz.” (*Ibid.*, p. 127). Donde, Spinoza escrever que “[...] valoriza as obras segundo sua própria qualidade e não segundo o poder daquele que as efetua; e igualmente o prêmio, que segue à obra, se deriva dela com tanta necessidade como se segue da natureza de um triângulo que deve ser igual a dois ângulos retos.” (*Ibid.*, p. 127).

Após uma nova censura a Blijenbergh, Spinoza explica a este que não concorda necessariamente com todas as teses cartesianas descritas nos PPC, conforme foi explicado no prefácio. Ademais, que ele - Spinoza - teria feito melhor se tivesse contestado as palavras de Descartes, pois Blijenbergh não compreendeu bem a opinião deste acerca das vinculações do entendimento com a liberdade. Por isto, Spinoza escreve: “Primeiro, nem eu nem Descartes jamais dissemos que pertence a nossa natureza conter nossa vontade dentro dos limites do entendimento, mas sim tão somente que Deus nos deu um entendimento determinado e uma vontade indeterminada, de modo que não sabemos para que fim nos criou” (Ep 21, SO4, p. 129). E, “Segunda, que nossa liberdade não reside nem em certa contingência nem em certa indiferença, mas sim na maneira de afirmar e negar, de modo que quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, mais livres somos.” (*Ibid.*, p. 130). Ademais, no que concerne à primeira, “[...] esta vontade indeterminada e perfeita, não só nos faz mais perfeitos, mas também, ademais, como direi a seguir, ela nos é muito necessária.” (*Ibid.*, p. 129). De fato, se “[...] não pudéssemos estender nossa vontade fora dos limites de nosso entendimento, tão limitado, seríamos muito miseráveis, já que não estaria em nosso poder nem comer um pedaço de pão nem dar um passo e nem subsistir, posto que todas estas coisas sejam incertas e plenas de perigo.” (*Ibid.*, p. 132). E conclui Spinoza: “Por conseguinte, nos basta que saibamos que somos livres e que podemos sê-lo, não obstante o decreto divino, e que somos a causa do mal enquanto nenhum ato pode ser chamado mal, a não ser a respeito de nossa liberdade.” (*Ibid.*, p. 130).

A Carta 23 é a última enviada a Blijenbergh em que Spinoza respon-

de às objeções deste. Nesta carta já não há mais mistérios nem reticências, e muito menos enganos, quer da parte de Blijenbergh, quer da parte de Spinoza, pois este último já sabe com quem está lidando, e Blijenbergh, pela maneira como Spinoza se expressou em sua última carta (Ep 21), já percebeu também que não pode contar com as mesmas atenções que este lhe dedicou na primeira carta que lhe foi enviada (Ep 19). Desde a primeira linha - ao apontar a insistência de Blijenbergh, que lhe enviou duas cartas numa única semana - percebe-se claramente da parte de Spinoza, certo tom de conclusão, de acerto final de possíveis pendências ou de mal-entendidos que possam restar. De fato, após algumas explicações e defesas, Spinoza escreve que “[...] Deus é absoluta e realmente causa de todas as coisas, quaisquer que sejam, que possuam uma essência.” (Ep 23, S04, p. 147), acrescentando: “[...] se você puder demonstrar que o mal, o erro, os crimes, etc. são algo que expressa uma essência, eu concederei sem reservas que Deus é a causa dos crimes, do mal, do erro, etc.” (*Ibid.*, p. 147), e, concluindo: “Me parece que provei suficientemente que aquilo que constitui a forma do mal, do erro, do crime, etc. não consiste em algo que expresse uma essência, e que, portanto, não se pode dizer que Deus seja a causa.” (*Ibid.*, p. 147). Após esta conclusão, Spinoza analisa o exemplo do matricídio de Nero e de Orestes. O primeiro, “[...] enquanto incluía algo positivo, não era um crime: pois também Orestes realizou a ação externa e teve ainda a intenção de assassinar a mãe e não era acusado como Nero. Qual foi então o crime de Nero? Simplesmente que com sua ação ele mostrou que era ingrato, impiedoso e desobediente.” (*Ibid.*, p. 147).

Segundo Deleuze (24-01-78, 2012), a análise de Spinoza sobre o exemplo de Adão é já uma reação contra Descartes e contra o Cristianismo, pois o que está na base de sua análise é a pressuposição de que nós só podemos conhecer os corpos exteriores pelas afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso, ou seja, eu conheço somente as misturas de corpos, e somente conheço a mim mesmo pela ação de outros corpos sobre o meu, e pelas misturas. Ora, para Deleuze, esta é uma proposição anticartesiana de base, posto que ela exclui toda apreensão da coisa pensante por si mesma, ou seja, exclui toda a possibilidade do *co-gito*; e também anticristã, porque um dos pontos fundamentais da teologia cristã é a perfeição imediata do primeiro homem criado, ou, o que se chama em Teologia, a *Teoria da Perfeição Adâmica*. Adão, antes de pecar,

é criado tão perfeito como pode sê-lo; é somente após o pecado da maçã que ocorre a queda; mas esta pressupõe um Adão perfeito como criatura. Para Spinoza, isto não é possível, se supormos que nós temos a ideia de um primeiro homem, nós só a podemos ter como a do ser mais impotente, o ser mais imperfeito, pois o primeiro homem somente pode existir ao acaso dos encontros e das ações de outros corpos sobre ele. Então, ao supor que Adão existe, ele existe sob um modo de imperfeição e de inadequação absoluta, existe sob o modo de um pequeno bebê exposto ao acaso dos encontros.

Nesta mesma aula, Deleuze (24-01-78, 2012) vai afirmar o mal em Spinoza como sendo um mau encontro. Ao contrário do que pensa Blijenbergh, Deus não proibiu absolutamente nada a Adão, esta pretensa proibição não é um exemplo da lei moral; Deus outorga a Adão uma revelação, prevenindo-o do efeito nocivo que o corpo da maçã teria sobre a constituição de seu corpo, o corpo de Adão; o encontro dos dois corpos seria nocivo, seria venenoso para Adão. Quando faço um encontro tal que a relação do corpo que me modifica, que atua sobre mim, se combina com minha própria relação, com a relação característica de meu próprio corpo, eu diria que minha potência de agir está aumentada. Quando, ao contrário, eu faço um encontro tal que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. O corpo da maçã existe sob tal relação característica, de uma maneira tal que somente pode agir sobre o corpo de Adão, assim como este está constituído, decompondo sua relação. E se Adão é culpado de não escutar a Deus, não o é no sentido de que lhe desobedeceu, mas sim, no sentido de que não tenha entendido nada.

REFERÊNCIAS

BLIJENBERGH, Willen van. *Carta XVIII (12 de dezembro de 1664)*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 99-102, dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=Conatus>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

_____. *Carta XX (16 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 107-117, dez. 2011. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=Conatus>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

COLERUS, Jean. *Vida de Spinoza*: por Colerus. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

DELEUZE, Gilles. *Cursos Sobre Spinoza*. Vincennes, 1978-1981. 2. ed. Seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebelo Cardoso Jr. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2012.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

_____. *Spinoza – Philosophie Pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

_____. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).

DOMÍNGUEZ, Atilano. (org.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas y índices por Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1995.

_____. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988a.

_____. *Principios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafísicos*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (inclui TIE).

_____. *Spinoza: Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

FRAGOSO, Emanuel A. R. A relatividade do Bem e do Mal na Filosofia de Benedictus de Spinoza. In: Diego Tatián. (Org.). *Spinoza – Segundo Coloquio*. 1. ed. Buenos Aires: Altamira, 2006, v. 1, p. 241-253.

_____. O problema do Bem e do Mal no KV e nas Cartas do Mal. In: Emanuel Angelo da Rocha FRAGOSO; João Emiliano Fortaleza de AQUINO; Ericka Marie ITOKAZU;

Mauricio ROCHA; Francisco de GUIMARAENS; Baptiste Noel Auguste GRASSET. (Org.). *Spinoza e as Américas – Volume 2*. 1ed. Fortaleza-CE: EdUECE – Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2014, v. 400, p. 281-295.

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

SPINOZA, Benedictus de. *Breve Tratado*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. Carta XIX (05 de janeiro de 1665). Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 103-107, jul. 2011. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=Conatus>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

_____. Carta XXI (28 de janeiro de 1665). Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Marsana Kessy. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 71-76, dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=Conatus>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

_____. *Ethica – Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. *Spinoza: Obra Completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Obra Completa III: Tratado Teológico-Político*. Organização de J.

Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Edição Bilíngue. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

WOLF, A. *The Oldest Biography of Spinoza*. Edited with translation, introduction, annotations by A. Wolf. New York/Londres: Kennikat Press, First published in 1927, reissued in 1970.

O problema da servidão humana na EIV de Benedictus de Spinoza

Henrique Lima da Silva¹
(UECE)

A ética de Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, é uma ética de libertação². Nesse sentido, o homem é compreendido sob uma perspectiva dinâmica de aumento e diminuição de sua potência de pensar e agir no mundo. E que se encontra primeiramente na condição de ignorância das causas e de si mesmo³. De acordo com a forma de concatenação de suas paixões, segundo a ordem necessária do mundo ou segundo a ordem confusa dos encontros fortuitos. Se reconhecendo como parte da natureza e não como algo estranho a ela e entendendo que não tem a potência absoluta de sua vontade. Dessa forma, a primeira etapa do processo de libertação é perceber o seu estado de submissão às leis da natureza, bem como a potência das outras coisas singulares que interagem juntamente no plano do necessário. As questões práticas da obra *Ética* de Spinoza são tratadas mais precisamente nas partes IV e V⁴, respectivamente, *Da servidão* e *Da liberdade do homem*. No entanto, tais questões não podem ser tratadas sem antes termos a fundamentação dos conceitos da EI⁵, como o conceito de Deus; na EII, a relação psicofísica mente e corpo, os gêneros de conhecimento e na EIII, sua teoria das paixões e o conceito de *conatus*, bem

¹ Bolsista CAPES.

² DELEUZE, Gilles, *Espinoza: uma Filosofia prática*, p. 112.

³ Refiro-me aqui sobre esse estado do homem propriamente na descrição da condição do homem como ignorante das causas que o determina no Apêndice da EI.

⁴ Tal como afirma Fernand Alquié (2003, p. 214) as duas últimas partes da *Ética* respondem ao projeto fundamental da obra de Spinoza de uma proposta propriamente ética. Tal como a própria obra se refere em seu título.

⁵ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p.), prefácios (Pref.), demonstração (Dem), corolários (c) e escólios (esc), com seus respectivos números.

como outros conceitos de fundamental importância. É nessa perspectiva, que Piere Macherey⁶ ressaltava a importância da simultaneidade prática e teórica do projeto da ética spinozana. Ainda, conforme Macherey⁷, tal projeto compreende-se com a dedução da ordem racional⁸ demonstrada metodicamente das causas aos efeitos e uma regra da vida que nos permita regular os riscos e as contradições de nossa condição humana.

Dessas causas a mais suprema é Deus. Compreendido como uma substância absolutamente infinita que consta de infinitos atributos cada um dos quais exprime sua essência eterna e infinita (Dem. p. 16 EI), que é causa imanente (p. 18 EI) do existir e operar de todas as coisas singulares (p. 29 EI). De modo que, o seu conhecimento é aquilo que nos conduzirá a concebermos nossa mente e corpo (EII), assim com a beatitude (*Beatitudo*), que consiste no amor intelectual a Deus. Beatitude, Felicidade e Liberdade são sinônimos no spinozismo, de modo que, a liberdade só pode ser conquistada quando o homem se perceber no seio da potência infinita de Deus. Papel este, reservado ao terceiro gênero do conhecimento, a ciência intuitiva que parte da essência formal de certos atributos do ser perfeitíssimo que é Deus para se chegar à essência das coisas singulares.

No entanto, a questão da liberdade não pode ser trabalhada sem antes conhecermos o estado em que os homens se encontram, por natureza, ignorantes das causas e conseqüentemente de Deus. Esse estado é compreendido como a servidão humana (*servitute humana*) perante a força dos afetos (*affectuum viribus*). Problema este que é tratado por Spinoza na parte IV intitulada “Da servidão humana ou força dos afetos” e representa o ponto central em nosso texto. Spinoza define a servidão humana como impotência humana de regular e moderar a força dos afetos de modo que o homem se encontra sujeito ao poder da fortuna vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior. Com isso, antes de questionarmos sobre o problema da liberdade faz-se necessário primeiro indagar sobre o problema da servidão humana. Tal como a afirmação de Spinoza de que é necessário conhecermos tanto a nossa potência como a nossa impotência para determinar o que razão pode ou não pode perante os afetos (Esc. p 17 EIV).

⁶ MACHEREY, Pierre. 1997, p. 7.

⁷ Ibidem.

⁸ A questão da ordem representa um dos temas centrais para se entender a proposta spinozana. Ela tem um papel fulcral na cadeia dedutiva do método geométrico sintético que partir da *causa sui* – que é Deus – para se chegar às essências das coisas singulares. Assim como na forma na qual estão dispostos a ordem dos seres em sua ontologia.

1. O PROBLEMA DA SERVIDÃO

A questão da servidão humana será compreendida a partir da relação do homem com o poder da Fortuna (*Fortunae potestate*) e não sob a perspectiva fatalista, que ver no spinozismo a impossibilidade de uma ética e a irreversibilidade da condição da servidão humana. O fatalismo é conhecido por seu grande enfoque ao determinismo de Deus, pois entendendo que Deus determinada todas as coisas singulares, inclusive o homem, não há como haver uma liberdade humana propriamente dita. Marilena Chauí⁹ já nos aponta essa dificuldade dos comentadores ao tratarem tal questão, que se deve, sobretudo, ao excessivo enfoque do “falso problema da necessidade”. Falso no sentido que o problema da liberdade reside na relação entre o homem com o poder da Fortuna. A Fortuna tem o poder desagregador de fazer uma fissão no real e forjar a separação do homem com o todo, assim Deus e o homem encontram-se em duas realidades, onde uma transcende a outra. Spinoza define, num primeiro momento, a servidão humana no Prefácio da EIV como a impotência humana de regular (*moderandis*) e coibir¹⁰ (*coercendis*) a força dos afetos (*affectuum viribus*). O homem *obnoxius*¹¹ não

⁹ CHAUÍ, Marilena de Sousa, *Ser Parte e ter parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*, p. 64.

¹⁰ Aqui, mais precisamente com esse termo, optamos por usar a tradução da Ética do Grupo de Estudo Espinosanos coordenado pela professora Marilena Chauí, pois a tradução que usamos, de uma maneira geral em nossa pesquisa, foram a de Tomaz Tadeu 2010, 3. ed. e a de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões (tradutor da parte IV) da Coleção *Os Pensadores*. No entanto, Tadeu traduz *coercendis* por “refrear”. Consideramos mais adequada a opção do grupo espinosano, porque o termo “coibir” nos parece mais próximo do sentido original do termo *coercendis*.

¹¹ Esse estado de sujeição ou “estar sob o poder de outrem”, aparece em muitos textos de Spinoza como *alteris iuris*, *alieni iuris*, no entanto, na Ética quando se refere ao estado de servidão perante os afetos ele usa o termo *obnoxius*. Marilena Chauí (no texto: *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*, p. 64) analisando esse termo diz pertencer ao campo jurídico a dois pares de termos de onde é derivada: Noxa/Noxius e Nex/ Nexus. Noxa: falta, dano, crime; Noxia: culpa castigo, delito; Noxius: culpado, criminoso, danoso; Nex: assassinato, morte violenta; Nexus: Contrato que obriga ao devedor que fique escravo até o término da culpa ou do pagamento da dívida ao credor. Por ser Spinoza um pensador muito cuidadoso quanto ao emprego de seus termos, poderíamos nos questionarmos sobre a especificidade dessa submissão, em que sentido ela difere das outras (*aliei iuris* e *alteris iuris*). Podemos afirmar, de uma maneira geral, partindo da afirmação de que há várias formas de submissão, que a forma de submissão retratada precisamente com o termo *obnoxius* na EIV, diz respeito a um estado de sujeição ao poder da Fortuna por conta da força dos afetos.

está *sui iuris*¹², passando a estar sob o poder da Fortuna¹³ (*Fortunae Potestate*). Assim, mesmo vendo o melhor é forçado a fazer o pior. Spinoza faz ecoar a máxima de Ovídio que retrata um dos problemas clássicos das éticas. Nesse sentido, a servidão humana é um oxímoro, pois manifesta a contradição inerente à própria condição da servidão de ver o que lhe aprova, no entanto, fazer o que lhe reprova.

1.1 O CONCEITO DE SERVIDÃO NO PREFÁCIO DA EIV

Estando em um prefácio, o conceito de servidão humana, juntamente com os conceitos de perfeito/imperfeito, bem/mau e outros, nos leva ao questionamento do porquê de Spinoza expor, num primeiro momento tais conceitos – sobretudo o de servidão humana –, no prefácio e não, por exemplo, nas definições gerais que abrem todo o início das cinco partes da *Ética* ou mesmo nas demonstrações, escólios ou corolários. Tal questionamento está para além de uma mera observação estilística de exposição da *Ética* feita por Spinoza, pois não podemos esquecer-nos da estrutura lógica e ontológica necessária que perpassa todo o itinerário da obra. Refiro-me aqui propriamente ao método geométrico euclidiano adotado por Spinoza como forma de exposição de sua filosofia. Emanuel Fragoso (2011, p. 25) levanta a questão se a presença do método geomé-

¹² A tradução do conceito *esse sui iuris* é bastante divergente entre os tradutores. Trata-se de um termo oriundo do direito romano privado Diogo Pires Aurélio (In: nota 2, Cap II §9: *Tratado Político*) aponta a dificuldade de sua tradução. Por vezes traduzem *iuris* ou por direito ou por jurisdição. Isto é, quando traduzem o termo em seu sentido técnico, pois alguns traduzem somente por “senhor de si”, como na tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V) da coleção *Os Pensadores*. Optamos por conservar os termos em latim, e sempre fazermos referência a problemática da tradução de tais termos.

¹³ Uma das formas correntes para o termo “Fortuna” é associada à deusa Fortuna, assumindo o sentido de destino, acontecimento bom ou mau, acaso. A maneira como Spinoza concebia o conceito de *Fortuna* possivelmente deveria ser a mesma de Maquiavel. A *Fortuna* proporciona o caminho para se obter a realização do êxito político, que não é determinada pelo indivíduo, representa parte de sua vida. Nesse sentido, ela é ocasião, acaso, no entanto, se articulada com outro conceito de Maquiavel bastante importante, o de *virtú*. Com isso, uma ação política de êxito, nos moldes de Maquiavel, deve-se tomar proveito do acaso (*Fortuna*) juntamente com a *virtú*. Spinoza compreendia o conceito de *Fortuna* também como acaso, algo imprevisto, mas aqui ainda sem articulação da *virtú*. Mas possivelmente ao aumento de potência dos indivíduos para superar a *Fortuna*. E no TTP temos: “[...] o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (Cap. III P. 53 § 47 TTP). E como umas das ilusões do livre arbítrio é o fato dos homens acharem que tem poder sobre as coisas exteriores, sendo assim podemos concluir que a *Fortuna* é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam está sob o seu controle, que de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão.

trico euclidiano na obra *Ética*, de forma sintética, não seriam elementos intrínsecos às conclusões chegadas por Spinoza¹⁴.

Nesse sentido, podemos afirmar, não só pelo fato de Spinoza ser um autor extremamente cuidadoso com relação ao emprego de seus conceitos, mas também pela própria necessidade que o método geométrico pressupõe, que a discussão sobre a servidão humana, assim como outros conceitos no prefácio da EIV, é de natureza diferente ao plano ontológico necessário da substância absolutamente infinita, no caso, a do *Deus sive natura*. Deleuze¹⁵ afirma a existência de outra *Ética* inserida na própria obra; ou seja, seriam duas *Éticas*. Uma estaria escrita segundo um rigor geométrico, com suas definições, axiomas, proposições, demonstrações e corolários que dizem respeito às questões especulativas com o máximo de rigor do raciocínio. E a outra, na cadeia quebrada dos escólios, que pela sua leitura podemos perceber que se trata de uma exposição com menos rigor do que o raciocínio das proposições, “[...] que exprime todas as cóleras do coração e expõe as teses práticas de denúncia e libertação” (DELEUZE, 2002, p. 35). Em geral Spinoza expõe em seus escólios exemplos de algo que está demonstrando ou alguma crítica aos seus contemporâneos, ou debates de temas periféricos. Deleuze ainda se refere à sistematização desses escólios, que remetem uns aos outros e ligam-se aos prefácios e apêndices, formando assim a segunda *Ética*, a qual denomina de “*Ética subterrânea*” (2002, p. 35).

Com isso, podemos entender como Chauí¹⁶ afirma que a definição de servidão é feita no prefácio segundo a *prima significazione*¹⁷ dos termos técnicos que constituem os vocábulos tradicionais sobre a servidão,

¹⁴ Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*, p. 25-26. “[...] Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias disposta na ordem sintética. Como tentaremos demonstrar, esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nessa disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas. Dentre elas, podemos citar dualidade substancial de Descartes e a única substância em Spinoza, o Deus transcendente cartesiano e o Deus imanente spinozista, com suas respectivas consequências”.

¹⁵ DELEUZE, Gilles, 2002, p. 34.

¹⁶ CHAUI, *Nervura do real parte II*, 2016, p. 383.

¹⁷ Cf.: “[...] aquele que procura o significado de uma palavra pergunta-se o que ela significou pra o povo; sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser extraídas da natureza da linguagem para fazer essa investigação”. SPINOZA, Benedictus de, *Obras completas I*, 2014, p. 279.

que são os termos: *obnoxius, sui iuris, moderare, actore* e outros que estão inseridos no prefácio da EIV. Onde tal discussão é de cunho nominalista e não ontológico, pelo menos num primeiro momento. Spinoza pretende, então, na EIV demonstrar a causa dessa impotência humana e o que os afetos têm de bom e de ruim. Ainda no Pref. interrompendo, de forma abrupta, o discurso, discorre sobre a concepção de perfeito e imperfeito. Utilizando, para isso, o exemplo do autor que faz surgir algo, uma determinada obra.

Quem decidiu fazer alguma coisa e a concluiu, dirá que ela está perfeita, e não apenas ele, mas também qualquer um que soubesse o que o autor tinha em mente e qual era o objetivo de sua obra ou que acreditasse sabe-lo. Por exemplo, se alguém observa uma obra (que suponha estar ainda inconclusa) e sabe que o objetivo do seu autor é o de edificar uma casa, dirá que a casa é imperfeita e, contrariamente, dirá que é perfeita se perceber que a obra atingiu o fim que seu autor havia decidido atribuir-lhe. Mas se alguém observar uma obra que não se parece com nada que tenha visto e, além disso, não está ciente da ideia do artífice, não saberá, certamente, se a obra é perfeita ou imperfeita. Este parece ter sido o significado original desses vocábulos. (Pref. IV)

A noção de perfeito e imperfeito foram se descaracterizando a partir do momento em que os homens começaram a formar ideias universais (*ideas universales formare*) das coisas, como os modelos de casas, edifícios, torres e etc. e passaram a apreciar certos modelos em detrimentos de outros. Cada um julgou ser perfeito ou imperfeito de acordo com a ideia universal que se tinha formado da coisa de mesmo gênero, ainda que na opinião do artífice a ideia da obra tivesse sido plenamente acabada (Pref. IV). Dessa forma, temos a separação do autor de sua obra ou de seu escopo. Em outras palavras, usando a terminologia mais spinozana, ele não é causa adequada de suas ações, de modo que passa a ser causa inadequada, ou seja, a causa que o levou a agir não pode ser compreendida por ele só, mas por outra causa que juntamente com o agente realizou tal ação.

A interrupção agora faz sentido, pois aquelas duas concepções, a de perfeito e imperfeito, são seus sentidos primários (*prima significatione*). Além da inserção, de uma figura muito importante, a do autor (*auctor*), que

segundo Chauí¹⁸ é outro termo jurídico articulado historicamente com dois outros termos jurídicos, o *sui iuris* e o *moderare*. O termo *moderare* é compreendido como uma medida que não é feita pelas coisas, mas sim pelo senhor ou mestre que refletiu, deliberou e decidiu sobre as coisas. Por sua vez, não é compreendida como uma mensuração, mas antes como moderação, tal como o significado do termo de onde é derivada (*modus*), é uma medida ética e não material. O que nos faz compreender a sua razão de deliberar, de ordenar ou desordenar as coisas. O sujeito capaz de *moderare* é compreendido como aquele que tem o poder de efetuar esse padrão, como autoridade que dá a norma, o autor que responde por si ou por sua obra. Entendido isso, fica fácil perceber porque Spinoza articula tão bem a concepção de perfeito e imperfeito com a figura do autor que tem a ideia de sua obra, que dá forma à matéria, dando razão onde se tinha desordem. No entanto, esse autor não pode ser articulado sem a presença da concepção de *sui iuris*. Porque na linguagem spinozana só é *sui iuris*¹⁹ quem é causa adequada de suas ações, quem tem o conhecimento certo de seus atos. E só é autor quem pode ser *sui iuris*, deliberar sobre as coisas impondo uma medida, ter o escopo de sua ação, e logo, saber o que faz.

Ainda no Prefácio, o pensador propõe algo aparentemente paradoxal: a de construir a figura de um homem que seja visto como modelo da natureza humana (*naturae humanae exemplar*) haja vista a necessidade de “se conservar esses vocábulos”. Mas, com a crítica da noção de gênero supremo, isso não seria cair no próprio erro? Para entendermos essa afirmação teremos que retomar uma sequência de proposições da EII, onde o filósofo expõe suas críticas aos universais e a sistematização dos três

¹⁸ CHAUÍ, op. cit., p. 95.

¹⁹ Segundo Aurélio, o conceito de *sui iuris* em Spinoza é uma das extensões conceituais de sua metafísica aplicada à sociedade civil (sociedade comum, *civitas* ou *communis societas*), trata-se do *conatus* (AURELIO, 2000, p. 201). Não há um estado a ser superado, pois o direito natural enquanto potência dos indivíduos é parte da potência infinita de Deus já que estamos aqui no plano da imanência, onde todas as coisas singulares são expressões de Deus que se difere a partir de sua potência. Podemos objetar que, tendo em vista que esse estado do homem é insuperável, isto é, de um ponto de vista ontológico, então não há uma dinamicidade do homem de superação da servidão? Objeção esta, semelhante ao que fazem sobre o determinismo de Spinoza. Nesse sentido, não há uma liberdade do homem. No entanto, trata-se aqui de uma nova forma de “dinamismo do homem” entendido aqui como variação da potência de agir, que pode ser tanto aumentada como diminuída. E assim não temos uma perda do direito, mas sim a diminuição ou coação da nossa potência de agir e pensar.

gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intuição. Na EII p. 40 esc. Spinoza direciona a crítica dos universais sob o nome de transcendentais, (*transcendentales*) que são as noções de ente (*ens*), coisa (*res*) e algo (*aliquid*). Segundo ele, tais termos ocorrem por conta de o corpo humano ser limitado e capaz somente de formar um número preciso de imagens. Ao que a mente enquanto concebe essas imagens confusas, sem fazer distinção, deixa-as em um só grupo, como se fossem de um único atributo; o atributo ente, coisa, e etc. Com efeito, no esc. 2 da mesma proposição “[...] percebemos e formamos noções universais. 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilados, confusamente, e sem ordem própria do intelecto”. Tal tipo de conhecimento é originado da experiência errática (*experientia vaga*) ou primeiro gênero de conhecimento.

Diferente desse gênero tem a razão que é o segundo gênero de conhecimento, trata-se de um saber certo (*certo scimus*) de alguma coisa, que tem por objeto as ideias adequadas das propriedades gerais e comuns das partes e do todo, que pode ser atestado nas seguintes proposições: “o que é comum a todas as coisas e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (EII p. 37) e (EII p. 38) “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebido senão adequadamente.” E ainda “[...] a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo costuma ser afetado têm de comum e próprio, e existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (EII p. 39) (como por exemplo a relação de movimento e repouso entre os corpos) e por fim “todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas” (EII p. 40).

Como bem ressalta Chauí²⁰, a *naturae humanae exemplar* proposta por Spinoza que mencionamos acima não é uma ideia universal, pois não há essências universais, transcendentais, gênero, ou até mesmo uma espécie. Na verdade, trata-se de uma noção comum fruto do segundo gênero de conhecimento, uma ideia adequada das propriedades que existem igualmente na parte e no todo, sendo comum, convém tanto às partes como também ao todo. Pois a noção comum, segundo Chauí²¹, “não é uma

²⁰ Ibid., p. 96.

²¹ Ibidem.

ideia de uma essência singular, mas antes um sistema de relações necessárias entre as partes com o todo, deles entre si e dele com elas”. Fazendo as definições de bem e mal (EIV Def. 1. 2.) serem tomadas como conhecimento certo das relações comuns entre as partes da natureza e as partes do homem; sendo bom um saber certo (*certo scimus*), “ser um meio para nos aproximarmos desse modelo da natureza humana”, do contrário mau: “aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir de atingir esse modelo”.

Diz-se que um homem será mais perfeito quando se aproxima desse modelo de natureza humana, e imperfeito quando se afasta. De modo que esse estado, de perfeito ou imperfeito, não é compreendido como irreversível, mas mutável, graças ao seu caráter dinâmico (como uma passagem de uma perfeição menor para uma maior). No entanto, essa passagem não se trata de transformações de uma essência a outra ou até mesmo de uma forma a outra “Com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer se transforme em inseto” (Pref. EIV). Spinoza toma a potência, ou seja, a variação da potência de agir como a própria natureza dos indivíduos, que também é a virtude do homem. E aqui chegamos a um ponto preciso sobre a questão da servidão no spinozismo, que o termo latim *transitionem*, mais comumente traduzido por passagem, nos remete. O papel do prefácio da EIV, além de nos fornecer a primeira significação da servidão, é nos possibilitar a transição dos universais abstratos, os imagéticos, às noções comuns como um saber certo, os racionais, segundo esse modelo da natureza humana.

Para Lívio Teixeira²², os gêneros de conhecimento são diferenciados conforme as universalidades e utilidades que se referem. Esta afirmação é de suma importância para entendermos que a causa pela qual o homem é levado a realizar algo não é compreendida como causa final. Ora, o que levou um homem a realizar determinada ação foi a consciência de seu apetite, enquanto esta é o princípio no qual foi levado a agir. Quando afirmamos que a causa final de uma casa é a habitação, não podemos compreender de outra forma que o homem por ter tido a imaginação das utilidades da vida doméstica teve o apetite de construir tal casa. Dessa forma, a habitação na verdade trata-se desse apetite singular, assim como tantas outras causas finais e apetites, isto é, se considera seu caráter de

²² TEIXEIRA, Lívio, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*. 2001, p. 159.

utilidade. No entanto, como sustenta Spinoza, trata-se de uma causa eficiente, pois como os homens desconhecem as causas que os determinam a ter este ou aquele apetite pensam que tais apetites provêm de sua livre vontade (Pref. EIV). Assim, mesmo o prefácio expando essa passagem segundo as definições nominalistas ainda não temos a dedução real da servidão humana, ou seja, suas causas determinadas. O prefácio da EIV faz-se necessário para entendermos o caráter não-geométrico da questão da servidão, e sem ele não se pode ter uma dedução real das proposições e demonstrações que seguem na EIV.

2. A VIRTUDE DO HOMEM NO SPINOZISMO

Segundo Chauí²³, a passagem da servidão só será possível entendendo “o desejo como ponto de apoio e não a razão”, a razão terá que encontrar no desejo meios para superar a servidão. Como demonstramos nas proposições, a razão tem a função de tornar aqueles afetos passivos em ativos. Bem como o desejo, que é a própria essência humana, pode tornar-se ativo. O desejo segundo a (EII p. 9 esc.) é o “conatus à medida que está referido a mente e ao corpo”. O conceito de *conatus*, que é trabalhado por Spinoza na EIII da p. 6 à p. 9, trata-se de um princípio de conservação dos seres, de afirmação de sua potência, é a própria essência atual do homem, e enquanto tal pode ser aumentado ou diminuído dependendo dos afetos. Nesse sentido que se diz que a virtude é própria essência homem:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, (pela prop.7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar as coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (EIV Def. 8)

Daí o papel da virtude como afirmação interna do *conatus* para livrar o desejo da passividade. A virtude é compreendida quando o homem é causa adequada de suas ações e ideias, assim, a virtude da mente é conhecer, quanto mais à mente conhece mais tem ideias adequadas de si e da realidade, mais ela alegra-se. Com efeito, podemos dizer que a mente

²³ CHAUÍ, op. cit. p. 107.

tem por seu *conatus* a razão, isto é, o esforço de conhecer e explicar pelas leis de sua própria natureza. De modo que, a virtude do homem, que é a sua potência, é o seu esforço (EIV. p.20), e do contrário a impotência é a incapacidade do homem de esforça-se, desejar o que lhe é útil pelas leis de sua própria natureza (EIV p.20 esc).

Portanto, o desejo compreendido como servidão é uma determinação externa. Esse desejo torna-se ativo se a causa que o determina é interna, causa dada mediante a razão. E no dizer de Chauí²⁴, para tirar o desejo da passividade é preciso *o exemplar de natureza humana*, mesmo que ainda essa natureza humana seja experimentada como modelo num primeiro momento. Esse exemplar, por ser uma norma externa, que é compreendido como uma noção comum permite ao desejo que encontre em si mesmo o caminho para não si dissipar pelo poder da *Fortuna*.

Com isso, o presente texto pretende evidenciar que o problema da servidão humana no spinozismo deve ser compreendido na relação do homem com a Fortuna, qual seja: a impotência humana marcada pela inconsciência das causas de seus apetites e de suas volições, e de ser arrastado por forças contrárias, de ver o melhor e fazer o pior. Essa compreensão não pode ser feita sem analisarmos o estatuto da questão da servidão na obra de Spinoza, que é compreendê-la em seu aspecto não-geométrico. E afastarmos assim, de uma leitura fatalista que tem o grande enfoque no caráter necessário da Filosofia de Spinoza. Leitura essa que deixa escapar as questões que são propriamente do campo humano: a Fortuna, a imaginação, a servidão, a liberdade e etc. Para tanto, queremos afirmar que a servidão não se trata de um estado irreversível da condição humana, fruto de uma visão determinista de Spinoza, mas ela é, antes, um estado de abstração, parcialidade e impotência.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caiero. São Paulo: Atlas, 2009.

²⁴ Ibidem. p. 109.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014.

_____. O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. In: *Spinoza: Quarto colóquio*. Córdoba (Arg.): Brujas, 2008.

_____. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. v.2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: uma Filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO. As definições de *causa sui*, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Crítica*, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.

_____. *Biblioteca do Spinoza*. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

_____. O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa. *Revista Philosophica*. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.

_____. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *ArgentumNostrum*).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

MAQUIAVEL, Nicola. *O príncipe; Escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*).

SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: *Ética e Subjetividade*. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *ArgentumNostrum*).

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. Correspondência (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. In: _____. *Espinosa*. Seleção de textos de Marilena Chauí;

traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética*. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

_____. *Ética*. Tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os Pensadores*).

_____. Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências, In: _____. *Espinosa*. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

A Potência como exercício de Liberdade humana na *Ética* de Benedictus de Spinoza

Carlos Wagner Benevides Gomes
(UFC)

1. UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA LIBERDADE NA *Ética*

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) tratou da liberdade (*libertas*) no seu ponto de vista ontológico, ou seja, onde Deus, cuja potência é infinita e necessária, seria o único ser denominado coisa livre e no seu ponto de vista ético segundo o qual o homem é um modo finito (corpo e mente) determinado como parte do todo e que está sujeito à servidão das paixões. Assim, o homem seria uma coisa coagida e não livre. Esta pesquisa tem como objetivo, demonstrar, a partir da análise da *Ética* de Spinoza, como podemos entender a potência (*potentia*) como uma realização necessária para o homem tornar-se livre. Neste sentido, tentaremos responder como é possível que o homem, que não nasce livre, torna-se livre mesmo diante de suas condições como modo da Substância (Deus). Explicitaremos a questão do amor e de seus gêneros que consistem em levar os homens ao caminho da felicidade ou beatitude (amor intelectual de Deus). Por fim, explicitaremos a questão da potência da mente humana que, conduzida pela razão, é capaz de conhecer as causas e de refrear certas paixões compreendendo-as adequadamente, aproximando-nos da liberdade e de Deus.

A liberdade, em geral, foi definida como autodeterminação ou auto-causalidade (ausência de obstáculos externos ou de dominação). Deleuze (2002) distinguiu, por exemplo, entre a Liberdade de indiferença, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar e a Liberdade esclarecida que é o poder de se regular por um modelo e de realizá-lo. Segundo Deleuze (2002, p. 89), “Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.” Mas, a liberdade passou a ser, vulgarmente, entendida como livre-arbítrio da vontade. Spinoza, considerado um filósofo

da liberdade, discutiu o problema da liberdade a partir de uma ontologia do necessário que combatia a ideia do livre-arbítrio segundo o qual seríamos livres para escolher voluntariamente. Spinoza associou a liberdade à necessidade, pois segundo Chauí (2011), necessidade e liberdade são concordantes e complementares, sendo a liberdade tanto potência interna da essência da substância como potência interna dos modos finitos. A ontologia do necessário pressupõe uma radicalização com qualquer fundamento da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. Mas, afinal, como Spinoza articulou a questão da liberdade com uma ontologia? Para tanto, na Parte I (*De Deus*) da *Ética*¹, o pensador holandês partiu de uma definição fundamental que explica duas outras, a coisa livre e a coisa coagida:

É dita livre a coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. (E1Def7).

Neste sentido, Spinoza deduzirá que somente Deus é uma coisa livre porque existe pela necessidade de sua natureza e porque age como causa livre, ou seja, determinado por si só a agir, pois “age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.” (E1P17). Além disso, “[...] só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol. 1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.*). Logo (*pela Def.7*), só ele é causa livre.” (E1P17C2). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir, seria as coisas singulares ou modos finitos. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra para existir e agir, Spinoza colocou o problema da Liberdade ontológica que será fundamental para entendermos como esta se articula com a modalidade finita. Ainda sobre a relação liberdade e necessidade, é sabido que o filósofo holandês, em suas *Correspondências* (Ep)² havia apresentado para seu amigo Tschirnhaus a ideia

¹ Para a citação desta obra, utilizamos as seguintes abreviaturas: *Ética* e suas partes I, II e III (E1, E2 e E3), Prefácio (Pref.), Apêndice (Ap), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post), Lemas (L), etc. Exemplo de citação: E2P1 para *Ética*, parte II, proposição 1.

² Para a citação das *Cartas* ou *Correspondências*, utilizamos a sigla Ep com os números das cartas em algarismo arábico. Exemplo de citação: Ep3 para *Carta* N°3.

de “livre necessidade”, ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, Spinoza retomou a noção clássica de liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. Segundo Chauí (2011, p. 273), “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. [...] a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação.”

Na carta ao amigo Tschirnhaus, Spinoza deu o exemplo clássico da Pedra. Imaginemos que uma pedra é consciente. Uma vez arremessada ou jogada de um alto, esta pedra terá queda livre, por exemplo, e com isso ela acreditará que tal movimento foi causado por sua própria vontade e não por uma ação externa causada por outro corpo. Assim, diz Spinoza, são os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade. Spinoza, numa carta à Schuler descreve o seguinte exemplo:

[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas perseverar em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58).

O exemplo da pedra explica nada mais que a falsa ideia de liberdade humana a partir da noção de livre-arbítrio no qual é um absurdo pensar na queda humana (o pecado) como uma ação livre. Segundo Chauí (2011, p. 274), há uma grande diferença entre a pedra (o homem) e Deus:

[...] a diferença entre Deus e a Pedra não consiste na presença de uma vontade no primeiro e ausência dela na segunda [...] Deus age pela livre necessidade de sua essência, enquanto a pedra, em decorrência de sua finitude [...] entra em movimento e nele permanece apenas se houver uma causa exterior que a constranja a mover-se.”

O problema entre liberdade e necessidade levou alguns correspondentes de Spinoza a admitir que não houvesse liberdade numa filosofia onde todos os acontecimentos estão submetidos a um determinismo absoluto. No entanto, Spinoza respondeu que a necessidade não está apenas nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente. Necessidade é determinação externa e disposição interna do agente. Como veremos adiante a liberdade humana não é propriedade da vontade, pois esta não é uma causa livre. A liberdade, neste sentido, pode ser uma ilusão da consciência segundo a qual esta ignora as causas e imagina o possível ou o contingente. O filósofo holandês pretendeu mostrar que na natureza, todas as coisas finitas operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, assim, nada poderia ser contingente. “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29).

Em suma, a filosofia spinozana pretendeu diferenciar o necessário como aquilo que segue as leis da natureza (Deus) e o contingente como aquilo que está fora da ordem necessária e das causas da natureza, assim como, o possível (como aquilo que pode existir ou não). Spinoza, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis (postura tomada por Leibniz). Segundo Chauí (1999, p. 909), Spinoza negou que o mundo pudesse ser produzido por Deus doutra maneira e noutra ordem e que “este mundo ou qualquer mundo produzido por Deus seja um mundo possível, isto é, poderia ser produzido doutra maneira e noutra ordem.”

Um dos grandes problemas que levam os homens à ilusão do livre-arbítrio, ou seja, da vontade livre, é a da impotência ou a servidão pelos afetos passivos. No *Apêndice* da Parte I da *Ética*, Spinoza fundamentou uma de suas maiores denúncias que irá perpassar toda a sua obra, quais sejam, o problema do finalismo, do livre-arbítrio e da vontade:

[...] os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim, mais ainda, dão por asentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. [...] os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu ape-

tite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é deveras causa, considera como efeito, e vice-versa. [...] Donde terem [os homens] devido formar, para explicar as naturezas das coisas, essas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Feiura*; [...].” (E1A).

Neste *Apêndice*, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de imaginação, assim, acreditam que agem conforme causas finais. Confundem a ordem necessária das causas e dos efeitos com uma ordem comum imposta pelo imaginário. Por conseguinte, a ilusão da consciência dos homens que se creem livres porque estão conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam. Além disso, por conta da ilusão do finalismo³, o homem ao antropomorfizar o divino, coloca Deus como um ser irá suprimir as necessidades humanas e agir para isso.

O problema do livre-arbítrio, por sua vez, bastante criticado pelo pensador holandês, é a ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser, pois o problema está em relacionar a vontade com a liberdade. Segundo Spinoza, “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.” (E1P32). Logo, a vontade é apenas um modo de pensar como o intelecto (E1P32D). A vontade não é livre, pois é coagida e envolve uma existência determinada como a dos modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas. Desta forma, Spinoza rompe com a concepção cartesiana do livre-arbítrio⁴ como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar, pois o que existe são volições singula-

³ “Em suma, a idéia da finalidade, que fundamenta os conceitos vulgares de perfeição e imperfeição, é uma outra forma daquele processo de abstração que consiste em pensarmos uma parte qualquer da realidade como se ela se explicasse só por si.” (TEIXEIRA, 2001, p. 178). Por sua vez, segundo Negri (1993, p. 181), “A anomalia está na perspectiva radicalmente antifinalista da filosofia de Spinoza, onde por finalismo se entende – como Spinoza entende – todo projeto metafísico que submeta a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental.”

⁴ Descartes tratou sobre o livre-arbítrio, precisamente, nos *Princípios de Filosofia*, Parte I, artigos 37-43. No artigo 37, diz Descartes (1997, p. 40), “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura.” Por sua vez, sobre a vontade livre, diz Descartes (ibidem, p. 41), no artigo 39: “Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns [...]”

res. Segue-se que, Deus ou a substância absolutamente infinita não opera pela liberdade da vontade (E1P32C1). Assim, nem entendimento nem vontade fazem parte da natureza de Deus, pois não são causas livres, mas modos determinados por outras coisas. Mas, ainda assim, a vontade e o intelecto fazem parte de Deus enquanto são atributos pensamento, pois “estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela prop. 29*) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa.” (E1P32C2). Neste sentido, como explicar o aparente paradoxo segundo o qual o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus, mas fazem parte de Deus, pois são determinados a existir e a operar de maneira certa?

A hipótese está no fato que, para Spinoza, intelecto e vontade são uma só e mesma coisa em Deus, mas diferentes entre os modos finitos, ou melhor, a vontade e o intelecto no divino difere do sentido empregado pela modalidade finita. Por conseguinte, segundo Chauí (1999, p. 911), “[...] mesmo que se conceda que a vontade é um atributo da essência de Deus, nem por isso as coisas teriam sido por Ele produzidas doutra maneira e noutra ordem.” Em suma, Deus não tem vontade para criar, escolher ou fazer qualquer coisa em vista de uma necessidade, pois isto implicaria na sua carência enquanto tem potência absolutamente infinita.

2. O PROBLEMA DA POTÊNCIA DIVINA

Sabendo que Deus enquanto substância absolutamente infinita é autoprodução do real ou a natureza e causa livre resta dizer que ele tem uma potência infinita, assim como, seus modos finitos como os homens, que constituem uma potência finita, parte ou grau desta potência infinita de Deus. Assim, Spinoza define: “A potência de Deus é sua própria essência.” (E1P34). Logo na proposição seguinte, diz: “O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é.” (E1P35). Destas duas proposições da Parte I da *Ética*, podemos indagar algumas questões importantes no que se refere à potência de Deus: como Deus tem uma potência infinita e necessária, ou seja, como se dá esta potência divina? Para tanto, é necessário que expliquemos algumas propriedades causais de Deus, pois ele pode ser: 1) causa eficiente (produz efeitos necessários e reais), 2) causa por si (causa necessária dos efeitos; essência divina) e 3)

causa absolutamente primeira (causa de todas as coisas e não é causado por nada). Segundo Chauí (1999), Deus não tem nenhuma causa intrínseca (vontade e intelecto) e nenhuma causa extrínseca (criação de um mundo para si ou para os homens) que constriam sua ação.

A potência de Deus, para Spinoza, é absoluta⁵, infinita e necessária, pois como vimos, Deus é um ente absolutamente infinito. Spinoza ora fala de potência (*potentia*) ora de poder (*potestas*) de Deus, mas existe uma diferença? Existem várias interpretações sobre a distinção entre a potência e o poder de Deus. Segundo Chauí (1999, p. 913), “[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]”. Assim, diferente da potência, o poder⁶ é como uma faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Para Negri (1993, p. 248), “[...] A ‘potestas’ é dada como capacidade – conceitabilidade – de produzir as coisas; a ‘potentia’, como força que as produz atualmente.” Por conseguinte, os termos potência e poder utilizados nas proposições 34 e 35 aparecem empregados com o mesmo sentido e nos leva a afirmar que são termos semelhantes, diferentemente, da tradição que afirma que a potência é a força da essência e o poder, a faculdade livre para usar ou deixar de usar a potência.

Portanto, a potência de Deus, atual, atualizada e atuante, é a capacidade dele ser absolutamente infinito e de autoproduzir todas as coisas que se seguem necessariamente na natureza e que são parte da potência infinita de Deus. Por ser causa de si, Deus é eterno e tem uma Potência eterna. A essência da potência divina não é senão sua ação livremente necessária e necessariamente livre. Além disso, Spinoza identificou também potência e realidade, “Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; [...]” (E1P11S).

⁵ Sobre o caráter absoluto que envolve o conceito de potência em Deus, diz Deleuze (2002, p. 51), “O absoluto qualifica [...] as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender [...] duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos [extensão e pensamento].”

⁶ “Desde Aristóteles, o ‘estar em poder de’ situava o livre entre duas privações de poder: o não poder imposto pelo que é necessário por natureza e o não poder suscitado pelo que é contingente ou por fortuna. A distinção entre ‘estar em poder de’ e ‘não estar em poder de’ em dada pela diferença entre o que age por vontade e o que está submetido à necessidade natural [...]” (CHAUI, 1999, p. 868).

3. A POTENCIALIDADE DA MENTE COMO LIBERDADE HUMANA

Para que a exposição sobre o problema da liberdade em Spinoza fosse possível foi necessário uma discussão, como vimos acima, acerca da liberdade e da potência de Deus (presentes na Parte I da *Ética*) que serão pressupostos ontológicos para que possamos pensar numa liberdade (humana) dos modos finitos. Chegamos, então, a altura da conclusiva Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*) da *Ética* onde Spinoza prefacia o seguinte:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (E5Pref).

Spinoza falou de uma potência da mente; de qual grau e espécie de domínio tem a razão para refrear e regular os afetos. Para tanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente. Segundo Spinoza, “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta.” (E5P3). O afeto, as afecções que um corpo sofre que pode aumentar ou diminuir sua potência, pode ser considerado tanto um afeto se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas. Assim, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior é o nosso poder sobre ele, pois “Enquanto a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6). Spinoza apresentou o que ele chama de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separar os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) no tempo, no qual as afecções das coisas que compreendemos superam aquelas que compreendemos confusamente, 4) a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, por fim, 5) o ordenamento e a concatenação dos afetos entre si pela mente. (E5P20S). Ainda sobre a potência da mente, Spinoza diz que a mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, ou seja, a intuição.

(E5P25). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos.

Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por serem ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que tem o poder ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Uma diferença assinalada na Ética de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império da razão sobre a fortuna) e que na Parte V temos o governo dos afetos (império da razão sobre a ação). Mas, esta diferença nos leva a ideia de que ter o governo dos afetos implicaria na separação entre afeto e intelecto, o que seria absurdo, pois segundo Spinoza, o desejo é o afeto que constitui a essência do homem. Além disso, Spinoza não fala de império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas a moderação (*moderatio*) dos afetos.

Segundo Spinoza, os homens concordam necessariamente em natureza se vivem conduzidos pela razão (E4P25) e ele considera esta condução como verdadeira virtude (E4P37S1), ao contrário, se afligidos por afetos-paixões, eles podem ser diferentes em natureza. Mas, segundo o filósofo holandês, os homens, raramente, vivem somente sob a condução da razão, principalmente, no campo político. Por sua vez, a mente precisa ser conduzida pela razão e conhecer a Deus, pois “O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus.” (E4P28). Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento quando a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma liberdade humana.⁷

Mas, afinal, o que pensou Spinoza sobre a liberdade humana? Mesmo sabendo que os homens têm a ilusão do livre-arbítrio porque são conscientes de suas volições e ações, mas ignorantes das causas de seus

⁷ Segundo Silva (2013, p. 21), é possível pensarmos na “possibilidade de uma liberação relativa através da realização da potência da mente (a liberdade humana como conhecimento das essências singulares e da sua dependência em relação à substância ou terceiro gênero de conhecimento) [...]”. Por sua vez, sobre o papel da potência para o processo da liberdade, diz Negri (1993, p. 250), “*Potentia-jus-libertas*: o vínculo não poderia ser mais estreito nem mais determinado [...]”.

apetites e desejos, eles podem ser livres? Principal objeto da Parte V da Ética, a liberdade humana foi uma questão constante nas obras de Spinoza, como o *Breve Tratado*⁸ e o *Tratado Político*⁹, por exemplo. Veremos que, Spinoza pensou, na Parte IV da Ética, o homem livre como aquele que no plano da razão esforça-se para fazer o que é de sua real utilidade e que age por necessidade de sua natureza, e não por causalidade da vontade. No plano ético, a liberdade seria o *conatus* corpo/mente como causa adequada de suas afecções, afetos e ideias; no plano político, a liberdade é o direito civil e o Estado fortalecido pelo *conatus* coletivo (*multitudo*).¹⁰ Se a diferença entre a liberdade de Deus e a liberdade humana é que Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e o homem apenas o possível, teria o homem uma liberdade relativa?

Conforme mostraremos, é possível pensarmos numa liberdade dos modos finitos partindo da função ativa e libertadora da potência enquanto exercício de liberdade. Sobre a relação entre Potência e Liberdade, diz Bove (2010, p. 70), “Espinoza põe, assim a identidade da potência, da existência e da liberdade (se não se confunde a liberdade com a contingência, mas, ao contrário, se entende por liberdade uma potência, uma virtude ou uma perfeição).”

4. SOBRE O AMOR, A VIRTUDE E A BEATITUDE

Segundo Spinoza, como vimos, o homem pode alcançar uma vida ética e livre se conduzido pela razão a partir da potência de sua mente que, ao conhecer clara e distintamente suas ações e afetos, aproxima-se

⁸ “Por tudo que foi dito se pode conceber facilmente o que é a liberdade humana, que eu assim defino: é uma existência firme que nosso intelecto detém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados.” (KVII26 §9).

⁹ “[...] chamo totalmente livre ao homem na medida em que é ele conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir.” (TP2 §11).

¹⁰ Sobre a liberdade individual e política, diz Chauí (2011, p. 191), “Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações [...] também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou a autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que este pressupõe a desapareição, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância.”

da causa primeira, ou seja, Deus, pois “Quem entende clara e distintamente a si e seus afetos ama a Deus; e tanto mais quanto mais entende a si próprio e a seus afetos.” (E5P15). Porém, resta-nos ressaltar o problema do amor na filosofia spinozana, precisamente, o amor a Deus (*amor erga Deum*) e o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*) como condição para alcançar a beatitude (*beatitudo*) ou felicidade. Para tanto, como Spinoza definiu em geral o amor? Conforme apresentou nas *Definições dos Afetos*, da Parte III da *Ética*, “O amor é a alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (E3Def6Af). O amor apresenta-se, assim, como um afeto alegre de suma importância para o aumento da potência humana na medida em que nos afasta de ideias falsas e afetos tristes como o ódio. O amor foi tema principal nos *Diálogos do Breve Tratado*¹¹.

Por conseguinte, Spinoza articulou o amor, enquanto afeto, com a Substância absolutamente infinita (Deus). Sobre o amor a Deus, vemos no *Breve tratado*: “Pois vimos que fora de Deus nada existe que possa nos dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor.” (KVII26 §5). Este amor a Deus deve ocupar a mente ao máximo. (E5P16). Poderíamos se perguntar se Deus amaria alguém, mas, segundo Spinoza, não sendo afetado por afetos de alegria ou de tristeza, nem ama nem odeia ninguém. (E5P17). Assim, ninguém pode esforçar-se para que Deus o ame. (E5P19). Além disso, não é possível que odiemos Deus, pois o amor para com ele não pode ser transformado em ódio porque não há tristeza na ideia de Deus. (E5P18). Segue-se que este amor é o sumo bem, comum a todos os homens.

Spinoza teria definido “três gêneros do amor”¹². O primeiro gênero encontra-se na *Definição dos Afetos* da *Ética* que é o amor ordinário (*amor communis*). Por ser um afeto, este tipo de amor pode nos levar à servidão. O segundo gênero é o amor a Deus (*amor erga deum*)¹³ é considerado o

¹¹ Cf. SPINOZA, Benedictus de, *Breve Tratado*, sobretudo o Diálogo da Parte I (*Diálogo entre o Intellecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*) e a Parte II, capítulo V (*Do amor*).

¹² Conforme assinalou Ramond (2010, p. 19): “E o amor, em conformidade com uma tradição filosófica que remonta pelo menos Platão, revela-se o motor dessa realização do homem por transmutações progressivas de sua afetividade, segundo os três estágios do ‘amor ordinário’ (*amor communis*, afeto passivo), do ‘amor a Deus’ (*amor erga deum*), afeto ativo [...] e do ‘amor intelectual de Deus’ (*amor intellectualis Dei*), que nos põe diretamente no plano da eternidade, sem ‘aumento’ possível de nossa potência de agir, plenamente realizada em nós tal como o é em Deus [...]”.

¹³ “Amar a Deus é conhecer e conhecer é ser livre: liberdade que irmana os homens, indicando-lhes o caminho da verdadeira felicidade.” (NOGUEIRA, 1976, p. 119). Segundo Nogueira, alguns pesquisadores spinozanos viram a teoria do Amor a Deus uma influência de Léon Hebreu, porém, o amor a Deus deste, é puro idealismo e misticismo enquanto que, para Spinoza, é conhecimento.

“mais constante dos afetos”; ele é racional e ligado ao sumo bem. A partir dele, temos o terceiro gênero: o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*). Segundo Spinoza:

Do terceiro gênero de conhecimento [Intuitivo] origina-se necessariamente o Amor Intelectual de Deus. Pois deste gênero de conhecimento origina-se (*pela prop. preced.*), a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como sua causa, isto é (*pela 6. Def. dos afetos*), o Amor de Deus [...] e é isto o que chamo de amor intelectual de Deus. (E5P32C).

Trata-se de um amor que é eterno (E5P33). Além disso, nenhum outro amor é eterno além do amor intelectual. (E5P34C). “Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito” (E5P35). Mas, esta proposição parece expressar um paradoxo, pois se Deus ama a si mesmo, também ama os homens (E5P36C), o que contraria a proposição segundo a qual Deus não ama e nem odeia nada ou ninguém. Mas, a explicação para isto está no fato de que, para Spinoza, trata-se de um amor intelectual da mente para com Deus, ou seja, uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. (E5P36). Portanto, “nada existe na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.” (E537). Assim, a diferença do amor intelectual de Deus e o amor a Deus, segundo Ramond (2010), é que aquele está no plano da eternidade enquanto que este está no plano da duração.

Mas, como entra, então, a questão da virtude e da beatitude? Spinoza coloca a virtude (*virtus*) como a busca de uma maneira de viver e de existir (o *conatus*); afirmação do desejo como força do ser. O homem age por virtude quando está fundado na causa adequada. O determinante da virtude é o desejo de conhecimento. Segundo Spinoza, “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).” (E4P22). Segundo o filósofo holandês, “[...] entendemos 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.” (E5P36S). Traduzida também por felicidade, a Beatitude é uma satisfação de ânimo; conforme a célebre proposição spinozana: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, é porque gozamos dela que podemos coibir a

lascívia.” (E5P42). Esta beatitude (*beatitudo*) é o amor para com Deus a partir do terceiro gênero de conhecimento. Este amor que está referido à mente e sua ação é a própria virtude. (E5P42D). Quanto mais a mente (a potência do intelecto) segue este amor divino maior é o seu poder em refrear os apetites lúbricos e menos padece dos afetos maus.

5. A FIGURA DO HOMEM LIVRE

Podemos agora discutir o que seria a principal problemática desta pesquisa, ou seja, se é possível uma liberdade dos modos finitos, não no sentido ontológico infinito, mas algo relativo ao finito, aos homens. Para tanto, analisaremos o problema do homem livre presente na Parte IV (*Da Servidão Humana ou as Forças dos Afetos*) da Ética. Spinoza projetou e lançou as possibilidades para a figura do homem livre, mas, seria este apenas um ideal?

A quarta parte da Ética tem discutido, inicialmente, a questão da impotência humana (a servidão), a força da fortuna que nos arrasta como joguetes do destino e a consequência dos afetos tristes para as nossas ações. Mas, nas alturas das proposições, diz Spinoza: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (E4P67). A partir desta proposição, Spinoza teria rompido com a tradição metafísico-platônica segundo a qual a filosofia seria uma preparação ou meditação para a morte. A preocupação spinozana consiste na inversão do transcendente (preparação para a morte) para o imanente (preparação para a vida), pois a imanência desconsidera qualquer temor ou esperança de uma salvação transcendente. Segundo Silva (2013, p. 46), “A própria sabedoria da figura do homem livre que se delinea na Ética está indissoluvelmente ligada à vida.” Mas, teria Spinoza atribuído ao homem livre a função de um Sábio? Na Parte V da Ética, Spinoza diferencia o ignorante do Sábio (*sapiens*):

[...] o ignorante, além de ser agitado, pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive, quase inconsciente de si, de Deus e das coisas, e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente

tem o ânimo comovido; mas cõncio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (E5P42S)

O sábio, cujo percurso é árduo, seria aquele que compreende o funcionamento da natureza e os encadeamentos causais produzidos nela, assim, ele tem a liberdade relativa que consegue alcançar. Segundo Silva (2013, p. 207), “[...] o modo de vida do sábio [...] envida seus esforços na busca da realização de sua potência, que é o modo de liberdade acessível aos seres humanos.” Se, primeiramente, o homem livre é aquele que afirma e medita a vida e a natureza (Deus), segundo Spinoza, também há outras definições que questionam mais ainda a liberdade humana: “Se os homens nascessem livres, não formariam qualquer conceito de Bem e Mal, enquanto fossem livres” (E4P68). O problema do bem e do mal, discutido na quarta parte da Ética, mostra a denúncia de Spinoza aos valores absolutos da moral do bem e do mal. Assim, o homem livre seria aquele que, ao contrário, pensa no bom e no mau enquanto relativos para cada ser, pois é aquilo que é útil ou nocivo para conservação (*conatus*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Spinoza, os que nascem livres e permanecem livres têm ideias adequadas. Os homens livres procuram se unir com os outros pela amizade e não pelos favores de ignorantes. (E4P70D). São também gratos uns aos outros (E4P71). Por conseguinte, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, vive de acordo com a sociedade comum com suas leis. (E4P73), mas também ele é livre na solidão, no estado natural, onde obedece apenas a si mesmo e não é levado a obedecer por medo. Segundo Deleuze (2002), o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se. Deleuze não diz que o homem, por não nascer livre, morra não livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois a natureza do homem livre em Spinoza é um processo de atualização da potência e da razão humanas. Outros pesquisadores também compartilharam desta ideia¹⁴.

¹⁴ Segundo Silva (2013, p. 260), “A atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza.” Para Negri (1993, p. 298), “O homem não nasce livre, ele assim se torna [...] através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito,

Mas, se o homem (modo finito) é livre, qual a natureza de sua liberdade em relação à liberdade de Deus? A liberdade humana, em restrito, não pode ser total, ontológica ou infinita, pois somente Deus é uma coisa livre (E1Def7) como causa livre; por outro lado, como vimos, há os modos finitos enquanto determinados pela substância, mas isto seria um empecilho para a liberdade dos modos, pondo em risco o principal objetivo da ética spinozana? Segundo Gleizer (2014, p. 254):

O fato de que os modos são determinados intrinsecamente pela substância na qual existem e pela qual são conduzidos, e extrinsecamente, ao existirem e a operarem de maneira certa e determinada, [...] parece condenar *ab initio* ao fracasso, e mesmo ao absurdo, um projeto ético de liberação humana fundada no exercício autônomo da potência ativa do intelecto.

Assim, diz Gleizer (2014, p. 255), “[...] é preciso mostrar em que sentido e em que medida a primeira parte da definição 7 pode ser aplicada aos modos finitos.” Mesmo que o modo finito (homem) não seja *causa sui*, é preciso considerar a sua “autodeterminação” à ação a partir do momento que esteja fundado em causas adequadas. Esta autodeterminação não separa o homem da substância, ou seja, tornando-o independente dela. Entre várias questões levantadas por Gleizer (2014, p. 256), temos o seguinte: “Como um modo finito pode agir no sentido rigoroso se ele está constantemente exposto aos efeitos de sua interação causal com outros modos finitos.” Pensar no modo como determinado por si só a agir seria dizer que é determinado internamente a produzir certos efeitos a partir de sua essência. O modo finito não tem causa de todos os efeitos que lhe advêm, mas ele pode conhecer essas causas. A liberdade que o homem pode almejar se dá a partir do conhecimento das causas que nos determinam necessariamente; a compreensão das ideias adequadas, o conhecimento das essências singulares é o caminho para a beatitude.

Portanto, o tornar-se livre do homem para mais ou menos ativo dependerá da sua capacidade, a partir da potência, para produzir adequadamente efeitos em si e fora de si, pois “[...] sua potência de agir pode ser

agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor.” Por sua vez, diz Bove (2010, p. 67), “Se Espinosa escreve que um homem pode tornar-se ‘inteiramente livre’, é difícil, inversamente, conceber que um homem possa ser ‘inteiramente’ passivo; pois esse estado de total servidão suporia que ‘nossa natureza’ estivesse inteiramente em regime de heteronomia.”

preenchida em proposições variáveis por afecções ativas e passivas e que são estas variações que determinam seu grau de atividade ou passividade.” (GLEIZER, 2014, p. 270-1).

REFERÊNCIAS

BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. São Paulo: Autêntica, 2010. (Col. Invenções Democráticas).

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza* (Vincennes, 1978, 1981), Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).

_____. *Espinosa Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).

GLEIZER, Marcos André. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

NEGRI, Antônio. *A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

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

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, C.V. *Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

_____. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Das considerações acerca da obediência em Spinoza

Valterlan Tomaz Correia
(UECE)

INTRODUÇÃO

Quando pensamos a respeito da obediência e todos os seus pressupostos, parece-nos um tanto estranho, considerando o conceito de liberdade¹ inserido no sistema filosófico de Spinoza. Liberdade essa pensada com muita profundidade e riqueza de detalhes, tendo em vista que ela seja adquirida à medida que se conhece cada vez mais e melhor a Deus ou a natureza², ou ainda, se preferir, na busca e empenho em compreender o maior número de causas possíveis.

A análise sobre a obediência passa necessariamente pelo entendimento daquilo que rege o comportamento humano. Foi preciso, para tanto, enveredar por dois caminhos distintos e fundamentais, a saber, a paixão e a razão, para justificar nossas considerações acerca dela. Pois quando se pensa a respeito da obediência, é importante se perguntar por que o homem obedece. Certamente, ela tem pressupostos consistentes que a efetiva, tais como a concepção de Estado com suas leis e normas

¹ “É ‘livre’ <liber> o que é determinado a agir por si só; é, ao contrário, ‘coagido’ <coactus> o que é determinado a agir por outra coisa (I def. 7). [...] Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade [...], mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmonizar-se com ela (IV apênd. 32). Se a liberdade é a ação feita sem obediência a uma determinação exterior, somente Deus (a quem nada é exterior) será, propriamente falando, causa livre (I 17 cor. 2; C58). Por conseguinte, o homem só será livre na medida em que se inserir na racionalidade divina, ou seja, na medida em que agir e pensar segundo a razão (IV 67 dem.)” (CHARLES RAMOND, 1957, pp. 47-48).

² Sobre esse conceito Spinoza nos esclarece da seguinte maneira: “[...] o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe. (E4pref). Para o professor e doutor Francisco de Guimaraens da PUC-Rio: “Dizer que Deus e natureza são uma e mesma coisa significa retirar do conceito de Deus qualquer dimensão antropomórfica. [...] O conceito de Deus na obra de Spinoza aponta para uma atividade produtiva incessante, autopoiética, que não interrompe jamais o processo de constituição do real (GUIMARAENS, 2010, p. 4).

que organizam e asseguram limites e garantias, sem os quais o homem provavelmente não alcançaria a paz, pois antes de tudo a maioria dos homens obedece as suas próprias necessidades que são introjetadas de fora para dentro, isto é, o homem é mais dado às paixões que a razão. Além disso, podemos pensar na religião com seus preceitos e suas doutrinas que valorizam a obediência no sentido moral e espiritual, que por isso mesmo traz consigo a insígnia de homem idealizado, supondo que esse é dotado de livre-arbítrio³ e pode escolher livrar-se de seus afetos. Ora, tanto o Estado civil quanto a religião estão amparados no medo e na esperança (superstição), que inevitavelmente ligam o homem à obediência, habilitando-a e justificando-a em todas as suas manifestações e em cada proceder perante as vicissitudes da vida. Obedecer torna-se, assim, regra e reverência diante de Deus ou das leis civis, diferentemente de conhecer pelas causas ou pela razão. O que veremos mais claramente adiante.

AS PAIXÕES E A INSTITUIÇÃO DO ESTADO

Há de se notar, a partir de uma perspectiva mais racionalista, que o homem é fortemente movido por suas paixões⁴ e busca a satisfação de seus interesses antes de qualquer coisa, de modo que é inclinado a realizar seus desejos⁵ ao invés de refreá-los. Dessa maneira, Spinoza, como ele próprio coloca no capítulo I do Tratado Político, procura: “[...] não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.” (TPI§4). E em sua obra magna, a *Ética*, ele coloca o seguinte: “[...] Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o acaso, [...] a tal ponto sujeitado que é, muito mais vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior [...].” (E4Pref). Pensando dessa maneira, podemos refletir que a ideia de conter tais pai-

³ Segundo Marilena Chaui o livre-arbítrio é um: “Conceito criado pelo cristianismo para explicar a causa do pecado original cometido por Adão e dos pecados que, depois dele, os homens cometem. É a liberdade da vontade para escolher entre várias opções” (CHAUI, 1995, p. 107).

⁴ “O afeto, que se diz [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a forma de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (E3Def).

⁵ Para Spinoza, o desejo é a própria essência do homem, portanto, aquilo que o mantém num esforço constante. Ou em suas palavras: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E3P7).

xões como se fosse uma livre escolha, ponto de vista defendido por alguns pensadores da tradição filosófica, e porque não dizer pelos teólogos, não corresponde à essência do homem, que em última instância é desejo.⁶ Esses afetos, nos quais os homens se debatem como vícios, dirá Spinoza, fazendo alusão aos filósofos, não são deliberados por eles próprios, mas decorrem da produção de Deus ou a natureza, ou mais precisamente das afecções⁷ (SPINOZA, 2009).

Sobre essa questão, ainda ratifica o filósofo no prefácio da terceira parte da *Ética*, a saber, *A origem e a natureza dos afetos*, a crítica a respeito do modo como esta relação foi abordada até aquele momento:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora delas. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza, como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. (E3Pref)

A abordagem de Spinoza é inteiramente apropriada, pois além do indivíduo atuar conforme a natureza determinante dessa substância única e eterna, uma vez que esta o afeta em decorrência de sua produção, o modo como o afeta, bem como o de reagir diante de tais afetos, é de extrema importância para a compreensão das relações na sociedade. Na verdade, toda essa conjuntura faz parte de um todo e por isso mesmo não pode ser observada isoladamente. Este todo harmônico de multiplicidades é também o produtor dos modos como bem pensou Spinoza: “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou

⁶ Segundo Charles Ramond: “O desejo é definido não por diferença, mas por aproximação com a lei geral de comportamento de todas as coisas singulares. “Toda coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser’ (III 6); esse ‘esforço’ é sua ‘essência’ (III 7); e quando o referimos ao homem, ele pode adotar os nomes de ‘vontade’ (referido apenas à alma), de ‘apetite’ (referido à alma e ao corpo) ou ‘desejo’ (apetite com consciência de si mesmo). O ‘desejo’ é outro nome do ‘esforço por perseverar no ser’, é portanto a ‘essência mesma do homem’ na medida em que é essência de toda coisa: remete, portanto à física, à ontologia ou à política [...]” (CHARLES RAMOND, 2010, p. 32).

⁷ “Afecções. Toda mudança, alteração ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa” (Ibidem, p. 105).

seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C).

Sendo assim, a configuração dessa multiplicidade é a ação do uno em sua manobra produtora e mantenedora de si mesmo. Desta produção decorre a constituição da multidão na qual cada corpo ou modo tem sua potência, mas que unidos constituem uma potência superior que institui o Estado civil com suas leis e normas. Vale aqui lembrar as palavras de Diogo Pires Aurélio em sua obra *A vontade de sistema*:

A sacralização da lei e da sociedade é, pois, um processo que transfigura a diversidade de paixões de um corpo político na unidade de um corpo nacional, tornando-se assim o meio mais eficaz para produzir um «afecto comum» e para conseguir que todos se deixem guiar *uma veluti mente*, como que por uma só mente. (AURÉLIO, 1998, p. 171).

E ainda, segundo Chauí:

O Estado não é resultado da ação racional dos homens, mas do choque de suas paixões. Sozinhos, os homens não podem sobreviver. Ao se unirem e formarem um Estado, simplesmente trocam seus medos e esperança individuais por um medo e uma esperança comunitários [...]. (CHAUI, 1979, p. XXII).

Ora, a forma a qual deve estar constituído tal Estado deverá assemelhar-se a um organismo vivo, sistemático e complexo o qual exige leis que regulem esse funcionamento no intuito de manter a concórdia e o direito de todos, isto é, a preservação da vida no interior desse Estado deve ser assegurada por esse mesmo Estado em sua potencialidade. Quer dizer, a relação dos homens que se dá no Estado civil gera conflitos do mais simples ao mais complexo grau, tais embates estão relacionados ao fato do indivíduo querer manter-se sempre em situação favorável, movido por seu direito comum, que é o mesmo que dizer por uma potência que o impulsiona para a vida ao mesmo tempo em que a conserva.

Segundo Spinoza: “Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum [...]” (TP1§3). Ocorre, entretanto, que cada homem quer exercer seu direito comum, o que seria desastroso se não houvesse algo ou alguma coisa que limitasse

suas ações, isto é o que podemos chamar leis civis, ou leis divinas (preceitos), as quais tem o poder de nortear os homens a fazer o que é correto em virtude da concórdia e, porque não dizer, preservação. Pois se não existisse o limite das leis acabar-se-iam no choque de suas paixões.

A LEI HUMANA E A LEI DIVINA

Para Spinoza, a lei humana deve estar voltada para as regras da vida em sociedade, isto é, unicamente para manter a segurança e os direitos dos indivíduos inviolados no Estado civil, portanto, ela tem a pretensão de estabelecer uma ordem no interior do Estado para que as pessoas vivam em concórdia umas com as outras. Embora o Estado possa penalizar o indivíduo por sua desobediência à lei, a penalidade por si só não é o que se almeja alcançar, pois esse não é o fundamento do Estado. Segundo Spinoza:

O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (TTP20)

Daí decorre que a necessidade de punição por parte do Estado só é indispensável na medida em que os homens dificilmente tomam as suas decisões baseados na razão. E como a maioria dos indivíduos busca a satisfação dos seus interesses antes de qualquer coisa e dificilmente agem de outra maneira, devem então obedecer às leis impetradas pelos homens em concessão, tendo como garantidor de sua aplicabilidade o próprio Estado civil como maior potência ou sistema existente. Assim, podemos pensar até mesmo que as leis são equivalentes à razão e servem para manter os direitos de cada homem inviolados. Isto porque tomar decisões pela razão não é algo que exija apenas uma mente conhecedora das causas, pois é preciso que haja ambiente social para tanto, ou seja, a garantia de viver em segurança, pois onde ela não existe prevalece a astúcia do homem para se resguardar a qualquer custo (é como uma sobreposição do direito natural). A lei vem justamente para criar este contexto, pois na medida em que todos agem por uma só mente (Estado), podemos a

partir daí tomar decisões pela razão, mas do contrário, a saber, em uma total ausência de lei vale o poder da potência, uma vez que não há como se configurar uma desobediência e não teríamos segurança para agir de outra maneira.

Para Spinoza, a lei divina é a regra de vida que permite o conhecimento e o amor de Deus, esse que vem a ser, nas palavras do filósofo: “O nosso supremo bem e a nossa felicidade [...]” (TTP4). Aquele que segue a lei divina não a segue por temor de uma punição, como normalmente fazem os religiosos, mas sim pelo conhecimento de Deus, como ele ratifica na carta 43 em resposta a Jacob Osten datada de 1671:

[...] o essencial da lei divina (gravado em nossa alma como eu mostrarei no capítulo XII) e seu preceito capital é amar a Deus como soberano bem e não à verdade por temor de algum suplício (pois o amor não pode nascer do medo), nem por amor a qualquer outro objeto que desejaríamos fruir (pois se assim fosse, não é a Deus mesmo que nós amaríamos, mas àquilo que desejamos); e mostrei, no mesmo capítulo que Deus revelou esta lei aos profetas. (EP43)

Desta forma, quem assim procede reconhece que nenhum bem é capaz de superar este bem supremo e desta maneira mantém a mente sã, não sendo apegado aos bens incertos. É o que Spinoza afirma no *TTP* ao dizer: “[...] só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo, nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc. [...]” (TTP4). Assim, entendemos então que o propósito da lei divina é o conhecimento de Deus e o amor a Ele, ao passo que a lei humana tem por objetivo garantir a segurança no Estado civil.

A DIFERENÇA ENTRE OBEDECER E CONHECER

A distinção que percebemos entre obedecer e conhecer se dá justamente pela maneira através da qual o homem se deixa conduzir, se pela paixão ou pela razão. Como elucida Spinoza em sua obra *Tratado teológico político*: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.” (TTPpref.). Para o filósofo, a superstição consiste na junção de medo e da esperança, como nos referimos acima, e

esta perspectiva é esclarecedora, pois nos mostra o quanto o homem está intimamente ligado aos conceitos de mal e bem.⁸ Isto porque na superstição o homem busca subterfúgios que não condizem com a razão, pois teme o mal, ao mesmo tempo que invoca a esperança de um bem baseado em um entendimento equivocado das causas de sua condição. Nesse sentido, Spinoza dirá em sua obra *Tratado da Reforma da Inteligência*, o seguinte: “[...] vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que comove o ânimo [...]” (TIE§1). Portanto, é a maneira como nosso ânimo reage a determinado afeto que determina a categorização de algo como bom ou ruim.

Essa explicação é necessária para que possamos entender que medo e a esperança são fatores de reforço da obediência. Isto porque, segundo o pensamento de Spinoza, os homens agem esperando um benefício ou agem no sentido de evitar que algo ruim lhes aconteça. Assim sendo, o homem é impelido a obedecer às leis ou pela necessidade natural, que podemos dizer é determinada pelas próprias leis da natureza, ou pela decisão, ainda que esta seja só parcialmente deliberada pelo homem a fim de preservar a si próprio e fugir de sua ruína (condenação ou morte) ou até mesmo lograr aquilo que lhe agrada, mesmo que na maioria das vezes não compreenda adequadamente a razão de sua obediência. Sobre isso diz Spinoza no capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*:

Porém, uma vez que a verdadeira finalidade das leis não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de aperceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão, os legisladores, para obrigar a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme. Desse modo procuram conter o vulgo, tanto

⁸ Segundo Spinoza, referindo-se a ideia de bem e mal na perspectiva do homem: “Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente. Como consequência, tiveram que formar certas noções para explicar a natureza das coisas, tais como as de bem, mal, ordenação, confusão, calor, o frio, a beleza, feiúra, etc.” (E1A).

quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio. Por isso é que se considera a lei, antes de mais nada, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros [...]. (TTP4)

Logo, quando obedecem as leis, estão fazendo não porque alcançaram a compreensão do que elas significam, mas evitam que a punição lhes seja infligida. Agem, portanto, no sentido de manter a segurança em sociedade pela coação de uma potência maior.

Em contrapartida, a razão tem o papel de aperfeiçoar o homem de maneira que ele possa cada vez mais encontrar um bem maior, esta lhe conduz pelo conhecimento claro e distinto da realidade e assim lhe permite chegar à virtuosidade, ao contentamento e a beatitude sem o fardo que a obediência pela obediência impõe. Existe, portanto, uma significação mais ampla nessa atitude, a saber, o conhecer adequadamente a realidade que o envolve. Dessa forma, dirá Spinoza no seu *Tratado Político* o seguinte:

[...] a razão ensina absolutamente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns da cidade permaneçam inviolados, e por isso quanto mais o homem se conduzir pela razão, ou seja [...], quanto mais livre for, mais constantemente observará os direitos da cidade [...]. (TPIII§6).

É importante ressaltar que o homem que está na razão não cumpre as ordens do poder soberano da mesma forma que o homem da obediência, isto porque para ele não se trata de cumprir leis ou preceitos, mas decorre do conhecimento das causas. Quer dizer, conhecer a Deus, que é o maior bem, o quanto for possível, é compreender a causa adequada.⁹ Na medida em que o homem se propõe a buscá-lo no intuito de conhecê-lo o mais adequadamente possível, portanto profundamente, é onde se obtém as respostas mais condizentes com os fatos, pois é ele mesmo (Deus) em sua produção a própria estrutura da realidade. Vemos, portanto, que não cabe dizer que o homem que atingiu tal conhecimento está obedecendo, pois ele em verdade compreende as causas de seus afetos de maneira que sua conduta não mais se baseia pelo medo da punição ou pela recompensa,

9 Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. (E3Def1).

então podemos dizer que é a partir daí que o homem caminha rumo à perfeição de seu ser. Uma vez que Spinoza enxerga a realidade como a própria perfeição. Como fica evidente na segunda parte da *Ética*: “Por realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa.” (E2Def6). Ademais, como ainda coloca o filósofo: “[...] tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza.” (TPII§8). E nisso consiste a diferença entre conhecer inadequadamente e conhecer adequadamente, ou podemos dizer de outro modo, obedecer por causa de um medo ou de uma esperança (primeiro gênero de conhecimento), ou conhecer via razão (segundo gênero de conhecimento).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, o que nos parece é que a obediência está intrinsecamente relacionada à necessidade de moderar as ações impulsionadas pelas paixões. E nesse sentido, convém ressaltar que tal moderação se dá pelas leis ou pela razão. Não afirmamos, contudo, que nenhum homem é capaz de utilizar adequadamente sua razão para discernir os afetos que lhe atinge, mas sim que em sua maioria os homens apreendem as vicissitudes e até mesmo a bonança de maneira equivocada, de modo que não compreendem as causas.

A compreensão das causas daquilo que motiva as ações dos sujeitos na vida só ocorre quando o homem busca compreender que é atingido constantemente pela produção de Deus ou Natureza e procura conhecê-lo, bem como a si próprio, ao contrário do que se pode pensar, que ele tenta dominá-la ou medir forças com ela (império num império), não é bem assim, na verdade suas ações surgem como resultado desta produção. Aqui convém, portanto, retomar a pergunta com a qual iniciamos: Por que os homens obedecem?

A partir do que abordamos, parece-nos que o homem pode chegar à obediência por dois caminhos, a saber, pelo medo ou pela esperança. No primeiro caso pelo receio de uma punição, e no segundo caso, pela expectativa de um benefício. Ora, a lei não é válida só no primeiro caso, onde ela ameaça a realização dos desejos dos homens em virtude da concórdia entre eles, mas também no segundo caso, onde ela usa das expectativas

desses mesmos sujeitos de gozar de algum benefício para que cumpram as ordenanças do Estado. Eis a razão pela qual o homem obedece, eles estão sempre dados às paixões em prol de sua felicidade, de modo que só obedece por causa de seus interesses que são contornados pela lei. O homem não pode viver sem um direito comum, pois mesmo que parte deles viva pela razão conhecendo as causas de seus afetos, a liberdade e a segurança que são a finalidade do Estado não seriam alcançadas apenas através das ações destes que se conduzem pelo conhecimento de Deus ou natureza, pois as leis são justamente necessárias devido à potência e ignorância daqueles que não alcançaram a razão, como bem coloca Spinoza: “[...] a maioria dos homens se ignoram a si próprios.” (TTPpref). Assim, podemos inferir que tais homens são mais inclinados às paixões. Logo, visa-se garantir que aqueles que não conhecem verdadeiramente o propósito das leis também ajam como aqueles que o conhece, mesmo que a motivação seja diferente, para o Estado o resultado será o mesmo.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *A Vontade de Sistema: Estudos sobre filosofia e política*. Composição. José Campos de carvalho. Edições Cosmo. Lisboa, 1998.

CHARLES, Ramond. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner; revisão técnica Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, Ética e política em Spinoza Uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. *Tratado Teológico-Político*. 2. ed., trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Texeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004

Cada autor, um leitor: uma análise dos prefácios políticos de Hobbes e Espinosa

Fran de Oliveira Alavina
(USP)

“O texto que o senhor escreve tem de me dar prova de que ele me deseja. Essa prova existe é a escritura. (...) Escrever no prazer me assegura – a mim, escritor – o prazer de meu leitor? De modo algum. Esse leitor, é mister que eu o procure (...)”. (Roland Barthes, *O Prazer do Texto*).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS, OU O FIO DA MEADA: ESCREVER SOBRE A ESCRITA, LER SOBRE LEITORES

Ainda que se possa aqui, de início, apontar trabalhos que se debruçaram sobre a escrita política, particularmente a seiscentista, como, por exemplo, os estudos de Leo Strauss¹ e Claude Lefort², ainda não há, enquanto corpo de trabalhos unificado, uma tradição de estudos cujo objeto primordial seja a escrita política entre os pensadores do século XVII. No caso da escrita dos dois pensadores que são objetos desta análise, Espinosa e Hobbes, nos extensos trabalhos de Marilena Chaui³ e Renato Janine Ribeiro⁴, encontram-se reflexões consistentes sobre o modo como se desenvolve a escrita dos respectivos filósofos seiscentistas. Ora, à medida que é possível se debruçar sobre a tessitura da escrita política, o fio da meada de tal tessitura pode ser tanto o processo de escrita em si, quanto seu desdobramento mais imediato: a leitura. Com efeito, ainda não se esboçou, por exemplo, uma convergência que nos possa dizer se o *leitor filósofo* de Espinosa está próximo ou distante do leitor de Hobbes, ou mesmo do leitor cartesiano suposto nas *Regras para a Direção do Espírito* e no *Discurso do Método*. Em outras palavras, quem é o *leitor filósofo* do

¹ STRAUSS, Leo, *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*, 2015.

² LEFORT, Claude, *Le Travail de l'oeuvre – Maquiavel*, 1972.

³ CHAUI, Marilena, *Política em Espinosa*, 2003.

⁴ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem Medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo*, 1999.

pensamento do século XVII, mais particularmente o *leitor filósofo* da escrita política deste pensamento? Porque os pensadores do XVII insistem na vinculação entre *leitura e filosofia*?

Ora, tal relação opera com vínculos recíprocos, pois ao fazer da leitura um ato filosófico, identifica-a como um elemento constituidor do próprio filosofar, nos colocando, desde já, fora do âmbito de uma simples *história dos textos*, ou *história da leitura*. Na formulação de respostas para as indagações feitas acima, nos parece útil, as considerações de Claude Lefort que nos alerta sobre o “nexo particular entre literatura e filosofia política, ou entre o movimento do pensamento e o movimento da escrita quando submetidos à experiência do político”⁵. Se o *movimento da escrita* revela o *movimento do pensamento*, o *movimento da leitura* pode como que de um só lance nos colocar diante destes dois movimentos, suposto que ainda que possa haver leitura sem escrita, não há escrita sem leitura. Dessa maneira, ao nos debruçarmos sobre o papel do *leitor* e da *leitura* atribuídos pelos filósofos no interior dos textos do pensamento político, seguimos na direção apontada por Lefort, ao afirmar que não se pode cair na “[...] ilusão de poder pensar o pensamento sem lhe ser em nada devedor do que ele dá a pensar. Querer nomear a unidade da obra, determinar seus limites, é ceder à imagem de uma coisa em si e não produzir senão a obra para nós”⁶. A figura do leitor, do *leitor filósofo* demarca, pois, este sentido da *obra para nós*.

Ademais, recorde-se que *escrita política* não está desvinculada das vicissitudes da própria escrita filosófica, isto é, ela partilha das características da prosa filosófica em cada momento específico da história do pensamento, todavia enquanto prosa específica, ou seja, enquanto escrita filosófica que se debruça sobre um objeto particular apresenta singulares elementos constitutivos. A *história da filosofia política* é solidária à *história da filosofia*, porém a escrita política determina-se em função de seu objeto. Além do que, uma reflexão acurada de quem seja o *leitor filósofo* do pensamento do século XVII demandaria um exame demorado das diferentes concepções de linguagem entre os principais pensadores seiscentistas. Com efeito, por questões óbvias de tempo e espaço, não faremos tal exame aqui, contudo sem desconsiderar sua pertinência.

⁵ LEFORT, Claude. *Os Desafios da Escrita Política*, p. 9.

⁶ LEFORT, Claude, *As Formas da História*, p. 156.

Desse modo, se não partimos como de costume na seara filosófica, da interlocução com uma tradição já constituída e com o mínimo de unificação, isto é, do âmbito de um corpo de estudos convergentes, iniciamos, antes de passar ao exame dos prefácios políticos de Hobbes e Espinosa, com a apresentação de alguns elementos que estão supostos no desenvolvimento da nossa argumentação. Tais elementos partem da seguinte indagação: porque o *prefácio*? i) o *prefácio* está para a *obra*, como o *exórdio* está para o *discurso*; ii) no modo como se estruturam os prefácios nota-se, sem maiores dificuldades, a permanência das influências da *tradição retórica* entre os autores modernos, ainda que a *Retórica* no decorrer da Modernidade caia sempre mais em descrédito teórico desde que no discurso fundador do pensamento moderno, isto é, quando a partir da crítica cartesiana o *corpus retórico* se vê reduzido a técnicas de artificialidades exteriores ao pensamento; iii) o exemplo paradigmático dos movimentos realizados por um autor nos prefácios políticos é o prefácio maquiaveliano do *Príncipe*, iiiii) o *prefácio* apresenta uma aspecto dúbio em relação à obra; embora “materialmente” ele seja parte dela, a perspectiva que nele é dada ao leitor é de que ainda não se está, de fato, no interior da obra, tanto que o autor pode apresentá-la como um terceiro que se interpõe no diálogo entre autor e leitor, nunca dizemos que adentramos na obra apenas pelo fato de se ter lido o prefácio, assim no espaço prefacial temos o autor assumindo a perspectiva do leitor e posicionando-se como que fora da própria obra; iiiiii) a importância do prefácio para as obras de filosofia política encontra um de seus sustentáculos na própria natureza da escrita política, que enquanto escrita peculiar é também uma forma de *intervenção*, ora nunca se intervéem sozinho, é preciso ganhar o leitor para a causa justificada na obra, está operação se inicia no prefácio, onde o autor fala diretamente ao seu leitor, e conforme assevera Lefort: “tudo se passa como se o escritor chamasse o leitor para o seu lado e o pusesse diante da cena que considera”⁷. Esta cena, primeira e especial, antes de qualquer outra cena que possa fazer parte da obra, não é senão a própria obra.

II) O leitor-filósofo de Espinosa: a escrita e seus duplos

“É isso, *leitor filósofo*, o que submeto aqui à tua apreciação, na esperança de não ser mal acolhido, tendo em conta a importância e a utilidade

⁷ LEFORT, Claude, *As Formas da História*, p. 160.

do tema, quer da obra, quer até de cada um dos capítulos. Tinha ainda mais coisas a dizer, mas não quero que este prefácio se alongue a ponto de parecer um volume, sobretudo porque julgo que o essencial é sobejamente conhecido dos filósofos. Quanto aos outros, não tento se quer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhes possa agradar. (...) Não convindo, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham de suas paixões, a lerem este livro”⁸.

Tais considerações são os derradeiros parágrafos do prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Neles, Espinosa nomea, designa o leitor de sua obra, e o faz após expor os motivos que o levaram a escrever, bem como a estrutura e o conteúdo de seu texto. À luz de tais elementos, não temos nada de novo na comparação com aquilo que comumente os autores fazem em seus prefácios. Ora, não é para isso que se destinam os prefácios, particularmente aqueles das obras políticas? Não olvidemos ainda que no escopo do prefácio trata-se também de captar a benevolência do leitor (*captatio benevolentia*), mostrando-lhe a utilidade da obra. Se o modo como tornar o leitor benevolente era um tema caro aos escritores políticos, especialmente aqueles vinculados à tradição dos *studia humanitatis*⁹, entres os escritores seiscentistas, tão importante quanto tornar benevolente o leitor é saber quem é este leitor: designá-lo explicitamente, pois enquanto tal, este leitor a quem a obra se dirige constitui uma das razões da própria obra. Ele, o leitor, já é mesmo antes do início da leitura, mesmo antes de sua nomeação explicitamente dada, pois é ele que também possibilita a formulação e a execução da escrita feita pelo autor. Assim, neste primeiro momento, o da escrita, temos um autor cujo único leitor é ele mesmo, posto que os atos de escrita e leitura são indissociáveis.

Dessa maneira, se Espinosa, como autor, no ato de escrever é também o primeiro leitor, aquele a quem ele designa como *leitor filósofo* é um duplo do próprio autor. Um é *autor leitor* por conceber e se dá a fazer a obra; o outro também é *autor leitor*, porém na medida em que sendo o destinatário da escrita não é apenas receptor, mas alguém que pode tomar a obra como sua, uma vez que ele também constitui uma das razões da obra. É a ele que obra se dirige, sendo, portanto, tão sua, quanto é do autor. A quem se destina o discurso, também deve tomar parte nele. Tal

⁸ ESPINOSA, *Tratado Teológico-Político*, p. 14.

⁹ Cf. GARIN, Eugenio, *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, 1996.

se confirma na medida em que o autor filósofo também diz ser seu leitor um filósofo. Pressupondo um tipo de leitura como sendo a correta para sua obra, isto é, a *leitura filosófica* que somente o *leitor filósofo* é capaz de realizar, um duplo se revela na nomeação espinosana, fazendo do leitor um filósofo, já que não o nomea de *filósofo leitor*, mas *leitor filósofo*. Este duplo, nos revela ainda um outro duplo.

Ora, o *Tratado Teológico-Político* é *texto de texto*, pois seu objeto é um texto singular, o texto escriturístico, e não a escrita em seu sentido geral. Assim, o leitor filósofo é um duplo leitor. É tanto leitor do texto escriturístico, quanto leitor do texto espinosano. É por meio da leitura do *T.T.P* que o leitor se construirá além de mero leitor, tornando-se leitor filósofo. Ele não lerá o texto escriturístico como o *leitor comum*, isto é, como aquele que o prefácio denuncia ao compartilhar os preconceitos do vulgo. Trata-se, aqui, de uma escrita que dá a compreensão de si mesma à medida que dá a compreensão de um outro texto, cuja aura supersticiosa supõe seu sentido como divino, fora dos limites da razão. Se o texto escriturístico não está fora dos limites da razão, seu leitor também não está. Compreendendo um texto para desnudar outro, assim o *leitor filósofo espinosano* conjuga duas atividades em um só ato: *ler e filosofar*. *Se nem todo leitor é leitor filósofo, não há filósofo que não seja leitor*.

Dessa maneira, se o leitor revela-se como um duplo do autor, sua nomeação é necessariamente precedida por aquilo que se diz da escrita, por conseguinte aquilo que o autor refere a si mesmo será referido ao modelo de leitor ideal. Este leitor ideal não é senão o próprio autor que só que visto apenas com os trajes de leitor. Nesse ponto, já não é a escrita, mas a leitura que unifica autor e leitor. Possuindo àquilo que o autor refere a si, ele já não é um leitor segundo, mas também primeiro quanto o autor que ao escrever, lia sua própria obra. Isto ocorre expressivamente no caso hobessiano.

HOBBS: AD LECTOREM, FILOSOFAR É LER

Uma primeira comparação entre o prefácio do *Tratado Teológico-Político* e o prefácio do *Leviatã* (que Hobbes denomina de introdução, mas que possui todos os elementos de um prefácio) é o uso do caráter condicional que Espinosa faz em sua argumentação. Enquanto neste, tudo

se passa sob o “se” condicional, já que o prefácio é aberto com a famosa sentença que “se os homens, em todas as circunstâncias pudessem decidir pelo futuro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição”¹⁰, a escrita prefacial de Hobbes tem uma precisão “cirúrgica”. Sendo o *Leviatã* “um homem artificial”¹¹, sua compreensão passa por um mostrar-se “anatômico” de suas partes e de como elas operam organicamente. Se o anatomista ao dissecar um corpo, conhece não algo diferente de si, mas a si mesmo, uma vez que ele é tão corpo, quanto o corpo dissecado, a obra *Leviatã* opera movimento semelhante para aqueles que fazem parte de um mesmo corpo político. Sendo parte desse corpo político, o leitor o compreenderá na medida em que o ver dissecado na obra. Reconhecendo-se como parte dele, compreenderá não apenas sua função, mas o funcionamento do corpo político como um todo. Nesse sentido, o texto do *Leviatã* é como o *De Corporis Humani fabrica* (1543), de Vesalius. Porém enquanto este anatomista disseca o corpo do indivíduo, o “anatomista” Hobbes disseca o corpo político¹².

Trata-se, poder-se-ia asseverar, de uma escrita que não quer ser mais, nem menos que seu objeto, mas como um espelho perfeito que dá a ver com nitidez quase absoluta seu objeto. A filosofia não cria, relata¹³: dirá o autor no prefácio do *De Corpore*. Nesse sentido, a eloquência deixa de constituir um aspecto próprio do discurso e do texto político. A eloquência, enquanto movendo-se no campo da *paixão*, deve ceder lugar à precisão, que só a *reta razão* pode dar. Justamente por seu caráter passional, a eloquência, diz Hobbes, é uma “certa violência da mente”¹⁴. Ora, “mentes violentadas” não podem operar os cálculos necessários ao correto conhecimento, que se dá por meio de uma correta leitura, mas esta deve supor as leituras já feitas pelo leitor, posto “(...) ser difícil expurgar dos espíritos dos homens as opiniões inveteradas e confirmadas pela autoridade dos mais eloquentes escritores; especialmente visto que a filosofia verdadeira (isto é, acurada) declaradamente retira do discurso não

¹⁰ ESPINOSA, *Tratado Teológico-Político*, p. 5.

¹¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 5.

¹² Sobre as metáforas orgânicas da filosofia política de Hobbes, veja-se: BRIGUGLIA, Gianluca. *Il Corpo Vivente dello Stato. Una Metafora politica*. Mais particularmente, o capítulo: *Il Corpo Divino dello Stato Moderno. Hobbes*.

¹³ HOBBS, *Do Corpo*, p. 13.

¹⁴ HOBBS, *Do Cidadão*, p. 166.

apenas o verniz, mas também quase todos os ornamentos (...)”¹⁵. Desse modo, importa que o autor não exerça uma “violência da mente” em seu leitor por meio da eloquência. Dirigindo-se ao seu leitor, no prefácio do *De Corpore*, afirma Hobbes querer “que tua razão se sobreponha ao abismo confuso de teus pensamentos e experiências”¹⁶.

Estender-se na escrita é expor-se ao erro, posto que: “todas as vezes que um autor perde o fio da meada por ignorância, o que de propósito o corta, passa a nos descrever os passos, não de seu progresso na ciência, mas de suas extravagâncias, que dela o afastam”¹⁷. Ocorre, pois, uma relação entre *verdade* e *concisão da escrita*, que por isso necessariamente resvala naquilo que se entende ser a leitura correta. A concisão da escrita não se reduz ao tamanho, ou seja, a curtos textos, mas no modo como o autor dá ao seu leitor a correta relação entre os termos e seus significados¹⁸. Podem abundar termos, desde que estes não firam as corretas definições, nem denotem abuso de sentido, “pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem e não das coisas”¹⁹.

Há também uma segunda diferença, esta mais decisiva que a primeira, na comparação entre os prefácios de Hobbes e Espinosa. Falando diretamente ao seu leitor, como é próprio do prefácio, Hobbes, no *Leviatã*, não o nomeia explicitamente tal como Espinosa o faz no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Ele não diz diretamente que seu leitor é um *leitor-filósofo*, ou um *filósofo-leitor*. Ora, ao final do prefácio do *De Cive*, Hobbes faz um movimento contrário ao de Espinosa, ele não diz quem é seu leitor, mas quem são aqueles que ele deseja que não o leiam. Estes indesejados leitores são os *eclesiásticos*, os *sectários* e os *advogados*²⁰. Se Espinosa não quer ser lido pelo “vulgo e por aqueles que compartilham de suas paixões”, Hobbes quer afastar de seu texto os homens letrados, justamente àqueles que se supõe serem os bons leitores. Estes são maus leitores justamente por lerem de mais, isto é, por serem leitores livrescos. Estes leitores meramente livrescos fiando-se na autoridade daqueles que escreviam, estiveram mais expostos aos erros e à falsidade, logo

¹⁵ HOBBS, *Do Corpo*, 19.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁷ HOBBS, *Do Cidadão*, p. 7.

¹⁸ HOBBS, *Leviatã*, p. 20

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁰ HOBBS, *Do Cidadão*, p. 20.

contraíram mais erros do que aqueles que leram menos, pois quando não sabemos que os erros são erros, os tomamos por coisas certas, e quando supomos deter o certo, o usamos como medida para conhecer outras coisas que não conhecíamos. Assim, “(...) à medida que os homens vão adquirindo uma abundância de linguagem, vão se tornando mais sábios ou mais loucos do que habitualmente. Nem é possível sem letras que algum homem se torne extraordinariamente sábio ou extraordinariamente louco. Pois as palavras são calculadoras dos sábios, que só com elas calculam; mas constituem a moeda dos loucos que a avaliam pela autoridade de um Aristóteles, de um Cícero, ou de um Tomás, ou de qualquer outro doutor que nada mais é do que um homem”²¹. Sem desconsiderar que aqui Hobbes retoma uma tópica comum dos modernos, a saber, aquela de crítica à cultura livresca²², no prefácio do *Leviathan* eles nos faz ver qual tipo de leitura deve fazer o leitor exigido pela sua obra.

Não se trata tanto de ler livros, pois como já vimos estes nos expõe a muitos erros, mas trata-se de “ler a si mesmo”, para “a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera* (...), e por que motivos o faz, poderá por esse meio, ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens em circunstâncias idênticas”²³.

Tal como no prefácio espinosano, Hobbes também estabelece uma relação entre *filosofar* e *ler*. Mas, aqui, o *leitor-filósofo* é assim concebido não apenas na medida em que avança na obra que o prefácio o convida a entrar, também não porque apenas é o destinatário de uma obra filosófica, mas é *leitor filósofo* na medida em que lê a si mesmo. Diz-nos o prefácio do *De Corpore*: “filha de teu espírito e de todo mundo, a *Filosofia está em ti mesmo*, talvez não ainda formada, mas informe, tal qual no princípio seu genitor, o Mundo”²⁴.

Ora, esta leitura feita a partir de si, mas também na comparação com ou outros, está na origem do *Leviathan*. Por conseguinte, o leitor da obra hobbesiana fará uma dupla leitura: será tanto leitor da obra, quanto

²¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 23-24.

²² A primeira e mais loquaz expressão dessa tópica moderna encontra-se na primeira e segunda parte do *Discurso do Método* de Descartes.

²³ HOBBS, *Leviatã*, p. 6

²⁴ HOBBS, *Do Corpo*, p. 13.

leitor de si. E é da leitura que faz de si, que poderá avaliar a obra, já que a leitura de si é a leitura primeira e primordial: índice de verdade. Se no caso espinosano temos um escrito que desnuda outro escrito, aqui temos um tipo de leitura que se torna índice das demais. O leitor do *Leviathan* operará três relações de leitura. Lerá a própria obra, mas como ela nasce da leitura de si, será leitura tanto do próprio autor, quanto leitura de si mesmo; e, a partir daí aferirá certeza de tudo quanto é dado a ler pelo escopo da obra: “depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração²⁵”.

Uma vez que enquanto se demanda um leitor de si mesmo, a leitura antecede a escrita da obra, sendo, portanto, o ato fundador da própria escrita. A relação entre *leitura e filosofia* torna-se ainda mais forte, *detendo a leitura, em certa medida, a primazia sobre a escrita*, de modo que ganha maior significado a nomeação do leitor por parte do autor no prefácio. Este ato, se configura como uma volta ao momento fundador que dá origem à obra. Não esqueçamos, que se trata mesmo de uma volta, posto que se do ponto de vista do leitor o *prefácio é o começo*; do ponto de vista do autor, o *prefácio é o fim*. Escrito quando a obra já está acabada, pois se trata de apresenta-la tal como é, o prefácio dá a ver aquilo que funda a escrita, as razões da obra traçadas na relação entre quem escreve e quem lê, na certeza de que estes dois não podem ser desvinculados, pois aquele que escreve é o primeiro que lê, portanto pode nomear quem é o leitor ao qual se destina a obra, não porque simplesmente é o autor que escreve, mas porque também é leitor.

Porém, conforme já dito anteriormente, este *leitor filósofo* de Hobbes não poderá ser o leitor que já se deixou levar pelos erros inscritos na leitura dos antigos e seus sequazes. Uma filosofia nova requer também um novo tipo de leitor, que por sua vez requer um novo tipo de leitura. Tal nos é dito na epístola dedicatória do *De Cive*, pois “hoje notamos (...) que nem a espada nem a pena se veem autorizadas a qualquer repouso, que os filósofos a tal ponto se repartem em facções diversas e hostis; que a mesmice ação por uns é verberada, e por outros exaltada²⁶”.

²⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 6.

²⁶ HOBBS, *Do Cidadão*, p. 6.

Assim, a pena enquanto mal direcionada, nada mais é que uma espada, e as mesmas ações facciosas e sediciosas que dividem o corpo político, se fazem sentir também no âmbito filosófico. Por isso, Hobbes não quer se dirigir aos *filósofos facciosos*, uma vez que estes além de se lerem incorretamente entre si, já possuem seus próprios leitores, que por serem leitores de uma escrita facciosa também são facciosos. A leitura cria o leitor a partir do que se lê e como se lê; um leitor acostumado ao erro, sem se aperceber dele, deformará toda obra que não se adequar aos seus preconceitos. Este tipo de leitor tem, como afirma Descartes, na terceira das *Regras para a Direção do Espírito*, “manchas ao ler livros com demasiada atenção, manchas que se grudariam em nós, seja quais forem nossas resistências e nossas precauções”²⁷.

O leitor faccioso é este que não podendo reconhecer, nem retirar tais manchas de seu espírito, como mal leitor dos outros, está destinado a ser mal leitor de si mesmo. Pior que ser lido pelo leitor que não se quer, isto é, pelo leitor indesejado, é ser lido por leitores facciosos, posto ser da natureza destes transformar o texto em arma que pode ser direcionada para qualquer direção, portanto relegando o escrito àquilo que dele pode ser dito, e não àquilo que de fato ele diz. O leitor faccioso opera como o público formado pela *mídia tendenciosa*: por mais que se tente mostrar o contrário, ou as contradições de suas “razões”, dificilmente se poderá dissuadi-lo, posto que já não se opera mais no campo da compreensão, mas do senhorio.

“Mas é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta, de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ela provoque sedições e mudanças de governo. Nessas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do estado de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos (...). Através da *leitura* desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com

²⁷ DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, p. 11.

uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas latinas e grega”²⁸.

Desse modo, torna-se patente a necessidade de que a nova concepção política dada a ver pelo *Leviathan* deve corresponder a um novo tipo de leitor, uma vez que o leitor é sempre alguém partícipe de um corpo político, e que a leitura nunca se esgota no mero exercício teórico, mas alcança o campo prático. Ocorre que muitas vezes o corpo político á agitado e exposto à divisão não apenas por interesses particulares e mesquinhos, mas pela potência da leitura. Sem desconsiderar que Hobbes faz a defesa do partido monárquico, vê-se, aqui, a potência da leitura como ato ao mesmo tempo filosófico e político. Político na medida em que o leitor é parte de um corpo político, e filosófico na medida em que não se trata simplesmente do que se ler, mas sim de como se ler.

REFERÊNCIAS

Obras de Espinosa:

ESPINOSA, Baruch. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

Obras de Hobbes:

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do Corpo. Parte I*. Trad. Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

²⁸ HOBBS, *Leviatã*, p. 132

_____. *Leviatã*. Col. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OUTROS AUTORES:

BRIGUGLIA, Gianluca. *Il Corpo Vivente dello Stato. Uma Metáfora política*. Milano: Bruno Mondadori, 2006.

CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

LEFORT, Claude. *As Formas da História. Ensaio de Antropologia Política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. *Le Travail de l'oeuvre – Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Os Desafios da Escrita Política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem Medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

SANTIAGO, Homero. *Geometria do Instituído. Estudos sobre a gramática hebraica de Espinosa*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015

O amor, a amizade e o narcisismo (sobre as paixões em Francis Bacon)

Antonio José Pereira Filho
(UFS)

Para Raquel

Neste trabalho não tenho a pretensão de tratar “das paixões em Francis Bacon” com o propósito de esgotar o assunto. Na verdade, vou me ocupar de forma mais modesta apenas de parte desse tema e, para tanto, trabalharei com alguns textos de Bacon que estão em duas de suas obras: os *Ensaio*s (1597-1625) e a *Sabedoria dos antigos* (1609). Dos *Ensaio*s, tratarei dos seguintes: o *Da inveja*, o *Do amor* e o *Da amizade*, e, no caso da *Sabedoria dos antigos*, vou me deter na leitura que Bacon faz do mito de Narciso, no qual o filósofo de modo sintético alinhava todos esses temas. Mas antes de passar propriamente aos textos, algumas considerações gerais podem ser úteis para não perdermos o fio da meada e refletirmos com algum rigor.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que as reflexões éticas de Francis Bacon certamente são a parte menos explorada de sua filosofia. Bacon é visto em geral mais como introdutor de um novo método científico do que um importante filósofo da moral. Gostaria, contudo, de chamar a atenção para a relevância desse outro lado de sua obra. Tendo em vista a natureza complexa da matéria da filosofia moral nota-se que Bacon irá explorar este assunto de modo aproximativo, ensaístico ou aforismático, e nunca de modo sistemático, como farão os filósofos do Grande Racionalismo Seicentista, por exemplo, Descartes e Espinosa. Diferentemente do que faz Descartes no seu tratado sobre *As paixões da Alma*, Bacon não se ocupa das paixões como um “físico”, nem tampouco as aborda como um matemático que constrói dedutivamente uma “ciência geométrica das paixões”, como é o caso de Espinosa, que, em sua *Ética*, irá demonstrar como “as paixões decorrem da mesma necessidade da Natureza assim como todas as outras coisas singulares”, ou seja, que suas causas e propriedades podem ser adequadamente conhecidas (ESPINOSA, *Ética*, prefácio, Livro III)

Nesse sentido, Bacon parece à primeira vista falar mais como um investigador das questões morais ao modo dos pensadores antigos do que ao modo dos filósofos sistemáticos modernos e, tanto na forma ou disposição das ideias, quanto na escolha de alguns temas e no conteúdo da argumentação, Bacon pode ser aproximado de autores como Pascal e, sobretudo, Montaigne, guardada as devidas diferenças, que, como veremos, não são poucas.

No que diz respeito ao diálogo com a tradição antiga, podemos identificar dois aspectos. Por um lado, na mesma linha da antiga tradição retórica, Bacon trata das paixões sem separá-las do campo do provável, do possível e do verossímil e indica, sobretudo nos *Ensaíos*, tanto as causas naturais das paixões quanto a ocasião ou situação concreta em que elas se manifestam e, com isso, ele apontará caminhos possíveis ou prescreverá remédios úteis para combatê-las caso a caso. Além da tradição retórica, Bacon estabelece um diálogo com a filosofia antiga, sobretudo a de matriz estoica e ciceroniana (penso, sobretudo, nas *Tusculanas disputationes*) que identifica as paixões com as perturbações do ânimo, ou seja, como causas de doença (*morbo*) que, em geral, são fruto das vãs opiniões nascidas do do convívio social e político. Mas este diálogo com ambas as tradições, retórica ou filosófica, tem também suas diferenças, que também não são poucas. Isto posto, vamos aos textos.

*

No ensaio *Da Inveja*, Bacon observa que, entre todas as paixões da alma, as duas únicas que “tem o poder de enfeitiçar e fascinar são o amor e a inveja” (BACON, 2015, p. 43). Essas duas paixões têm por princípio desejos violentos, alimentam desejos extravagantes, desproporcionais, pois nunca se contentam. Amor e inveja começam e terminam no olhar. Fascinação e feitiço são seus estandartes – ou seja: o mau olhado, como dizem as *Escrituras*, no caso da inveja, ou o rebento da loucura, no caso do amor; tornam essas paixões duas forças destrutivas para suas vítimas, sobretudo porque o remédio é difícil de ser encontrado em ambos os casos. Isto porque, as outras paixões (por exemplo, a ira) ocorrem ocasionalmente, se esgotam no momento em que surgem e podem ser extirpadas antes de produzirem seus efeitos perversos (afinal, todos sabem que basta res-

pirar profundamente e contar até dez antes de xingar alguém que nos ofendeu), já a inveja e o amor, são as duas únicas paixões constantes e, uma vez instaladas na alma, são difíceis de conter, por isso fazem o homem enlanguescer. Amor e inveja não tiram férias; mas a inveja é ainda mais perniciosa, trabalha na escuridão, de forma velada, por isso, segundo Bacon, é frequentemente associada ao demoníaco. O amor, por sua vez, torna-nos ridículos (BACON, 2015, 47).

Nossa mentalidade romântica não tem dificuldade para concordar com Bacon na definição de que a inveja é a mais vil das paixões, mas, quanto ao amor, estamos acostumados a vê-lo na figura do deus bandido que fascina, encanta, enfeitiça os corações e, justamente por isso, torna a vida dos amantes plena de sentido, mesmo sendo eles consumidos por uma atração sem freios, uma emoção forte que tem seu próprio domínio e deve ser vivida segundo o lema popular “aceita que dói menos”, uma vez que a razão não deveria sufocar ou reprimir esse sentimento. Contudo, a alternativa proposta por Bacon não é simplesmente sufocar ou reprimir as paixões, ao modo da *enkrateia* socrática, nem tão pouco entregar-se a elas como faria um acrático contemporâneo que nunca se contem ou impõe limites a si mesmo. Para Bacon, trata-se, na verdade, de usar a razão para entender as emoções, esclarecendo como elas funcionam e os males que causam. No caso de uma paixão perniciosa em si mesma, como a inveja, é preciso extirpar o mal pela raiz. Mas, quanto ao amor, é um pouco mais complicado. Há outros perigos envolvidos, pois, quem padece do amor perde não raro a sanidade e, como diz outro ditado, “o amor é cego”. Nas palavras de Bacon, “por mais elevada que seja a ideia que um homem vaidoso faça de si mesmo, tal ideia jamais consegue aproximar-se daquela que tem o amante da pessoa amada, de maneira que houve razão em dizer que é impossível amar e ser sábio” (BACON, 2015, p. 47).

Esse mote, nos lembra Bacon, é conhecido desde os tempos de Homero, que jamais idealiza o amor, tal como romanticamente fazemos hoje. Em Homero, a história de Paris e Helena, assim como muitas outras histórias de amor e vingança, começa e termina mal. A loucura do amor-paixão deu a eles uma felicidade fugaz. Segundo Bacon, a cegueira do amor pode pôr tudo a perder: “quanto às perdas que ocasiona, o elenco que nos oferece disso o poeta [Homero] dá a justa ideia: que aquele que preferiu Helena perdeu os dons de Juno e Athena, pois quem quer que seja que

tem mais estima à paixão do amor renúncia às riquezas e a sabedoria” (BACON, 2015, p. 48).

Essa pouca simpatia de Bacon em relação ao amor deve ser contextualizada. Ela se coaduna com uma longa tradição que vê o amor como uma doença ou fraqueza¹. O amor altruísta, idealizado, enobrecedor, a paixão sexual virtuosa, o abandono completo de si mesmo é uma construção histórica relativamente recente, cujo maior exemplo, encontramos nas *Cartas de Abelardo e Heloisa* ou nos trovadores medievais. São raros os textos no mundo antigo, como é caso dos *Cânticos dos Cânticos* de Salomão, que trazem algo dessa perspectiva. Em geral, esse erotismo virtuoso não tem lugar no mundo antigo, quem impera é a loucura do amor paixão ou da lascívia, cujo patrono é o deus do vinho, Dioniso. Vale à pena citar aqui uma passagem da *Sabedoria dos antigos* em que Bacon interpreta o mito deste deus e seu séquito, formado por faunos, ninfas, musas e animais selvagens.

Formosa parábola, a da invenção do vinho. De fato, as paixões descobrem seus próprios estimulantes com muita sagacidade e engenho. E nada do que conhecemos é tão vigoroso e eficiente quanto o vinho para excitar perturbações de todo tipo, das quais é como que o combustível comum. Com idêntica finura se representou a Paixão como subjugadora de províncias e empreendedora de conquistas sem fim. Ela jamais se contenta com o que possui, mas vai adiante com insaciável apetite, à cata de novos trunfos. Tigres são mantidos em suas cocheiras e recebem o jugo de seu carro – pois logo que a Paixão deixa de avançar a pé para deixar-se conduzir por rodas, celebrando sua vitória sobre a razão, passa a mostrar-se cruel, selvagem e impiedosa para com tudo o que lhe barra o caminho. Jocosamente foram colocados aqueles demônios ridículos a dançar a volta do carro: com efeito, toda paixão produz nos olhos, na boca e no corpo movimentos indecorosos e disformes. Quando um homem, sob a influência da paixão parece imponente aos seus próprios olhos, aos olhos dos outros parece desagradável e ridículo. Convém igualmente que as Musas integrem o cortejo, pois quase não há paixão que não encontre uma doutrina para incensá-la. Assim, a majestade das Musas se rebaixa

¹ A bibliografia sobre o tema do amor é vastíssima, mas sobre o aspecto mais geral, vale ainda a pena consultar o livro de Denis ROUGEMONT, *O Amor e o Ocidente*, Tradução de Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz, Ed. Guanabara, p. 1988.

graças à leviandade do engenho humano, transformando aqueles que deveriam ser os guias da vida em meros seguidores de suas paixões (BACON, 2002, p. 71).

Nos *Ensaio*s, Bacon reconhece que o atrativo do amor possa vir dos seus perigos, daí que os guerreiros também sejam inclinados ao vinho (BACON, 2015, p. 48), pois os perigos exigem a paga em prazeres, como no caso do amor lascivo.

Enfim, para sermos breves, Bacon tem por certo que, embora seja assunto de comédia e tragédia, quando levado ao palco, na vida real o amor produz muitos males e, embora seja impossível defender-se completamente dele, “é necessário restringi-lo a sua esfera [a vida conjugal], cortando-o completamente das ações e dos assuntos sérios da vida, como nos negócios” (BACON, 2015, p. 48). Podemos dizer, em suma que se, por um lado, Bacon aponta para os perigos da doença que é a loucura do amor paixão e do amor lascivo, por outro lado, ele vê no amor conjugal a única alternativa saudável que orienta ou aperfeiçoa essa paixão e por isso é útil ao gênero humano: “o amor conjugal produz o gênero humano, amizade o aprimora, mas o amor lascivo o degrada e envilece” (BACON, 2015, p. 48).

No ensaio *Da amizade*, Bacon retoma a tese do amor como uma morbidade e aponta, neste caso, para a amizade como um remédio para muitos males causados pelas paixões e um antídoto eficaz contra os feitiços do amor.

Sabemos que as angústias e sufocamentos são perigosíssimos para o corpo e a mente. Pode-se tomar salsaparrilha para os males do fígado, flor de enxofre para as inflamações pulmonares, tintura de aço para as opilações do baço e castóreo para fortalecer o cérebro; não há, contudo, medicina tão eficaz para livrar nosso coração da opressão nele produzida por nossas penas quanto um amigo para ao qual transmitimos em uma espécie de confissão laica nossas alegrias, desgostos, temores, esperanças, suspeitas e assim por diante (BACON, 2015, p. 90).

Mas em que consiste propriamente esse exercício de “confissão laica” e porque a amizade é para Francis Bacon um remédio eficaz contra as paixões e, em especial, o amor?

De início, Bacon identifica dois frutos principais que se pode colher da amizade: ela tranquiliza as paixões da alma e dirige as operações do

entendimento. Não é na sabedoria dos livros que se encontra o remédio para as angustias de uma paixão. Somente na conversa com um amigo desinteressado é que nos tornamos transparentes para nós mesmos e desanuviados o espírito, pois “homens que não tem amigos verdadeiros, aos quais podem transmitir o que seus corações ocultam são uma espécie de canibais que devoram os próprios corações” (BACON, 2015, p. 92). Mas esse tipo de amizade é raríssimo e exige uma doação sincera; uma confiança mútua que permite a união das almas afins e, como boa terapia, é um tesouro insubstituível, desejado pelos maiores imperadores. Não por acaso, devido ao posto elevado que ocupam, normalmente eles são vítimas de inveja, da solidão e das angustias do poder. Em seu meio, raramente encontram em quem possam confiar. É fácil ver amizade cultivada por homens de boa índole, como Trajano e Marco Aurélio, mas mesmo os maiores tiranos não podem ficar sem esse antídoto. É o caso da relação de amizade profunda entre o sanguinário Tibério e Sejano. Bacon nos recorda que foi em honra da amizade que unia a ambos que o senado romano fez erigir um altar à Amizade, na qualidade de uma deusa (BACON, 2015, p. 91). Esse tipo de amizade não nasce de laços naturais, como é o caso dos parentes. Por isso, “o que mais deve chamar a nossa atenção é o fato desses príncipes terem esposa, filhos sobrinhos, etc., sem que nenhum deles fosse capaz de proporcionar o apoio que a boa amizade é capaz de proporcionar” (BACON, 2015, p. 91). Isso fica evidente na relação de Cesar com Décimo Bruto. Assim como o amor é cego, a “amizade”, neste caso, errou de endereço e, assinala Bacon, “esse pretense amigo deteve bastante poder sobre Cesar a ponto de atraí-lo ao senado, onde este último foi morto” (Idem, p. 91). O famoso: “até tu brutos”, ficou para a história como exemplo da falsa amizade, tão praticada por bajuladores. Por isso, é tão importante saber em que devemos confiar nossos segredos. Há uma grande diferença entre a bajulação e a conversa sincera com um amigo verdadeiro que deve ser um profundo conhecedor de nosso drama interior e nossa história de vida, ou seja, que compartilha do comum, que está em comunhão conosco. Bacon faz aqui novamente uma interessante analogia com a medicina: “se chamardes um médico especialista na enfermidade de que padeceis, mas desconhecedor do vosso temperamento, vos estareis expondo a que ele vos cure de uma coisa e vos torne enfermo de outra e que só de fim a doença matando o doente” (BACON, 2015, p. 94).

Se um dos frutos da amizade é tornar ou manter a alma saudável e serena diante das paixões, um outro grande fruto da união afetiva com um amigo leal consiste na ordenação do entendimento. Segundo Bacon, “todo indivíduo humano que tenha o espírito agitado por uma multidão de pensamentos de difícil desenredamento perceberá que suas ideias se aclaram e sua razão se afirma pela mera comunicação delas a um amigo e a discussão das mesmas com este” (BACON, 2015, p. 92). Nesse sentido, ao invés do uso de um racionalismo que sufoca a paixão de modo solipsista, segundo um intelectualismo ineficaz, Bacon propõe uma razão mais arejada que, através do diálogo, permite entender nossas emoções por meio do conselho de um amigo. Mas, o ponto fundamental aqui é que o amigo verdadeiro não é apenas nosso próximo, ele nos vê por dentro e por fora, mantém uma distância saudável e, por isso, não bajula, mas discute, ajuda a aquilatar as idéias, aconselha e repreende com generosidade, apontando os melhores caminhos a seguir. Esse tipo de amizade, porém, é tão profunda quanto rara.

Diante de ideias como esta, a primeira vista parece que Bacon esta retomando um tema que foi pisado e repisado pelos filósofos antigos ou então que esta repercutindo uma perspectiva de um filósofo mais recente como Michel de Montaigne, que antes de Bacon, escreveu seu famoso ensaio *Sobre a amizade*. Não se trata disso. Sublinhemos brevemente algumas diferenças entre Bacon e os antigos, assim como entre Bacon e Montaigne.

Para o filósofo inglês, “os antigos não disseram o bastante quando asseguraram que um amigo é como um outro eu” (BACON, 2015). Essa expressão lapidar, que a tradição atribuí a Pitágoras e Zenão de Eléia, encontra-se em duas passagens de Aristóteles, uma na *Ética a Nicômacos*, quando Aristóteles mostra que o bem do amigo é o seu próprio bem e, nesse sentido, “o amigo (φίλος) é um outro (ετερος) si mesmo (αυτος)” (ARISTÓTELES, EN. IX. 9. 1170 b 6-7) , outra na *Magna Moralia*, onde é dito de modo mais direto que “o amigo é um outro eu (ετερος εγω)” (ARISTÓTELES, II. 15. 1213 a 11)². Essa visão especular da amizade – do

² Para uma discussão do tema da amizade e sua relação com a alteridade na obra de Aristóteles. Ver GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. Tome II*. Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain et Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1959. Ver também o trabalho de estudo “The friend, another one self: the ‘Philia’ in the metaphysics of Plato and in the Aristotle’s ethics”, Zeferino Rocha, publicado em *Psyche*, v. 10, n. 17, 2006, de onde extrai as referências a Aristóteles.

amigo como um espelho – é retomada por Cícero no diálogo dedicado ao tema, o *De amicitia*. Para Cícero, os amigos devem ser o espelho um do outro, mas um espelho que reflita sempre o melhor de cada um – “aquele que olha para um amigo verdadeiro, olha, como se fosse, para uma espécie de imagem de si mesmo” (CÍCERO, VII.23, 133). Bacon, diz, contudo que um amigo é “muito mais do que um outro eu”. Ou seja: não se trata aqui de admirar no outro a própria imagem, de se ver refletido no amigo, mas de ver um amigo como um outro que tem luz própria e nos ilumina como um pequeno sol. Segundo Bacon,

Heráclito disse com razão em um de seus enigmas que a luz refletida é sempre a melhor e está fora de dúvida que aquela que se recebe através do conselho de um amigo é mais pura do que aquela que se pode extrair do seu próprio entendimento, a qual está sempre decomposta e alterada por muitas paixões e gostos habituais, de sorte que entre o conselho de um amigo e o nosso próprio há a mesma diferença entre aquele de um amigo leal e aquele de um bajulador, pois o maior dos bajuladores é o nosso amor próprio e o mais seguro remédio contra suas lisonjas é a franqueza e a liberdade de uma pessoa sincera” (BACON, 2015, p. 93).

Quando, portanto, diferente dos antigos Bacon afirma que “o amigo é muito mais que um outro eu” (BACON, 2015, p. 94) ele indica que, na amizade verdadeira e sincera, a identidade passa pelo reconhecimento das diferenças e da alteridade, sendo justamente por isso a melhor forma de vencer o maior dos bajuladores: o nosso próprio ego.

Quanto a Montaigne, algumas diferenças devem ser assinaladas, pois em Montaigne a amizade é uma experiência tão sublime que só pode existir entre duas almas que se espelham mutuamente, jamais numa multiplicidade de almas. Diz Montaigne: “Mas essa amizade que nos enche a alma e a domina não pode subdividir-se. Se temos dois amigos e ambos ao mesmo tempo pedem socorro, a quem acudiremos? Se solicitam favores antagônicos, a qual deles atenderemos? Se um nos exige silêncio acerca de alguma coisa que interessa ao outro, que faremos? Com um amigo único que ocupe em nossa vida lugar preponderante estamos desobrigados de tudo (MONTAIGNE, I, 28, 1946, p. 74, 1984)

Montaigne reconhece que só pode haver amizade soberana no singular, pois a rigor não temos amigos, mas alguns privilegiados tem um

único amigo digno desse nome, os demais tipos de “amizade” são ordinárias, própria a conveniência. Montaigne nos fala de uma amizade extraordinária, única e inexplicável. Como Bacon, Montaigne tem uma severa desconfiança sobre o amor paixão e suas vicissitudes, e, assim, parece substituí-lo por essa força inexplicável chamada *amizade*. Esse tipo de amizade, não reconhece limites, como foi o caso da relação entre o próprio Montaigne e La Boetie. Em ligações dessa natureza, diz Montaigne, “há uma força inexplicável e fatal que eu não saberia definir” (MONTAIGNE; I, 28, 1946, pp. 68-69). Ou ainda: “Na amizade de que falo, elas [nossas almas] se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu. Se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que isso só pode ser expresso respondendo: “porque era ele; porque era eu” (MONTAIGNE, E 1.28.188 A C; 281). Como se vê, nessa perspectiva idealizada e especular da amizade, Montaigne parece mais próximo dos antigos do que Bacon.

Bacon não é tão radical quanto o filósofo francês. Embora reconheça a raridade da amizade e sua sublimidade, não a trata como uma experiência quase mística e, às vezes, tão fatal quanto a cegueira do amor. O verdadeiro amigo não aconselha o outro à perdição e, por se manter próximo e distante, é capaz de nos trazer de volta à serenidade quando uma paixão irrompe, e, assim, ajuda-nos a ver as coisas com mais clareza. Portanto, nem no sentido de Montaigne, nem no sentido dos antigos “o amigo pode ser apenas um outro eu”, pois é o amigo que corrige a cegueira do nosso *arquivajulador*: nosso ego, nossa prisão, nosso amor próprio.

Para concluir essas breves considerações sobre o tema das paixões em Bacon, passo agora a sua análise desta perniciosa forma de amor, dessa autoidolatria: o narcisismo. Para tanto, faremos uma leitura do mito de Narciso, tal como Bacon o retrata em a *Sabedoria dos antigos*.

Diz-se que Narciso foi um jovem de extrema beleza, mas intoleravelmente soberbo e desdenhoso. Agradado de si mesmo e a todos os mais desprezando, levava vida solitária no cerrado dos bosques em companhia de amigos para quem ele era tudo. E onde ia, seguia-o uma ninfa chamada Eco. Assim vivendo, chegou certa feita, por acaso, à beira de uma fonte cristalina e debruçou-se; ao divisar nas águas sua própria imagem, perdeu-se numa contemplação e depois numa admiração tão extasiada de si mesmo que não pôde afastar-se do espectro que mirava e ali ficou paralisado, até que a consciência

o abandonou. Foi então transformado na flor que traz seu nome, a qual desabrocha no começo da primavera (BACON, 2002, p. 28).

A narrativa que Bacon faz deste mito é a mais curta e pontual entre todos os mitos retratados em *A sabedoria dos antigos*. A fonte de Bacon, ao que tudo indica, são *As metamorfoses* de Ovídio. Mas, se formos ao poema, veremos que o filósofo põe de lado um aspecto fundamental que Ovídio enfatiza, a saber: a relação de amor frustrado e patológico entre Narciso e a ninfa Eco, que Bacon menciona apenas de passagem, preferindo acentuar, na interpretação que faz do mito, a relação igualmente patológica de Narciso e seus amigos, encerrando a narrativa no momento em que Narciso vê a si mesmo, ficando paralisado, ensimesmado, no seu solipsismo mortal, na relação patológica consigo mesmo.

Vale a pena ir à obra de Ovídio para estabelecer o contraste com o relato de Bacon e, assim, deixar clara a estratégia retórica de Bacon. Lembremos que o poema de Ovídio mostra Narciso como filho de Liríope, cujo nome está na raiz da palavra *delírio*; já o nome “Narciso” liga-se ao termo *narcke*, donde a palavra “narcótico”. O nome “Eco”, por sua vez, indica um som que se repete sob uma superfície dura. No poema, como Narciso não corresponde aos apelos da ninfa, condenada pelos deuses a repetir sempre a mesma palavra que lhe dirigem, ela, apaixonada perdidamente por Narciso, não dialoga, mas apenas repete o que diz o amado. O encontro entre ambos converte-se em frustração; o círculo do amor não se completa, culminando na transformação da ninfa numa rocha e na morte de Narciso que, em sua inércia, consome a si mesmo, como mostra o trecho abaixo.

*Deitou-se e tentando matar a sede,
Outra mais forte achou. Enquanto bebia,
Viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem.
Julga corpo, o que é sombra, e a sombra adora.
Extasiado diante de si mesmo, sem mover-se do lugar,
O rosto fixo, Narciso parece uma estátua de mármore de Paros.
Admira tudo quanto admiram nele.
Em sua ingenuidade deseja a si mesmo.
A si próprio exalta e louva.
Inspira ele mesmo os ardores que sente.
É uma chama que a si própria alimenta³.*

³ OVÍDIO, *Metamorfoses*. Sirvo-me aqui da tradução e comentários que Junito de Souza Brandão faz dessa passagem em *Mitologia Grega II*, p. 180-182.

Temos aqui um duplo imobilismo entre Eco e Narciso. Se o desejo é o desejo do outro, se o desejo é um movimento que se realiza perfeitamente quando se ama e se é amado, quando se deseja e se é desejado, Narciso não nos mostra nada disso. No fundo, ele é incapaz de ver *a si* mesmo; vazio, ele só é capaz de ver sua *imagem*, sua casca, no espelho ou a partir da projeção do seu próprio olhar no olhar do outro que, para ele, também é espelho, ou seja, nada. A rigor Narciso não reflete, pois a palavra “re/flexão”, composta pelo sufixo *rhe* (de novo) e *flectere* (o ato de dobrar), mostra que Narciso não se desdobra, por ser incapaz de ver *a si mesmo*, ele permanece imóvel diante da imagem que projeta de si mesmo. Como diz o poema, ele se alimenta de ilusão.

Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva?
O que procuras não existe.

Já a ninfa Eco se vê ao final transformada em rocha, pois também seu desejo, seu amor insano por Narciso, leva à frustração, um efeito do seu imobilismo. De um lado, Narciso, incapaz de sair de si, vive de sua sombra, num desejo delirante, doentio, desejo imaturo de um “crédulo menino”; do outro lado, Eco reforça e repete esse desejo infantil, sendo igualmente incapaz de reflexão, de voltar a si. Parece ser esse o teor da narrativa de Ovídio.

Mas por que essa história de amor não interessa a Bacon? Suspeito que, ao adotar a perspectiva alegórica de interpretação dos mitos, Bacon ilumina aspectos laterais e deixa outros aspectos, mais centrais, na sombra. Seu objetivo indicaria na verdade uma estratégia retórica, cuja finalidade é sustentar um argumento importante de sua própria filosofia. Na leitura de Bacon, o mito não fala de uma *relação* de amor, mas sim do comportamento (narcista) daquele que se mostra incapaz de produzir conhecimento, de promover o saber, e mover-se no interior da vida social e política de modo construtivo. Daí que na interpretação de Bacon, o nome “eco” não corresponde a uma ninfa, mas ao comportamento dos “amigos de narciso”.

Nessa fábula representam-se as disposições, e ainda a fortuna, daqueles que, cômicos de uma beleza ou dom que a natureza lhes deu graciosamente, sem atentar para seus méritos, acabam como

que se apaixonando por si mesmos. A esse estado de espírito junta-se muitas vezes o enfado de apresentar-se em público ou tratar de assuntos políticos. É que tais assuntos os exporiam a inúmeras censuras e vilipêndios, capazes de perturbar e abater seu ânimo. Vivem assim vidas solitárias, reservadas e obscuras, rodeados de um círculo modesto de admiradores que concordam com tudo o que eles dizem, como se fossem um eco, e não cessam de bajulá-los. Depravados a pouco e pouco por semelhantes hábitos, inflados de orgulho e aturdidos pela autoadmiração, mergulham em tal desídia e inércia (...). Elegantíssima foi a ideia de escolher a flor da primavera como símbolo de caracteres como esse – os quais, no início da carreira, vicejam e são celebrados, mas desmentem na maturidade as promessas da juventude (...). Aquilo que não dá frutos e, como o navio, passa sem deixar traços, era consagrado pelos antigos às sombras e numes infernais (BACON, 2002, p. 29).

A estratégia retórica de Bacon de valer-se do mito para falar aos seus contemporâneos é clara. A incapacidade de viver no campo aberto da política, sujeito a críticas, é típica do comportamento narcisista, que prefere o elogio e o autoelogio. Temos aqui apresentada implicitamente a inércia e o imobilismo do trabalho do investigador solitário, que, infantil, também recusa expor-se à crítica. Isso é o oposto do ideal de progresso do saber que Bacon tanto assinala: um saber que se faz para e com o outro, coletivamente, e que não tem em vista a glória pessoal, mas o aperfeiçoamento do gênero humano, pois só um saber fundado na interlocução e no diálogo, na interação do espaço público, produz frutos, tal como a amizade produz paz e serenidade.

BIBLIOGRAFIA

BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. *Ensaio*. São Paulo: Edipro, 2015.

BRANDÃO, J.S. *Mitologia Grega II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

ROSSI, P. *Francis Bacon – da magia à ciência*. Eduel-Editora UFPR: Londrina/Curitiba, 2006.

CICERO, M. T. *Laelius, De Amicitia*. Latin text with facing English translation by W. A. Falconer. Cambridge M.A.: Harvard University Press, vol. XX, 1923; (Loeb Classical Library).

MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Édition Villey-Saulnier avec images digitales correspondantes de l'exemplaire de Bordeaux. <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>. Tradução brasileira de Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

Deus e Natureza: observações sobre o movimento inicial da *Ética I* de Espinosa a partir do *Breve Tratado*

Felipe de Andrade e Souza
(PUC-RIO)

1.

Espinosa, reminescente de Leão Hebreu antes dele¹, escreve um pequeno *Diálogo do Amor*². Para o filósofo renascentista neoplatônico, assim como para o filósofo do Século XVII, tratando-se de colocar a questão do amor e da união com a essência infinita de Deus. Na prosopopeia espinosana, onde conversam entre si Intellecto, Amor, Razão e Concupiscência, o Amor, em busca de um objeto sumamente perfeito e infinito³ em que possa estar contido⁴ ou unido⁵, apela ao Intellecto e à Razão que para si o revelem. O conflito que é o núcleo do *Diálogo* dramatizado por Espinosa se situa na oposição entre: por um lado, (1) a resposta ao apelo do Amor que intentam oferecer, o Intellecto e a Razão, qual seja, a compreensão da Natureza sumamente perfeita e infinita⁶; e, por outro lado, (2) a imagem, tradicionalmente teológica, formulada por uma personagem objetora, a Concupiscência, que se mantém, desta maneira, à distância em face do objeto sumamente perfeito e infinito ao qual o Amor, assim com ela arruinado, aspirava unir-se e estar contido⁷, imagem formulada em linguagem reminescente, por um lado, da metafísica escolástica⁸, e por outro, e, sobretudo, da filosofia cartesiana⁹, qual seja, de uma Natureza

¹ LEÃO HEBREU, *Diálogos do amor* (publicado pela primeira vez em 1535). À morte de Espinosa, constava um exemplar no inventário de sua biblioteca.

² KV, I: Dialogo 1.

³ KV, I, Dial. 1, par. 1.

⁴ KV, I, Dial. 1, par. 1.

⁵ KV, I, Dial 1, par. 8; KV, II, Cap. 5.

⁶ KV, I, Dial. 1, par. 2 e 3.

⁷ KV, I, Dial, 1, par. 4-7.

⁸ KV, I, Dial, 1, par. 6-7; 12 (Cf. par. 5, apesar deste poder ser lido em uma chave mais cartesiana; Cf. ainda o sentido da referência aos “tomistas” em KV, I, Cap. 8).

⁹ KV, I, Dial, 1, par. 4-5, 9.

composta de substâncias (no plural)¹⁰ limitadas¹¹, criadas¹², separadas¹³ de outro ser, Deus, o qual, este sim, é perfeito em tudo¹⁴, imagem que desconhece a imanência¹⁵ que uniria¹⁶ o sumamente perfeito e infinito àquilo que ele produz¹⁷ e nele se contém¹⁸.

O *Diálogo* dá o testemunho de um impasse que precisa encontrar as vias de sua superação, e demarca uma experimentação neste sentido: a exigência trazida pelo Amor não podia ser respondida pela filosofia que Espinosa encontrava diante de si¹⁹, seja a metafísica da escolástica de seu tempo, seja o cartesianismo; e, todavia, a resposta, oferecida pelo Intelecto e pela Razão, o *Diálogo* denota ainda, só encontra os meios reais de sua efetivação passando, não ao largo, mas através destas filosofias contrárias à exigência formulada pelo Amor. Retirando delas, sobretudo da filosofia cartesiana, os meios expressivos pelos quais será capaz de constituir-se, ao encontrar neles a necessidade de dizer algo muito diverso daquilo que diziam em sua origem²⁰. O ponto onde tudo deve se decidir²¹ é *como pre-*

¹⁰ No plural. KV, I, Dial, 1, Par. 4, 9; Suponho que a discussão sobre a noção de totalidade, par. 10-12, subentende também isso.

¹¹ KV, I, Dial. 1, par. 4; Suponho isto também pelo par. 5 no contraste com a substância em tudo perfeita, que não teria os atributos das demais.

¹² KV, I, Dial. 1, par. 9.

¹³ KV, I, Dial. 1, par. 5.

¹⁴ No diálogo, o nome 'Deus' só apareça no KV, I, Dial. 1, par. 12, mas já desde KV, I, Dial. 1, par.5, na referência a que faz a concupiscência a um ser transcendente, perfeito em tudo, se trata disso.

¹⁵ KV, I, Dial. 1, par. 12.

¹⁶ KV, I, Dial. 1, par. 12. A causa "imane"te", oposta à "transitiva", não produz algo "fora dela", mas está *unida* a seu efeito; ainda que o termo 'união' não seja empregado por Espinosa neste parágrafo, parece esta a direção do que ele diz: a causa imane"te, ao contrário da transitiva coloca, não a separação da causa em face de seu efeito, mas da união entre ambos.

¹⁷ KV, I, Dial. 1, par. 10-12 (Cf. a discussão sobre a relação causa e efeito).

¹⁸ KV, I, Dial. 1, par. 10-12 (Cf. a discussão sobre a noção de todo-parte).

¹⁹ KV, I, Dial. 1, par. 10: "todos os filósofos dizem em unísono", brada a Concupiscência; par. 12: "tu incitas contra mim todos os teus amigos" responde a Razão.

²⁰ KV, I, Dial. 1, par. 9 Cf. o trabalho que se dá a Razão de ensinar sua objetora a falar *corretamente* a língua cartesiana que esta emprega, mas forçando a *dizer outra coisa*: "Se tu queres chamar de substâncias o corporal e o intelectual (...) tu debes igualmente chama-los modos relativamente a substância da qual eles dependem por que (...) " (...) eu concludo pela força das tuas demonstrações (...) "

²¹ Seria mais exato dizer *um dos pontos onde tudo deve se decidir*, porque há duas linhas de força que o dialogo demarca a necessidade do desenvolvimento: um é a infinitização da Natureza. O outro a causalidade imane"te. Trato aqui somente do primeiro ponto deixando o segundo para outra ocasião.

cisamente, e a partir de quais estratégias textuais argumentativas Espinosa pôde encontrar a necessidade da afirmação desta Natureza infinita e sumamente perfeita, que pode responder, através de sua causalidade imanente, à exigência do Amor de nela unir-se e estar contido, quando justamente tais meios expressivos pareciam afirmar apenas a distância ou separação entre um Deus, posto como um ser supremo, dotado de uma perfeição absoluta, infinita ou sem qualquer limitação, mas transcendente e separado em face de uma Natureza limitada, menos perfeita, (ou senão talvez já mesmo imperfeita).

2.

Um dos eixos deste trabalho de torsão interna a que são submetidas a filosofia cartesiana, sobretudo, e também, mas em menor medida, a metafísica escolástica, dirá respeito ao sentido dos conceitos de Substância²² e Atributo (principal)²³, à maneira como são pensadas as substâncias que constituem a *Natureza*, e à questão acerca de se elas são limitadas ou infinitas em seu gênero²⁴. É preciso determinar de que forma Espinosa experimentou eliminar das substâncias que constituiriam a Natureza, em sua referência teórica de origem cartesiana, tudo àquilo pelo qual estaria nelas implicada alguma forma de limitação, quando, justamente pelo contrário, esta filosofia cartesiana não se destinava de início para tal afirmação: com efeito, esta tomava as substâncias constituintes da natureza, cada qual qualificada em seu respectivo gênero de ser por seu atributo (principal), como sendo (1^o) criadas, e não tendo por si só força para existir²⁵; (2^o) como repartindo, com outras múltiplas substâncias numericamente distintas umas das outras, um mesmo atributo ou gênero de ser de maneira unívoca²⁶; e (3^o) como envolvendo alguma forma de imperfeição ou limitação mesmo nas perfeições constituintes do gênero de ser que as qualificaria essencialmente²⁷; desta forma, tais substâncias constituintes

²² DESCARTES, PF, I, par. 51-52.

²³ DESCARTES, PF, I, par. 52-54.

²⁴ No *Breve Tratado*: KV dial. 1; KV cap. 2; KV ap. geom.

²⁵ DESCARTES, PF, I, par. 20-21; 51-52 e 54;

²⁶ DESCARTES, PF, I, par.60 (para as substâncias extensas e para as substâncias pensantes).

²⁷ DESCARTES, PF, I, par. 23 para as perfeições *limitadas* da extensão e o caso do pensamento, sensibilidade, intelecto e vontade. Ainda para o caso da vontade: Cf. nota 29.

da Natureza se colocariam assim em contraste necessário com um Deus diverso delas, o qual unicamente é (1) verdadeiramente existente por si²⁸; (2) que não reparte em comum com nada de outro que ele as perfeições infinitas e ilimitadas, que possui de maneira simples e indivisa²⁹; e (3) que, de modo geral, não tem qualquer forma de limitação envolvida em suas perfeições, porque, ele sim, elas não, é sumamente perfeito e infinito³⁰.

Um dos núcleos temáticos³¹ do *Breve Tratado*, que aqui passaremos brevemente em revista, diz respeito ao conceito de Deus como ente do qual se afirmam infinitos atributos, cada um dos quais infinito em seu gênero, bem como aos argumentos que acompanham esta afirmação e, divergindo tanto da metafísica da escolástica, como, sobretudo, da filosofia cartesiana, mas também a partir de conceitos oriundos desta, mostram a impossibilidade das substâncias finitas, e, assim, graças a estes argumentos, a conseqüente transformação delas nos próprios atributos constitutivos de Deus, mas então tomadas como infinitas e perfeitas em seu gênero.

3.

Tomemos como objeto textual o segundo capítulo do *Breve Tratado*, e vejamos a descrição da estrutura do movimento argumentativo empreendido por Espinosa³².

O assunto de Espinosa é determinar o que Deus é³³, o que quer dizer, num primeiro momento, mostrar³⁴ aquilo que constitui sua essência ou definição³⁵: Deus é um ente completamente afirmativo³⁶, do qual se afirmam infinitos atributos, cada um dos quais infinitamente perfei-

²⁸ Cf. nota 25.

²⁹ Cf. nota 27. Cf. Respostas às segundas objeções e às sextas objeções; Observe-se que a nossa vontade, que é infinita em nós (mas distinta do nosso intelecto), não o é infinita *no mesmo sentido* que a vontade infinita em Deus (PF, I, par. 23), em razão da simplicidade divina (todas as perfeições infinitas de Deus, que nós concebemos separadamente, são possuídas de modo indivisível, em razão da simplicidade de sua essência); ademais, a nossa é apenas uma *imagem* ou *semelhança* da dele (quarta meditação).

³⁰ DESCARTES, PF, I, par.22.

³¹ MIGNINI, P. Introduction au Court Traité, in SPINOZA, B., *Premiers écrits*, p. 176.

³² KV, I, Cap. 2, Par.1-12.

³³ O texto KV, I, Cap.2 é intitulado "O que Deus é".

³⁴ KV, I, Cap. 2, par. 1.

³⁵ KV, I, Cap. 2, par. 12.

³⁶ KV, I, Cap. 2, par. 1.

to em seu gênero³⁷, definição que é justificada³⁸ dizendo que aquilo que constitui afirmativamente um ente (um ente real³⁹ e substancial⁴⁰), e não um mero nada⁴¹, é um atributo⁴², de tal maneira que Deus, o ente mais perfeito⁴³ ou o infinito⁴⁴, o todo⁴⁵, ente do qual tudo⁴⁶ é afirmado, deve ter, sem um ao menos que lhe falte, todos, ou melhor, infinitos, atributos, cada um dos quais sendo ele próprio, no seu respectivo gênero, perfeito⁴⁷ e infinito⁴⁸, inteira ou plenamente afirmativo em tal ou qual gênero de ser⁴⁹. Este primeiro, e sucinto, movimento do capítulo dois do *Breve Tratado* diz respeito a esta definição de Deus como um ser completamente afirmativo, e a sua justificativa, e também, ao mesmo tempo, àquilo que devem ser os atributos que constituem afirmativamente sua essência.

³⁷ KV, I, Cap. 2, par. 1.

³⁸ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota.

³⁹ A oposição entre ente real (substância e modo) e ente de razão (que não é um ente, mas um mero nada), me parece estar aqui subentendida. Ela aparece em alguns lugares do *Breve Tratado*, por exemplo: KV, I, cap. 7, par. 7; KV, I, cap. 10, par. 2; KV, II, cap. 16, par. 4.

⁴⁰ Está implícito aqui o seguinte: se o ente real se divide em substância e modo, aquilo que é constitutivo da realidade ou essência ou natureza de um ente real e substancial (mas não modal) é o atributo (a essência do modo envolve a do atributo, mas não é por ele constituída).

⁴¹ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota.

⁴² KV, I, Cap. 2, Par. 1. Nota. É preciso conectar este uso da noção de atributo aqui com a distinção entre atributos (em sentido estrito) e próprios presente no *Breve Tratado*: KV, I, cap. 1, Par. 9, nota 1. KV, I, Cap. 2, Par. 28-30. KV, I, Cap. 3, par. 1. Nota; KV, I, Cap. 7, par. 1, nota. O atributo em sentido estrito é constitutivo da realidade da substância, e dá a conhecer precisamente esse quid positivum que a consitui.

⁴³ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota. Não estamos longe aqui da ideia de um *ens perfectissimum*

⁴⁴ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota. Há uma passagem interessante em Descartes em que se passa gradativamente do conceito de Deus como ente perfeitíssimo para o de infinito (Cf. PF, I, 14-28).

⁴⁵ KV, I, Cap. 1, par. 1, nota. Não estamos longe aqui da ideia de um *ens realissimum*. Algo que é supremamente um ente.

⁴⁶ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota. Onde *tudo* quer dizer: a totalidade, ou melhor, a infinidade, daquilo que, por sua vez, é plenamente (ou integralmente ou inteiramente) afirmativo no seu próprio gênero. Cf. KV, I, cap. 1, par. 8, nota (trecho final).

⁴⁷ KV, I, Cap. 2, par. 1 e nota. “Infinitamente *perfeito* em seu gênero” “perfeito”. Cf. KV, I, cap. 1, par. 8, nota (trecho final): “atributos perfeitos que são próprios a esse ser perfeito”.

⁴⁸ KV, I, Cap. 2, par. 1, nota. KV, I, Cap. 2, par. 2, nota (“ilimitado”); KV, I, Cap. 7, Par. 1. Nota. KV, II, Pref., Par. 2, nota, III. Etc.

⁴⁹ *Suponho*: no seu próprio gênero de ser, não envolve negação ou imperfeição ou limitação, mas é puramente afirmativo.

Espinosa escreve que a definição que ele dá⁵⁰ de Deus, é também, assim ele o diz, “a que se dá”⁵¹ de Deus, denotando seu pertencimento a um espaço de habitualidade e recorrência. Mas não seria esta familiaridade enganosa ao leitor? Ora, não sem um tanto de paradoxo, ao apresentar tal definição que é a dele e também que em alguma medida é a “que se dá” de Deus, esta definição lhe soa, ao mesmo tempo, de difícil compreensão e só é claramente explicada, quando *se discute previamente quatro pontos*⁵². Estes quatro pontos são, pois, o lugar de uma *diferenciação*. Qual?

Assim é que o movimento seguinte e central do capítulo dois do *Breve Tratado*⁵³ não diz respeito, ao menos não imediatamente, à Deus, mas sim às substâncias que constituiriam a Natureza⁵⁴, e àquilo que as caracterizaria. Trata-se de formular acerca delas quatro pontos⁵⁵ e de demonstrá-los: **(1º)** que não pode haver substâncias limitadas, mas que toda substância necessariamente é infinitamente perfeita no seu gênero⁵⁶. **(2º)** que não podem existir duas substâncias de mesmo gênero⁵⁷. **(3º.)** que uma substância não pode produzir outra⁵⁸, e, ainda, **(4º)** que não pode haver existências substanciais meramente possíveis ou apenas concebíveis, mas só pode haver aquelas que são necessariamente existentes, real ou formalmente, na Natureza⁵⁹.

Ainda que estes pontos não se reduzam uns aos outros, aos olhos de Espinosa um deles tem declaradamente primazia sobre os demais e comanda a discussão como sua raiz: a questão da limitação das substâncias que constituiriam a Natureza, se elas são ou não limitadas, se elas são ou

⁵⁰ KV, I, Cap. 2, par. 2: “nossa opinião”.

⁵¹ KV, I, Cap. 2, par. 12. O que se compreende se se vê a proximidade das fórmulas de Espinosa com as noções de *ens perfectissimum*, Infinito, *ens realissimum*.

⁵² KV, I, Cap. 2, Par. 2.

⁵³ KV, I, Cap. 2, Par. 2-12. Observe que os trechos seguintes do capítulo desenvolvem (dos par. 13-16; 17; 18-27; 28-30) discussões ou esclarecimentos marginais que supõem este desenvolvimento ocorrido neste trecho nuclear.

⁵⁴ Veja duas fórmulas do KV, I, Cap. 2, Par. 2 e 11, que capturam esta perspectiva: a substância que “já existe na Natureza”, substâncias “que existem formalmente na Natureza”.

⁵⁵ KV, I, Cap. 2, Par. 2-11.

⁵⁶ KV, I, Cap. 2, Par. 3-5.

⁵⁷ KV, I, Cap. 2, Par. 6.

⁵⁸ KV, I, Cap. 2, Par. 7-9.

⁵⁹ KV, I, Cap. 2, Par. 11.

não infinitas e perfeitas em seu gênero⁶⁰. O que está em jogo nesta questão é: “se podemos provar que não pode existir nenhuma substância limitada, então toda substância ilimitada, deve pertencer à essência divina”⁶¹. E nós podemos perceber bem o porquê: se estas substâncias, com os atributos que as constituem, envolvessem alguma forma de imperfeição ou limitação, elas não poderiam ser afirmadas como atributos constituintes de um ente completamente afirmativo, que deve ter ou possuir infinitos atributos, cada um dos quais, devendo ser, no seu gênero, plenamente afirmativo, infinito e perfeito, quer dizer, sem qualquer limitação ou imperfeição.

Não se trata aqui de entrar na análise da demonstração de cada um destes quatro pontos, mas de destacar o seu *uso e função*, o *efeito de sentido* que tem a afirmação destes na economia e na arquitetura geral do argumento desenvolvido por Espinosa neste capítulo dois do *Breve Tratado*.

Ora, ao fim da argumentação acerca dos referidos quatro pontos a conclusão de Espinosa é a seguinte: “de tudo isso se segue: que da *Natureza* se afirma absolutamente tudo e que, portanto, a *Natureza* consiste em infinitos atributos, cada um dos quais é perfeito em seu gênero. O que concorda perfeitamente com a definição que se dá de Deus”.⁶²

Há, portanto, um trabalho argumentativo para mostrar algo que não está já dado de início, mas cuja afirmação se torna possível mediante este trabalho conceitual que é efetuado: demonstrar que *concordam entre si*, de um lado, *a Natureza e as substâncias que a constituem* e, de outro lado, *a definição dada inicialmente de Deus*; concebidas cada substância em seu próprio gênero como infinita, (ou mais detalhadamente segundo os quatro pontos de demonstração que isto envolve, ou que disso decorrem), que elas são os atributos, cada um dos quais infinitamente perfeito, deste ente completamente afirmativo. Ou seja, há aqui um trabalho teórico de afirmação de uma natureza infinita subjazendo a argumentação pela qual se pretende mostrar a concordância desta com Deus, ou que é a condição da atribuição a Deus das substâncias da Natureza.

⁶⁰ KV, I, Cap. 2, Par. 1, nota. “se podemos provar que não pode existir nenhuma substância limitada, então toda substância ilimitada, deve pertencer à essência divina. Nós o faremos como segue: (...). *Daqui se segue* que não podem existir duas substâncias infinitas iguais: porque (...). *E disso segue* que uma não pode produzir outra. Demonstramo-lo assim: (...). *E disso se segue*, então, que toda substância deve existir formalmente, porque (...)” [minhas ênfases].

⁶¹ Cf. nota anterior.

⁶² KV, I, Cap. 2, Par. 12 [Minhas ênfases].

Uma palavra, antes de prosseguir ao próximo texto objeto de análise, sobre as demonstrações desenvolvidas por Espinosa neste trecho do capítulo dois do *Breve Tratado*, ou, mais especificamente acerca daquela que é a demonstração central, pois a mais importante, do capítulo, que recusa a limitação das substâncias, e afirma sua infinitude. Espinosa nela dramatiza um pequeno diálogo com um interlocutor que se tratará de reduzir ao absurdo. Assim, a demonstração *move-se no espaço conceitual deste interlocutor* a refutar, e *está condicionada às premissas que ele aceita*. Por exemplo, em dado passo da argumentação, Espinosa trata de fazer ver ao seu interlocutor que a suposição deste acerca da limitação das substâncias da natureza teria como implicação que no Deus que as teria criado se suporia, Espinosa o diz, “a inveja”⁶³, o que deveria ter como efeito na economia do argumento, chocar como algo de absurdo, em face do que *este interlocutor* supõe serem os atributos que caracterizariam Deus. Acontece que no *Breve Tratado*, na continuidade do capítulo em questão, como alhures, Espinosa recusa que seja estritamente correta tal concepção dos atributos de Deus, que é comum, em certa medida, tanto à Metafísica da Escolástica, como a Descartes, e que confunde os atributos divinos, na melhor das hipóteses, com próprios que não são constitutivos da essência da sua substância⁶⁴, o que acaba, em retrospecto, por entrar em tensão com a demonstração desenvolvida. Ora, tal peculiaridade da demonstração nos conduz a ver os limites de seu campo de efetividade.

4.

Passemos agora ao próximo texto que se tratará de considerar aqui, o Apêndice Geométrico do *Breve Tratado*, primeira experimentação de escrita em forma geométrica⁶⁵, a qual, a partir de um conjunto de axiomas, mas ainda sem apresentar nenhuma definição como na Ética, procura demonstrar quatro proposições, todas, novamente, indo em direções divergentes em relação à Descartes, mas agora ainda mais de perto a partir de materiais oriundos de sua filosofia. 1ª Não podem existir na nature-

⁶³ KV, Cap. 2, par. 5.

⁶⁴ Quando muito, não ser invejoso, ou ser sumamente bom, ou ser misericordioso, etc. são próprios e não atributos estritos de Deus (dos quais só conhecemos dois, Pensamento e Extensão). KV, I, cap. 2, par. 28-30. Cf. KV, I, cap. 7, par. 7-8.

⁶⁵ KV, II, Ap. Geo.

za duas substâncias de mesmo atributo. 2^a Que uma substância não pode ser causada por outra 3^a Que todo atributo ou substância é, por sua natureza, infinito e sumamente perfeito. 4^a Que à essência de toda substância pertence por natureza o existir.

A primeira demonstração do Apêndice Geométrico do *Breve Tratado* retoma os conceitos cartesianos de substância, atributo e modo a partir de um uso destes conceitos correlato à teoria das distinções real, modal⁶⁶ e de razão, inscrita em sua axiomática⁶⁷, mas para afirmar que, se bem compreendidas⁶⁸, elas devem dizer algo que Descartes não dizia, a saber, que não podem existir na natureza duas substâncias de mesmo atributo. Com efeito, o atributo principal, para Descartes, além de constituir a natureza ou essência da substância⁶⁹, qualificando-a como tal ou qual em um gênero ou forma de ser⁷⁰, dava à substância um poder de receber em si uma diversidade modal, ter em si diversas modificações⁷¹. Sendo possível a partir daí distinguir diferentes substâncias com um mesmo atributo pelas diversas modificações de cada uma⁷². O núcleo do argumento de Espinosa é que não se poderiam distinguir substâncias de mesmo atributo pelas suas diferentes afecções porque a substância é por natureza anterior a seus modos⁷³.

A segunda demonstração do Apêndice Geométrico do *Breve Tratado* retoma aquele material inscrito na filosofia cartesiana⁷⁴, mas também alhures, como por exemplo, em Lucrécio⁷⁵, segundo o qual causa e efeito devem ter algo de comum, devem ter algo um do outro⁷⁶, para recusar o

⁶⁶ Espinosa o diz “acidental” ou *modaliter*. KV, Ap. Geo. Dem. Prop. 4.

⁶⁷ KV, Ap. Geo. Ax. 1, Ax.2; Ax. 3, Ax.4, Ax. 7.

⁶⁸ DESCARTES, PF, I, par:60.

⁶⁹ DESCARTES, PF, I, par:53; 63. Etc.

⁷⁰ DESCARTES, PF, I, par. 56. Observe que a terminologia de Descartes flutua (sobretudo se comparada com a de Espinosa). Mas a ideia aqui é a da determinação da substância como “tal ou qual”. Cf. Par. 53. O atributo principal qualifica a substância que ele constitui em certo gênero de ser, que todas as suas modificações supõem.

⁷¹ DESCARTES, PF, I, par. 64. Novamente, observe que a terminologia de Descartes flutua. O que nos interessa aqui é a ideia de uma capacidade de variação introduzida aqui na substância.

⁷² DESCARTES, PF, I, par. 60. Distinção real entre as diferentes partes da extensão. Distinção real entre cada uma das substâncias pensantes.

⁷³ KV, II, Ap. Geo., Dem. 1.

⁷⁴ DESCARTES, PF, I, par. 49. Por exemplo.

⁷⁵ LUCRÉCIO, *De Rerum Natura*, Livro I.

⁷⁶ KV, II, Ap. Geo., Ax. 5

conceito de uma substância criada por outra, e isto em função do rearranjo da teoria das distinções, que passara a implicar a unicidade em seu gênero de cada substância⁷⁷. Com efeito, se nada vem do nada⁷⁸, e a relação causal deve ser natural e inteligível (e não milagrosa e misteriosa⁷⁹) a substância criada, efeito, por hipótese, deveria ter algo em comum com o sujeito que a conteria, sua causa, não seria, pois única em seu gênero⁸⁰.

A demonstração seguinte do Apêndice Geométrico do *Breve Tratado*, a terceira, se funda em dois argumentos convergentes para mostrar que *cada substância é infinita em seu gênero*: de um lado, supondo-se que ela seria já um dos atributos de Deus, infere-se daí que ela deveria ser, no seu gênero, infinita: Ora, o conceito de Deus, como substância infinita e sumamente perfeita, exigiria que todos seus atributos deveriam ser, cada um deles, necessariamente infinitos e perfeitos em seu gênero. O segundo argumento, que me parece verdadeiramente nuclear aqui, sem supor que ela seja já, de antemão, um atributo de Deus, se apoia, por sua vez, no conceito de causa de si como propriedade aplicável a cada substância qualificada no seu gênero de ser, o que já implicaria por si apenas que cada substância tomada por si só ou isoladamente⁸¹ não pode ser limitada, mas é infinita e sumamente perfeita em seu gênero⁸². Tal argumentação tem a evidente fragilidade, embora isto não a invalide, de tomar como premissa algo que é demonstrado, ainda que de maneira independente, apenas na sequência do apêndice geométrico⁸³.

Com efeito, a quarta demonstração deste Apêndice Geométrico possui duas partes que convergem para provar a proposição segundo a

⁷⁷ KV, II, Ap. Geo., Prop. 1.

⁷⁸ Para esta convertibilidade, que aqui emprego, entre “nada vem do nada”, “causa e efeito tem algo de comum”, “algo um do outro”. Cf. carta 4.

⁷⁹ *Suponho* aqui certos temas: que uma causalidade segundo a qual nada vem do nada (ou seja, que recusa uma intervenção sobrenatural milagrosa e misteriosa), mas causa e efeito tem algo um do outro, algo de comum entre si, (um é a explicação, ou desdobramento natural do outro e é por meio disso que um é compreensível pelo outro).

⁸⁰ KV, II, Ap. Geo., Prop. 2 e Dem..

⁸¹ *Isolada* aqui quer dizer: supondo que a substância, é no seu gênero, “uma causa de si fora de Deus”. Não se trata, pois, exatamente de uma fórmula inteiramente assimilável àquela da *Ética I*. Em que, no seu gênero, cada substância é causa de si, e, como tal, é um atributo de Deus. Gostaria de estudar mais detidamente as diferenças de perspectiva quanto a este ponto entre a *Ética* e o *Breve Tratado* em outra oportunidade.

⁸² KV, II, Ap. Geo., Prop. 3; cujo núcleo é o Ax. 6.

⁸³ A ordem destas demonstrações está invertida na *Ética*: cada substância, em seu gênero, sendo *causa sui*, por isso implica a infinitude (Dem. Prop. 8 e Esc. 1 da prop. 8, E1).

qual à essência de toda substância pertence por natureza à existência. Num primeiro momento se trata de afirmar que são apenas as modificações aquilo cuja essência pode ser concebida de tal maneira que não implique contradição se uma tal coisa não existir, e que só modificações possam, não existindo, passar a existir; Ora, tomados como pressupostos, de um lado, (a) os conceitos cartesianos de substância, atributo e modo, e a teoria das distinções que lhes é correlata, e, de outro, (b) a concepção da causalidade, natural e inteligível, como envolvendo algo de comum entre causa e efeito⁸⁴, Espinosa afirma que só as essências de modificações podem estar contidas ou compreendidas em um sujeito não distinto realmente delas, mas apenas modalmente, ou seja, que tem com elas algo em comum, de tal maneira que, assim, este sujeito possa produzi-las ou fazê-las existir. Enquanto, por outro lado, eis a segunda parte do argumento, implicaria contradição com todas as proposições anteriormente demonstradas no apêndice Geométrico supor que a existência não pertence por natureza à essência de uma substância. Com efeito, a essência de uma substância que seria, por hipótese, não existente, e que viria a ser criada, deveria estar contida em um sujeito, que não deveria ser realmente distinto dela, que teria com ela um mesmo atributo em comum, de modo que ela pudesse, não existindo, ser produzida por este sujeito que a conteria: seria, assim, causada por outro, e não seria única em seu gênero, haveria um limite fora do qual não existiria ou poderia não existir⁸⁵

Ora, terminada a parte demonstrativa deste apêndice geométrico, o texto se encerra com um corolário conclusivo, onde Espinosa diz o seguinte: “A Natureza é conhecida por si mesma, e não por alguma outra coisa. Ela consiste em atributos infinitos, cada um dos quais é infinito e perfeito em seu gênero; à sua essência pertence a existência, de sorte que fora dela não existe nenhuma essência ou ser, de modo que ela coincide com a essência de Deus, o único magnífico e bendito”⁸⁶. Ora, ainda outra vez podemos observar no movimento argumentativo que empreende Espinosa, e que balizamos acima, aquilo que, sobretudo, está em jogo nesta operação de torsão interna do cartesianismo: trata-se de conquistar ou-

⁸⁴ Note o peso do exemplo de Espinosa acerca da extensão e do movimento e repouso ligado à ciência da natureza.

⁸⁵ KV, II, Ap. Geo, Dem. Prop. 4.

⁸⁶ KV, II, Ap. Geo, Corol.

tro conceito de Natureza de tal maneira que as substâncias que a constituem não sejam numericamente múltiplas, criadas por outro, limitadas e imperfeitas; trata-se de opor a esta uma Natureza constituída por substâncias que são, em seu gênero, únicas, não são criadas por outro, existem por sua natureza, são infinitas e perfeitas. Natureza cuja essência é inteligível sob a forma dos atributos *cartesianos* do pensamento e da extensão, os quais compreendem ou contém em si as essências modais, e a partir dos quais, através de uma causalidade natural e inteligível (que implica algo de comum entre causa e efeito), se explica a existência de seus modos. É sob a condição desta conquista teórica que se afirma a coincidência desta Natureza com Deus, e que, agora, tem como atributos (em sentido estrito) não mais os *próprios* que caracterizariam Deus na metafísica da escolástica e mesmo no cartesianismo, que não eram constitutivos da essência de substância alguma, Deus que agora compreende, dentre seus infinitos atributos infinitos, as transformadas substâncias cartesianas do Pensamento e da Extensão.

5.

Para concluir nossa comunicação: Ao observarmos o percurso de Espinosa na *Ética I*, podemos nos perguntar o papel que tem aos olhos do filósofo as oito (ou dez) proposições iniciais do *de Deo*: Porque Espinosa não começa a *Ética I*, pergunta-se, pela proposição 11 demonstrando que Deus é causa de si? Porque ele se dá ao trabalho de passar pelas 10 primeiras proposições? Trata-se de uma velha questão do comentário da *Ética I*.

Para compreender este movimento textual, além de sua indispensável leitura imanente, pode-se acrescentar uma abordagem interpretativa, paralela a esta, que tome por objeto a escavação dos extratos anteriores de elaboração de um conteúdo aqui e lá identificável como o mesmo. Ora, justamente aqueles textos do *Breve Tratado*, aos quais nos referimos e apresentamos sucintamente, podem ser concebidos nesta categoria em face destas proposições iniciais da *Ética I*⁸⁷. Sem negligenciar a diferença entre tais extratos, e notadamente a inegável evolução qualitativa na ex-

⁸⁷ E1, Prop. 5-8.

plicação dos conceitos⁸⁸ e na elaboração das demonstrações⁸⁹, do *Breve Tratado à Ética*, contudo, não devemos supor que, sempre e toda vez, o texto elaborado posteriormente deixe ver melhor e mais transparentemente, numa progressão sempre crescente, tudo aquilo que está em jogo no trabalho conceitual de elaboração de um conteúdo considerado como o mesmo. Ao contrário, frequentemente podemos ver determinado ponto mais claramente formulado, não no estágio textual posterior, mas sim no trabalho conceitual elaborado em um extrato mais antigo.

Assim o papel das proposições nucleares deste início da *Ética I*, 5-8, parece se esclarecer observando o papel que desempenham suas versões no *Breve Tratado*: Ao provar que (proposição 5) cada substância é única em seu gênero, ou que (6) cada uma, qualificada em seu gênero, não é criada por outra, mas (7) existe necessariamente por sua própria natureza, e ainda (8) que é sumamente perfeita e infinita, a lição do *Breve Tratado* é que por meio delas se efetua um trabalho intelectual pelo qual, a partir de conceitos oriundos, sobretudo, de Descartes, mas para além do sentido que tinham com ele, e também contra a metafísica da Escolástica, se conquista uma compreensão teórica das substâncias constituintes da Natureza, às quais, em seus respectivos gêneros de ser, são desprovidas de qualquer limitação, infinitas e perfeitas; Natureza que não poderia já de início ser identificada a Deus e com os atributos constituintes de sua essência, porque em seu contexto de referência teórica, ela envolve limitações; mas que pode mediante a sua compreensão *transformada* em uma Natureza infinita e perfeita, ser identificada com Deus e com os atributos que o constituem afirmativamente em sua essência completamente afirmativa, ou absolutamente infinita.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Edição Bilingue Latim/Português. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

⁸⁸ Não há definições no apêndice geométrico do *Breve Tratado*.

⁸⁹ Além da mudança de ordem já indicada entre infinitude e causa de si (Prop. 7 e 8 da E1), a demonstração de vários axiomas do Apêndice geométrico a partir das definições introduzidas na *Ética 1*.

ESPINOSA, B. *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Prefácio de Marilena Chauí. Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso & Ericka Marie Itokazu. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso & Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2016.

SPINOZA, B. *Premiers écrits. Œuvres complètes*. I. Introduction de Pierre-François Moreau. Texte établi par Filippo Mignini, traduction par Michelle Beyssade et Joël Ganault. Paris: PUF, 2009.

O Trágico em Pascal

Rodrigo Hayasi Pinto

(PUC/PR)

Em sua obra *Le Dieu Caché*, o filósofo Lucien Goldmann vai empreender sério e profundo estudo acerca dos Pensamentos de Pascal e do teatro de Racine. Segundo Goldmann, tanto Pascal quanto Racine e, em certa medida Kant, devem ser vislumbrados como pensadores que detinham uma espécie de “visão trágica” e que exprimiam essa visão em suas obras na forma de uma “consciência trágica”. O que vem a ser a “consciência trágica”? Para o filósofo húngaro:

Pode-se caracterizar a consciência trágica a essa época pela compreensão rigorosa e precisa do mundo novo criado pelo individualismo racionalista, com tudo o que ele continha de positivo, de precioso e, sobretudo, de definitivamente adquirido para o pensamento e a consciência humana, mas ao mesmo tempo pela recusa radical de aceitar esse mundo como única chance e perspectiva do homem. (GOLDMANN, 1997, p. 43)

Segundo o pensador húngaro, a consciência trágica estaria pautada na compreensão histórica da inovação trazida pelo racionalismo, mas por outro lado se recusaria em ver nessa compreensão o único modo pelo qual seria possível interpretar a realidade. Nesse sentido, Goldmann vai afirmar que a perspectiva defendida pelos pensadores trágicos, dentre eles podemos destacar Pascal e Kant, pretende superar o racionalismo, criando uma espécie de método de conhecimento muito próximo ao método dialético, expresso nas filosofias de Hegel, Marx e Lukács.

Segundo Goldmann, Pascal é responsável por “formular pela primeira vez, senão o programa e a possibilidade real, ao menos a exigência e os princípios fundamentais de um novo tipo de conhecimento orientado para o estudo das totalidades relativas individuais” (GOLDMANN, 1997, p. 271). Esse estudo das “totalidades relativas individuais”, que segundo Goldmann antecede o encaminhamento dialético que vai das partes ao

todo e do todo às partes está presente no método “A Razão dos Efeitos”, mas não será alvo do presente trabalho nesse momento.

A nós nos interessa, sobretudo, a noção tão cara ao pensamento de Pascal, de que o homem é um ser paradoxal, o que o distancia das concepções empiristas e racionalistas. Desse modo, segundo pensamos, o mérito de Goldmann reside muito mais no fato de ter percebido que a base do trágico em Pascal tem como ideia central o paradoxo, do que propriamente por tê-lo colocado como precursor dos pensadores dialéticos. Nesse sentido, se é possível chamar Pascal de trágico é na exata medida em que ele afirma, de modo veemente, o fato de que o homem é um ser contraditório e que a possibilidade de solucionar ou resolver essas contradições deve ser considerado algo impossível no campo da racionalidade clássica. Segundo Goldmann:

O homem é um ser contraditório, união de força e de fraqueza, de grandeza e de miséria, o homem e o mundo no qual ele vive são feitos de oposições radicais, de forças antagonistas que se opõem sem poder se excluir ou se unir, de elementos complementares que não formam jamais um todo”. (GOLDMANN, 1997, p. 69)

Ora, a dimensão do paradoxo e das contradições humanas também é a base do trágico em suas origens gregas. O helenista Jean Pierre-Vernant, em seu livro *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, aponta, por exemplo, que as contradições também são o fundamento da tragédia grega. O paradoxo está presente no drama trágico quando a mesma personagem aparece simultaneamente como agente, e como alguém que é movido passivamente por forças que o ultrapassam, vinculadas aos deuses. Nesse caso,

O agente trágico aparece dilacerado entre duas direções contrárias: ora *aítios*, causa responsável de seus atos enquanto eles exprimem seu caráter de homem; ora simples juguete nas mãos dos deuses, vítima de um destino que pode prender-se a ele como um *daímon*”. (VERNANT, 2011, p. 50)

Em que medida esse paradoxo, presente nas tragédias gregas, encontra-se também na filosofia pascaliana expressa nos *Pensamentos*? Na concepção cristã, o homem é visto como um ser decaído, tendo em vista que após o pecado original a natureza humana teria se corrompido. Pascal

ao abraçar a doutrina cristã, aponta que a principal consequência da corrupção de sua natureza é a ausência de referenciais antropológicos, que dariam sentido à esfera ética e prática do homem. Vejamos como o homem lida com a ausência de tais princípios na discussão acerca do divertimento (*divertissement*), pois é lá que o paradoxo vai assumir um contorno trágico.

O divertimento, nesse caso, não envolve apenas o lazer, mas consiste no fato da existência humana estar centrada em determinadas ocupações, as quais são responsáveis por desviar a atenção do homem de sua natureza corrompida e esvaziada de sentido. Nesse caso, o homem deve buscar alguma forma de ocupação, que o distraia de pensar em si mesmo, pode ser o jogo, uma profissão, o empreendimento em direção a uma determinada conquista ou, até mesmo, a pesquisa da verdade em filosofia. O importante é que essa ocupação tenha como principal objetivo impedir-nos de pensar em nossa natureza vazia e miserável, já que a consciência dessa realidade nos levaria à angústia e ao desespero.

Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero. (PASCAL, 1973, Pensamento 131)

O divertimento, portanto, é um sinal indicativo da ausência de princípios antropológicos, ou daquilo que Pascal chama de miséria humana. Não podendo vivenciar uma situação existencial relacionada a um repouso absoluto, pois este nos levaria a um exame de consciência, aonde se constataria o profundo vazio presente em nossa própria natureza, somos levados à entrega irrefreável a uma série de ocupações que nos livra momentaneamente de pensar nesse estado.

É dentro desse quadro que entra em cena a ideia do paradoxo, pois mesmo que a natureza humana não se identifique com o repouso, o homem o busca através do divertimento. Segundo Pascal, todo entretenimento e toda ocupação tem como meta levar-nos a atingir um determinado objetivo final, seja a obtenção de um prêmio, a conquista de um cargo ou a da própria verdade quando essa ocupação em questão está vinculada à pesquisa das coisas.

Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta. (PASCAL, 1973, Pensamento 139)

Esse objetivo final, que funciona como mola propulsora dos atos e do desejo do homem, desempenha o papel de ser um determinado bem, que conquistado, levaria o homem a certa felicidade e prazer e corresponderia, nesse sentido, a uma espécie de repouso fictício. Desse modo, no pensamento trágico de Pascal o homem, assim como o agente no âmbito da tragédia grega, é “dilacerado” por dois princípios contrários. No caso da tragédia grega esses dois princípios são o herói, enquanto causa de seus atos e esse mesmo herói enquanto deve ser considerado como um brinquedo nas mãos de forças que fogem ao seu controle, o qual os gregos denominavam destino (*moira*). Em outras palavras, as ações humanas são paradoxais porque por um lado o personagem da tragédia parece ser autônomo e livre, mas por outro lado mostra-se prisioneiro do próprio destino, o qual se apresenta de modo inexorável e absoluto. No caso de Pascal, no âmbito da análise do divertimento, os dois princípios contraditórios são a constatação de que “nossa natureza está no movimento” (PASCAL, 1973, Pensamento 129), e que, portanto tal natureza é alheia ao repouso, e a necessidade de buscar algo, no plano de nossas ocupações, que cumpra o papel de ser o repouso e a felicidade.

Por outro lado, tais contrariedades não apresentam nunca a possibilidade de resolução. Nesse caso, o homem sempre resultará em algo incompreensível, cujas contradições são irreconciliáveis. Goldmann viu muito bem essa dimensão paradoxal, assim como a impossibilidade de sua resolução quando afirma:

O homem é para Pascal um ser paradoxal que só atinge sua verdadeira natureza, ao exigir uma verdade verdadeira, uma justiça justa, a união dos infinitos contrários, e que só pode encontrar as afirmações e as leis igualmente relativas e insuficientes; o mundo é insuficiente e fechado a toda realização válida. (GOLDMANN, 1997, p. 240)

Por um lado, “o mundo é insuficiente e fechado a toda realização válida”, pois o homem sendo um ser corrompido tem como principal característica a miséria e a ausência de princípios éticos e antropológicos, que fundamentariam seu agir, por outro lado, o homem tem um princípio de grandeza, pois “só atinge sua verdadeira natureza, ao exigir uma verdade verdadeira”, ou seja, o repouso absoluto, o ponto fixo aonde tais contradições se resolveriam numa espécie de síntese absoluta.

Ora, essa disjunção entre dois princípios antagônicos sem a possibilidade de síntese também é uma característica da tragédia clássica. No entanto, há profundas diferenças. Na concepção de Pascal, não há um destino como pano de fundo do drama trágico e existencial do homem. Na verdade, podemos dizer que a ausência de destino aqui tem um nome é a ausência de uma natureza original, que qualifique os atos do homem como necessários e tendo um sentido ético específico. Porém, por outro lado, isso não significa que o homem, na falta de princípios e referenciais éticos, deva praticar o “laxismo” deixando de preocupar-se com a esfera prática. Pois, o que torna a existência do homem trágica e paradoxal é que, no coração de suas ações, reside a eterna insatisfação que o impede de permanecer em repouso. Podemos dizer parafraseando Descartes que esse vazio, que tem como sintoma a insatisfação e a angústia, é a “marca” do pecado na criatura, no sentido de que ele é resultado da primeira falta cometida pelo homem.

Nesse caso, podemos perceber que o homem jaz escravizado a um mecanismo oscilatório que busca o repouso pela agitação, por um lado e, por outro lado, busca a agitação para fugir à consciência de si proporcionada pelo repouso. Esse movimento intermitente e paradoxal, expresso no divertimento, Pondé chamará de “mecânica da concupiscência”. Segundo ele, devemos interpretar o “*divertissement* como conceito antropológico estruturante do homem. A fenomenologia do *divertissement* é a mecânica da concupiscência” (PONDÉ, 2001, p. 25).

No entanto, não obstante a ausência de destino, em Pascal o homem é prisioneiro de uma trama, tal como na tragédia grega, que coloca o eixo da condição humana em estado de perpétua tensão entre duas polaridades antagônicas. Com efeito, segundo Vernant, na tragédia grega

A tensão nunca está inteiramente ausente, nenhum dos termos dessa antinomia desaparecendo completamente. Aparecendo em dois

níveis, decisão e responsabilidade se revestem, na tragédia de um caráter ambíguo, enigmático; apresentam-se como questões que permanecem incessantemente abertas por não admitirem uma resposta fixa e unívoca”. (VERNANT, 2011, p. 50)

Em Pascal a tensão permanece, mas esta não se dá entre autonomia de um lado, e sujeição ao destino do outro, ou entre a necessidade e a liberdade, como ocorria no âmbito da tragédia antiga, a tensão se dá no próprio seio da noção de autonomia. Em outras palavras, a concepção trágica de Pascal tem como elemento principal, a cisão dentro do próprio sujeito. O homem nunca é livre, pois longe de ser autônomo em sentido pleno, ele é prisioneiro de sua natureza concupiscente, a qual se exprime de modo contraditório, levando-o a fugir de um estado de repouso e tranquilidade para buscar a agitação, e, ao mesmo tempo, tentando obter dessa ocupação, um prêmio ou uma conquista que representem a felicidade e o soberano bem. Não havendo princípios que assegurariam as ações do sujeito, de modo necessário, em âmbito ético, o homem acaba sendo um brinquedo, não do destino, mas da concupiscência, que controla o homem a partir de dois princípios antagônicos.

Nesse sentido, é a tensão e o estado paradoxal do homem que impedem que façamos uma reflexão racional acerca de sua natureza. Ora, a questão da impossibilidade de compreendermos o destino e as ações do sujeito, de modo racional, também era um dos problemas antropológicos levantados pela tragédia grega. Segundo Vernant, um dos principais questionamentos operados pela tragédia antiga era:

Em que medida o homem é realmente fonte de suas ações? (...) A significação delas não permanece opaca àquele que as empreende, uma vez que os atos tiram sua realidade não das intenções do agente, mas da ordem geral do mundo à qual só os deuses presidem? (...) O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa. (VERNANT, 2011, p. 23)

O próprio Pascal vai fazer a seguinte afirmação ao nível antropológico: “o homem ultrapassa infinitamente o homem” (PASCAL, 1973,

Pensamento 434). Isso significa que, tal como ocorre no trágico em sentido grego, o verdadeiro sentido das ações humanas reside muito além da compreensão do homem, mas no caso de Pascal esse âmbito é aquele do mistério, relacionado ao pecado original. No trágico, segundo o modelo jansenista, não há deuses presidindo as ações humanas, apenas a ideia de um Deus escondido que, longe de interagir com o homem no âmbito de suas ações, se oculta nos meandros de sua natureza corrompida.

Desse modo, concordamos com Lucien Goldmann, quando este afirma que o pensamento de Pascal é trágico, no sentido de operar a uma crítica da posição racionalista, dado que tal posição é limitada quando se trata de pensar a realidade como um todo, e especificamente as contradições humanas. No entanto, a ideia de Goldmann, que afirma ser Pascal um precursor do método dialético é avesso ao nosso modo de pensar. Segundo Goldmann a filosofia pascaliana teria exigido semelhante conhecimento e conseqüentemente, a solução do paradoxo:

Depois de Aristóteles até Descartes, um princípio universal parece reger o conhecimento verdadeiro; só há ciência do geral; com Hegel e Marx se estabelecerá o conhecimento dialético da totalidade individual. Entre essas duas extremidades, a importância de Pascal e de Kant reside não no fato de haver afirmado a possibilidade de um semelhante conhecimento, mas de haver ao menos *o exigido*". (Grifo nosso). (GOLDMANN, 1997, p. 268)

Na medida em que a característica do trágico, talvez seja certo caráter de irredutibilidade nos moldes de uma solução de qualquer um dos componentes da equação trágica, miséria e grandeza, insatisfação e desejo de realização, determinismo e liberdade, não pensamos que a filosofia pascaliana tenha exigido a solução do paradoxo, principalmente quando se tratava das contrariedades humanas. Com efeito, julgamos que a principal característica do trágico reside na incomensurabilidade e na irredutibilidade de cada um dos termos da relação, ou porque não dizer na ausência de síntese.

Mais sábio que Goldmann, talvez tenha sido seu mestre Georg Lukács, que forneceu a chave conceitual para Goldmann entender o fenômeno do trágico na obra *O Deus Escondido*. No conjunto de ensaios intitulado *A Alma e as Formas*, há um ensaio chamado *Metafísica da Tragédia*,

em que Lukács define assim o modo como o homem deve compreender o trágico: “A sabedoria do milagre trágico é a sabedoria dos limites. (...) É na vivência do limite que a alma se torna consciente, ou melhor, autoconsciente: ela só é por meio de um limite e enquanto possui um limite” (LUKÁCS, 2015, p. 227).

Segundo Lukács, é na medida em que o homem tem consciência da impossibilidade e da limitação em pensar seus elementos contraditórios e irreduzíveis, que ele percebe em que sentido é possível pensar acerca de si de modo existencial e concreto. A tragédia por mostrar o choque entre forças incompreensíveis no coração do próprio homem faz com que percebamos que há limites no que tange à compreensibilidade de nossa natureza efetuada a partir de nossa racionalidade. Para o racionalismo, que no texto de Lukács é representado pelo platonismo, não há contradições na natureza humana, pois se trata de conceber o homem em sentido abstrato, definindo a sua natureza e a sua essência, mas quando voltamos o nosso olhar para a existência concreta do homem, percebemos que somente poderíamos compreendê-la à luz de uma perspectiva trágica e não a partir do platonismo ou do racionalismo, pois, nesse caso, os elementos não se completam e permanecem incomensuráveis. Há limites no que tange à construção de uma antropologia racional.

Visto por fora, o limite é um princípio castrador e aniquilador de possibilidades. Para a alma desperta, ele é o conhecimento do que verdadeiramente lhe pertence. Somente uma concepção abstrata do homem faz parecer possível tudo o que é humano. O trágico é a realização de sua essência concreta. A tragédia oferece uma resposta firme e segura à pergunta mais delicada do platonismo: se as coisas singulares também possuem ideias e essências. Sua resposta implica uma inversão da própria pergunta: só o singular, o singular levado ao limite mais extremo de sua singularidade, é adequado a sua ideia, é verdadeiramente real. (LUKÁCS, 2015, p. 228)

Esse limite mais extremo da singularidade é a vivência das contradições, que sendo assumidas como aquilo que são, uma tensão permanente, levam o indivíduo a uma espécie de compreensão, uma sabedoria dos limites, relacionado ao que realmente representa a condição humana, e que consiste em sua existência paradoxal e, por isso, concreta e real.

REFERÊNCIAS

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu Caché: Étude sur La Vision Tragique dans le Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1997.

LUKÁCS, Georg. *A Alma e as Formas: Ensaio*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos: Edição Brunschvicg*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Imitação, multidão, cidade: veios da potência¹

Luiz Carlos Montans Braga
(PUC-SP)

1. A MULTITUDE: COMO NUM JOGO DE ESPELHOS

André Santos Campos resume bem a questão do surgimento do corpo político em Espinosa a partir da vivência afetiva dos homens, ou seja, da antropologia espinosana (CAMPOS, 2008, p. 275-276). Se o que há de comum na experiência dos homens é a vivência afetiva, que pode os unir ou os tornar inimigos, por um lado, por outro lado há a experiência histórica. Esta, ao que indica o autor, aponta para uma superação desse paradoxo. Isso porque os homens, de acordo com a experiência histórica, são observados sempre vivendo em comunidades de cooperação, sem as quais a preservação de cada um, deixados a si mesmos, seria impossível. Assim, sendo os homens afetivos de ponta a ponta, e dado este quadro histórico, como justificar, pergunta Campos (2008, p. 275-276), “[...] a formação de laços humanos de cooperação sem a intervenção direta de princípios racionais pelos agentes cooperantes?” Ou, em outras palavras:

[...] se a imitação dos afetos tende a explicitar o comportamento natural passional dos indivíduos num ‘estado de natureza’ que jamais se abandona, como fundamentar pela mesma imitação dos afetos a passagem necessária a um plano de cooperação inter-humana, que é o veículo indispensável à performatividade na existência do *conatus* [esforço para perseverar no ser] de cada um? (CAMPOS, 2008, p. 276)

A resposta espinosana passa, na interpretação proposta neste artigo, pelos conceitos de imitação dos afetos e multidão. Ou seja, pela união

¹ Artigo com tema próximo ao do presente texto, em versão bem mais ampla, será publicado na Revista *Direito e Práxis*, da UERJ, em número ainda não definido. A Revista é ligada à linha de pesquisa em Teoria e Filosofia do Direito do PPGDir/UERJ.

de ao menos dois textos espinosanos fundamentais, o *Político* e a *Ética*, bem como de teses presentes em alguns capítulos do TTP².

Que se recapitule a Proposição da *Ética* que trata da *imitatio* afetiva. “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, afetado de um afeto semelhante [*similis*].” (E III P 27, p. 195). O conhecimento imaginativo ou por imagens é o primeiro ponto a ser notado nesta proposição. De fato, uma percepção na mente de um homem de algo que afeta esta mente é o que Espinosa designa pela expressão “por imaginarmos”. É do conhecimento do primeiro gênero que se trata aqui, isto é, o conhecimento imaginativo, o mesmo que percepção, para usar uma linguagem contemporânea. De fato, na demonstração da Proposição 27, Espinosa afirma que se a “[...] natureza de um corpo exterior é semelhante à de nosso corpo [...]” (E III P 27 Dem, p. 195), por conseguinte, “[...] a ideia do corpo exterior que imaginamos [...]” (E III P 27 Dem, p. 195) acarretará uma afecção de nosso corpo semelhante à do corpo exterior. Isto é, a imagem que tenho na mente acarreta em mim um afeto similar àquele que o ser semelhante imaginado sente.

Espinosa, na sequência, constata que se trata, nesse caso, de *affectum imitatio* (E III P 27 Esc, p. 195). Em suma, o imaginar pode gerar um caminho do desejo que vai no mesmo sentido do desejo do outro. O que o outro imagina, por ser imaginado por alguém, faz que este alguém sinta algo similar (*simili affectu* – E III P 27 p. 194) ou semelhante ao que o outro sente. O desejo de um homem se move, ou o move, portanto, no mesmo sentido do desejo do outro. Esse o mecanismo geral da imitação afetiva. Ocorre que ela terá uma importância social e política fundamental, visto que para Espinosa os afetos constituem a tensão ontológica ou de potências que funda e mantém a *civitas*. Eis o ponto a ser analisado a seguir.

Vários afetos são movimentados nas demonstrações, corolários e escólios da proposição 27 da *Ética III*. Todos decorrem do conceito fundante de imitação afetiva. Espinosa escreve, pois, já na primeira demons-

² As obras de Espinosa que serão mencionadas se encontram na edição crítica de Carl Gebhardt (Referências bibliográficas ao final). Quando citada a edição de Gebhardt, citar-se-á: G, seguido do tomo em romano e da página em arábico. As traduções consultadas são as citadas nas Referências, ao final. A página para a *Ética* é a da tradução de Tomaz Tadeu (a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos também foi consultada). Para TP e TTP, é a das traduções de Diogo Pires Aurélio. Para a *Correspondência*, Ep – página da edição da *Coleção Os Pensadores*, indicada ao final.

tração, que, do mesmo modo que imaginar uma coisa semelhante, afetada de algum afeto, leva quem imagina a experienciar afeto semelhante, o oposto pode ocorrer. Isto é, no caso de se odiar uma coisa semelhante aos humanos, o afeto que os afetará será o afeto contrário. Recorre à Proposição 23 da Ética III (E III P 23, p. 191) para confirmar esta posição. Escreve, de acordo com esta proposição, que quem imagina que aquilo que odeia é afetado de tristeza, se alegrará, bem como quem imagina que aquilo que odeia é afetado de alegria, se entristecerá. O primeiro escólio da proposição 27, por conseguinte, traz a tese de que a imitação dos afetos pode – como não poderia deixar de ser dada a primariedade dos três afetos (desejo, alegria e tristeza) (E III P 11 Esc, p. 179) – se referir à tristeza ou à alegria. Quando referida à tristeza, é comiseração (*commiseratio*). Porém, quando a imitação é a do desejo do outro, é desejar o que o outro deseja, o que se tem é a emulação (*aemulatio*). E Espinosa usa a expressão “[...] o qual se produz em nós por imaginarmos que outros [*alios*], semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo.” (E III P 27 Esc da 1ª Dem, p. 195). *Alios*, ou seja, “outros”, semelhantes entre si, tendo o mesmo desejo, leva tais semelhantes a desejar esta mesma coisa. Aí está o comportamento por excelência que institui o coletivo: a imitação do desejo alheio por emulação. Espinosa ainda trata de outros afetos derivados da imitação, os quais provocam tal comportamento coletivo, esse bloco de mentes num sentido ou noutro. O amor (E III P 27 Cor 1, p. 195), o esforço para livrar quem nos causou compaixão de sua situação de desgraça ou infelicidade (*miseria*) (E III P 27 Cor 3, p. 195), bem como a benevolência (*benevolentia*), aqui entendida como uma derivação da compaixão, ou seja, um apetite ou desejo surgido da comiseração. Por fim, Espinosa ainda deriva do mecanismo da imitação afetiva dois afetos. Um, o reconhecimento, que é o amor que se sente por alguém que fez um bem a um terceiro (E III P 22 Esc, p. 191). O outro, que tem importância para a política, a indignação, que é o “[...] ódio a quem fez o mal a um outro.” (E III P 22 Esc, p. 191).

Eis, em suas linhas mestras, o mecanismo de imitação afetiva que leva ao comportamento coletivo, fundante da socialidade e da cidade, instâncias indispensáveis à concretização do direito natural de cada membro da cidade (TP II 15, p. 19).

O passo seguinte, dado esse pano de fundo, é o desdobramento do conceito que une a Ética ao *Político*, bem como explica passagens do *Teológico-político*, a saber, o conceito de multidão (*multitudo*).

O final do capítulo I do *Político* (TP I 7, p. 10) anuncia uma tese que está diretamente de acordo com a Ética III. Espinosa afirma nesta ocasião, em primeiro lugar, que os homens, onde quer que se juntem, formam costumes e um estado civil. Em segundo lugar, no mesmo parágrafo, afirma que as causas e fundamentos do *imperium* não decorrem de ensinamentos da razão. Devem “[...] deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens [*ex hominum communi natura seu conditione deducenda sunt*].” (TP I 7, p. 10; G III, p. 276). A condição comum dos homens, ou a antropologia espinosana, está desenvolvida na Ética III, momento em que o autor trata da origem e da natureza dos afetos.

No primeiro passo deste item 1, a afetividade humana foi focada no seu aspecto de imitação. Em uma palavra, a tese é a de que os homens podem seguir o desejo do outro (ou dos outros) por imaginar o afeto que está no outro e passar a ter um afeto similar. A condição comum dos homens é sua dinâmica afetiva. Não casualmente, no *Político*, Espinosa explicita, já nas primeiras linhas do capítulo I, esta condição comum, ao afirmar que a afetividade ou o estar sob os afetos é próprio dos homens. Como da imitação afetiva decorre a multidão e o *imperium*?

Isto é o que Espinosa descreve como projeto a ser desdobrado no capítulo seguinte à afirmação acima indicada, do final do capítulo I, e o capítulo II do *Político* tratará, de início, do tema apontado. A questão que se apresenta, pois, é a de saber como se constitui e se mantém o *imperium*³. Afinal, como aponta o texto do *Político* (TP I 7, p. 10), os homens formam costumes e estados civis.

O conceito de mimese afetiva será utilizado por Espinosa para explicar esta união de homens, sem que o conceito, porém, seja explicitado, no *Político*, tal qual fora na Ética III. Procurar-se-á extraí-lo do texto do TP. Isto porque, em uma hipótese do presente artigo, os afetos fundam a política e a mantêm. Um importante parágrafo em que o conceito de

³ O *imperium* é conceito comumente traduzido por Estado ou estado. Optou-se por manter o termo em latim, pois se trata de algo diverso do conceito de estado. Para dizer de modo sumário: trata-se do direito definido pela potência da multidão (TP II 17, p. 20). A cidade, por sua vez, pode ser definida como corpo inteiro do *imperium* (TP III 1, p. 25). Esse ponto poderia ser objeto de artigo à parte.

afetividade – e mais especificamente de imitação – está pressuposto nas análises espinosanas é o de número 10 do capítulo 2 do *Político*:

Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus [*sui juris fecit* (G III, p. 280)], tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquela, o outro fica sob jurisdição de si próprio. (TP II 10, p. 17)

Espinosa trata, no referido parágrafo, de potência, ou seja, de estar *sui juris* ou *alterius juris* (sob sua própria jurisdição ou sob a jurisdição de outrem, respectivamente), como afirma em passagem anterior ao parágrafo citado (TP II 9, p. 16). O que está em jogo é estar sob a potência – ou seja, sob o direito – de si mesmo ou sob a potência de outrem, uma vez que *jus sive potentia* (TP II 5, p. 12 – G III, p. 277). Dois casos dão ao detentor do direito o corpo do outro. São os dois primeiros, em que o outro está sob o poder daquele que o amarrou ou daquele que tirou os meios de se defender ou de fugir. Detém, entretanto, o corpo *e a mente* de um homem aquele que incute neste o medo ou, mediante um benefício, faz que este prefira abrir mão do próprio desejo imediato para ter acesso a um bem maior. Aquela lei indicada no *Teológico-político*, tão firmemente inscrita nos homens, (TTP XVI, p. 237), e repetida na *Ética* IV (E IV P 37 Esc 2, p. 311), segundo a qual entre dois bens se escolhe o maior e entre dos males o menor, é o que Espinosa aponta neste excerto. E tal poder sobre um outro, fundado nesta lei, opera a mesma lógica já apontada no TTP e na *Ética*, isto é, a do afeto medo-esperança fundando o «estar sob», ou seja, fundando o ato de estar sob jurisdição de outrem. Desaparecida a esperança que funda a obediência ao poder de outrem, ou desaparecido o medo, desaparece o direito do outro sobre a mente e corpo deste ou daquele homem. Cada homem volta, assim, a estar *sui juris*, ou seja, num estado pré-civil ou de natureza, no qual os direitos naturais são abstrações (TP II 15, p. 19).

As concessões quanto ao direito natural (*iure suo naturali cedant* – E IV P 37 Esc 2, p. 309), de que fala Espinosa na Ética IV, fazem parte da mesma lógica acima apontada. Ao fazer, num momento na história e cotidianamente, a cessão do direito natural ao poder soberano, na esperança de garantir a existência mesma do direito natural, cada homem transfere potência ao poder soberano, dá a esta instância poder para fazer que as leis por ele editadas sejam cumpridas. Ou seja, cada membro da cidade, em parte – pois não se cede toda a potência (TTP XVII, p. 250) –, passa a estar sob a jurisdição (*sui juris*) do poder soberano, sob sua potência. Há, ontologicamente fundada, uma tensão entre potências. O soberano, de acordo com a lógica exposta no excerto citado (TP II 10, p. 17), detém mais poder que cada membro da cidade isoladamente na medida em que pode, por ameaças, fazer cumprir as leis. Mas este é apenas um lado da moeda, pois os membros da cidade cumprem a lei também na esperança de que todos a cumpram, inclusive o próprio poder soberano, garantindo-se a paz no corpo social. Quando Espinosa afirma que alguém – ou algo – tem sobre outrem poder, sublinha, no caso do poder sobre a mente e o corpo, que são os afetos esperança e medo que garantem tal relação. E esta relação cessa findos o medo e a esperança. Ou seja, os membros da cidade, por, simultaneamente, temerem e esperarem garantias do poder soberano da cidade, mantêm uma relação de submissão ao soberano que é, ao mesmo tempo e paradoxalmente, sua (dos membros da cidade) garantia de exercício da potência enquanto indivíduos, isto é, enquanto homens. Entretanto, trata-se aqui do medo da lei (CHAUI, 2011, p. 173-191; p. 174 especialmente), não do medo animal anterior a qualquer instituição. Um medo que é possibilitador, paradoxalmente, da alegria e da potência dos membros da cidade (AURÉLIO, 2000, p. 334). Por outro lado, o poder soberano somente subsiste enquanto tem como fundamento de sua potência a própria potência dos desejos dos membros da cidade, sob a forma de multidão, a qual alimenta o poder soberano, sem a qual o poder soberano não possui qualquer potência, ou seja, qualquer direito. Por isso Espinosa poderá dizer, acerca do *imperium* monárquico, por exemplo, a título de conclusão do capítulo VII do *Político*, “[...] que a multidão pode conservar 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 sob a guarda desta.” E conclui (TP VII 31, p. 85): “Foi

esta a única regra que segui ao lançar os fundamentos do estado [*imperium*] monárquico.”

Porém, como os desejos, a princípio isolados e tumultuadamente contrários uns aos outros, como afirmado em E IV P 37 Esc 2 (p. 309), devêm multidão? A hipótese deste artigo vai pelo seguinte veio: a mimese dos afetos esperança e medo, por parte dos membros da cidade em face do poder soberano, será o conceito necessário para que se entenda a passagem do *Político* que complementa o excerto do parágrafo 10 do capítulo II (TP II 10, p. 17) e que pode ser uma chave para a compreensão desta transformação. A passagem é a seguinte (TP II 13, p. 18): “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.” Analisa-se, a seguir, esta passagem à luz do excerto acima citado (TP II 10, p. 17). O objetivo é mostrar como surge aí o conceito de afeto e, mais precisamente, a necessidade da ideia de imitar o afeto do outro para que tal união subsista.

O acordo somente ocorre, de forma completa, segundo Espinosa, com o uso da razão (E IV P 37 Esc 2, p. 309 e P 35 Cor 1, p. 303). Mas os homens raramente a usam, e estão submetidos aos afetos, que os põem em divergência (E IV P 37 Esc 2, p. 309). Porém, não obstante estarem em desacordo, simultaneamente sabem que “[...] o homem é um Deus para o homem.” (E IV P 35 Esc, p. 303), e por isso a experiência mostra que dificilmente os homens vivem uma vida solitária, e em geral vivem em sociedade, pois daí advêm vantagens (E IV P 35 Esc, p. 305). Entretanto, como sabem disso e por que vivem em sociedade, já que são, essencialmente, desejos em conflito?

O parágrafo 13 do capítulo II do TP parece se fundar nisso que se pode chamar de *convenientia* ou ‘astúcia da razão’, ou seja, a razão que, sub-repticiamente, se serve da esperança “[...] para dar força operante à potência racional das noções comuns.” (CHAUI, 2011, p. 182).

Dessa maneira, como dois se põem de acordo e juntam forças? A esperança de uma potência maior, que faz que dois se juntem e possam mais, se funda nesta *convenientia* operando na natureza, a qual explicita um acordo que não se mostra em todas as suas facetas, mas indiretamente, por meio de um afeto alegre, a esperança. Esse é – eis uma hipótese

– um pano de fundo constituído pela astúcia da razão, a qual, no plano afetivo, se apresenta por meio da emulação, por parte de vários homens, dos afetos medo-esperança, culminando na cessão de potência a uma instância responsável por criar e manter a *civitas*, ou seja, o poder soberano, do qual emana o direito civil.

Por outras palavras, os homens imitam, por emulação, a esperança uns dos outros para se unirem e buscarem os benefícios, a utilidade desta união. Quando isto se tornar tão complexo a ponto de se necessitar de uma instância detentora da potência da cidade (o poder soberano), o par esperança-medo continua operando e sustentando, pela via da emulação, a potência deste poder, ao qual se deu o poder de editar leis. Tais leis são respeitadas pelo medo da punição e na esperança de se ter paz e não guerra, de se viver uma vida digna, ou seja, com potência individual tendente ao máximo, com alegria como afeto predominante. E ainda mais: o par afetivo medo-esperança será transmutado, pelas instituições da cidade, em segurança (*securitas*), afeto mais estável e garantidor do exercício dos direitos naturais individuais na *civitas*. Na verdade, o afeto esperança se transmuta em segurança na medida em que a cidade, por meio do funcionamento das instituições que o poder soberano cria, é capaz de diminuir a dúvida, nos cidadãos-súditos, quanto ao futuro. A cidade deve ser capaz de forjar este imaginário de segurança, o qual deve estar sempre presente nas mentes dos membros da cidade como uma espécie de futuro-antecipado-em-forma-de-imagem-de-segurança. Somente instituições políticas da *civitas* são capazes de gerar tal imaginário de alegria em cada membro do corpo político, imaginário este que retroalimenta a própria força da cidade.

Porém, do ponto de vista da lógica dos afetos como emanção de uma conveniência (*convenientia*), própria da natureza, como se dá esta união de dois ou mais homens que devém multidão? A conveniência, espécie de razão com 'r' minúsculo (em contraposição a uma razão do acordo pleno – o agir em plenitude em acordo com a razão, o que acarretaria o fim do desacordo entre os desejos (E IV P 35 Cor 1, p. 303)), faz que os homens imitem os afetos uns dos outros no sentido da esperança comum e da segurança comum. Isto é, a mesma esperança que um homem sente ao se unir a um segundo é sentida por este segundo, simultaneamente, e assim sucessivamente, de modo que se tem um comportamento em bloco

fundado num mesmo afeto, como num jogo de espelhos em que o comportamento de um é o mesmo do outro em razão da imitação afetiva. O mesmo se processa quanto ao afeto segurança, ainda mais estável e objetivo último da cidade. Apenas assim se pode explicar como funciona o que Espinosa expôs na passagem citada, ou seja, “Se dois se põe de acordo e juntam forças [*si duo simul convenient et vires jungant* (G III p. 281)], juntos podem mais [...]; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.” (TP II 13, p. 18). O convir é sempre uma manifestação da razão, pois apenas pela razão os homens entram em acordo (E IV P 35 Cor 1, p. 303), ainda que por vias afetivas, pois o fundamento, aqui, é a emulação da esperança e da segurança do outro, uma forma, também, de conveniência. Conveniência talvez mais fraca do que se os homens se guiassem sempre pela razão, mas conveniência ainda assim. No texto latino, pela edição de Gebhardt, como se vê acima, há a ideia da simultaneidade e da conveniência (*simul convenient*). O convir – esta ‘astúcia da razão’ ou razão de fundo – se dá pelo comum, pelo que une, ainda que por vias afetivas – e em geral por vias afetivas –, por uma espécie de regramento ou lógica que atravessa a natureza e a natureza humana. Uma conveniência, no sentido de uma lógica de operação da natureza mesma, que funda a imitação, via emulação, dos afetos esperança e segurança e, de outro lado, a emulação do medo da lei. Tais afetos, espelhados em múltiplos homens por emulação afetiva, levam ao comportamento que Espinosa designará pelo termo “[...] como que por uma só mente [*una veluti mente ducuntur*].” (TP II 16, p. 19). Não por acaso, portanto, escreve, no final do parágrafo 7 do capítulo III do *Político*, que “[...] esta união de ânimos [*animorum unio* G III, p. 287] não pode de maneira alguma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente [*maxime intendat* – G III, p. 287] para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens.” (TP III 7, p. 29). Espinosa não estabelece, aqui, que a cidade é fundada na razão, mas aponta para a pertinência da hipótese da ‘astúcia da razão’ (como o que emana do comum) ao afirmar que a união de ânimos, típica da multidão, não teria sentido se a cidade não se *orientasse* – isto é, não fosse ‘no sentido de’ – para o útil ensinado pela razão. Há, portanto, uma conveniência ou razão de fundo que fundamenta a concórdia via afetos alegres, ou pela via de afetos tristes que possibilitam afetos alegres, como é o caso do medo civil da punição da lei que faz que haja um mínimo de obediência

às leis editadas pelo poder soberano e assim se chegue a um afeto alegre estável, a saber, a segurança. A *convenientia* é, nesse caso, também uma astúcia da política. Isto é, apenas a política é capaz de transmutar o medo da lei, afeto triste, em *securitas*, afeto alegre.

O que é, então, a multidão, a qual transfere potência ao poder soberano e lhe dá vida e potência? A multidão é a potência da multiplicidade dos desejos (sob a forma de esperanças e receios) articulados pelo que têm em comum, via emulação afetiva (AURÉLIO, 2000, p. 275). Os parágrafos 16 e 17 do capítulo II do *Político* articulam o conceito de multidão aos de poder soberano, direito civil e cidade como corpo inteiro do *imperium*. É o que se passa a analisar.

Após afirmar que o direito natural de cada um, no estado natural, é “[...] nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade [...]” (TP II 15, p. 19), Espinosa afirma, no mesmo parágrafo, que

[...] o direito de natureza, que é próprio do gênero humano [*jus naturae, quod humani generis proprium est*], dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que podem habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. (TP II 15, p. 19)

Ou seja, o direito natural, tal qual Espinosa afirmara na Carta 50 a Jelles (Ep 50, p. 308-309), se mantém e é efetivo apenas no estado civil. Não há, com efeito, abolição do direito natural.

No parágrafo 16, seguinte, Espinosa utiliza um termo que dá todo o tom do conceito de multidão e aproxima tal conceito das análises acima tecidas acerca da imitação afetiva. Afirma Espinosa que onde os homens têm direitos comuns “[...] e todos são conduzidos como que por uma só mente [*una veluti mente ducuntur* – G III, p. 281] [...]” (TP II 16, p. 19), é correto afirmar que cada membro do corpo político tem tanto menos direito em face da potência dos demais membros do corpo político (TP II 16, p. 19). Claramente Espinosa afirma que onde há direitos comuns, o que existe é uma condução de corpos e mentes num mesmo sentido, o que, de acordo com o parágrafo 13 (TP II 13, p. 18), faz que haja aí uma potência comum de desejos. Tal condução, indicada pelo termo “como que por uma só mente”, se dá apenas em razão da emulação dos afetos alheios,

o que redundava em blocos de mentes, em blocos de potência. Sendo assim, o homem enquanto indivíduo isolado, neste contexto de socialidade, tem menos direito que o bloco dos indivíduos que se conduzem uns de acordo com os demais, pela mesma esperança e pelo mesmo receio. Por isso Espinosa afirma, no mesmo parágrafo, que este indivíduo, enquanto ente isolado em face dos demais, não tem direito para além da potência que o direito comum lhe concede. O direito comum enquadra o comportamento do membro que o contrapõe, aquele que quer subverter o comum. O jogo de espelhos da *imitatio* afetiva, aqui, tem papel de sustentar o direito comum depois de este ser imposto pelo soberano. Na esperança de ter segurança, todos se mantêm unidos quanto ao comum, manifesto no direito comum, espelhando-se uns nos outros por meio da emulação da esperança, da segurança e do medo da punição da lei comum, rechaçando o comportamento que não espelha a potência coletiva. Por isso o que há, neste parágrafo, quando do uso do termo “como que por uma só mente”, é a manifestação do plano afetivo próprio aos humanos fazendo que o maquinário político se sustente com a potência do que é comum a todos os membros do corpo político.

2. MULTITUDO E IMPERIUM: QUESTÃO DE POTÊNCIA

Na sequência do parágrafo 16, acima indicado (TP II 16, p. 19), Espinosa dá nome aos conceitos que utilizou, costurando-os entre si. Afirma:

Esse direito [*jus*] que se define pela potência da multidão [*quod multitudinis potentia definitur*] costuma chamar-se estado [*imperium*]. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum [*ex communi consensu*], tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc.. (TP II 17, p. 20).

Eis uma importante passagem do *Político* que articula uma miríade de conceitos fundamentais para a compreensão da filosofia política de Espinosa.

O primeiro ponto de destaque no excerto é a definição do direito pela potência da multidão. O *imperium*, na concepção espinosana, não vem de uma decisão racional dos homens em assembleia, não decorre

de ensinamentos da razão, num sentido forte do termo – pois se todos os homens agissem pela razão, o que se teria é acordo certo, sem necessidade da política (E IV P 35 Cor 1, p. 303) –, mas decorre, afetivamente e por potência, do comum nos homens, dos homens em multidão. A potência da multidão opera pela lógica da emulação afetiva, isto é, blocos de desejos, e portanto de potências, que vão num sentido ou noutra por meio dos mesmos afetos – uma simultânea mistura de esperança do melhor e medo do pior, com vistas à segurança, afeto que, se espelhado em todos os membros da multidão entre si, dá estabilidade aos *conatus* individuais. A multidão é este espelhamento de todos em cada um e de afetos comuns em todos, um agir de mentes individuais e de corpos “como se fossem uma só mente”, ainda que isto tenha grande instabilidade caso se considerem médios e longos períodos de duração. O estado ou *imperium* – que tem a cidade como seu corpo (TP III 1, p. 25) – é, então, o direito definido, delimitado, alimentado, fundado pela multidão. Eis outro ponto de destaque, uma vez que a multidão é um conceito que pressupõe desejos comuns num mesmo sentido, ações de um bloco de mentes como se fossem uma só. Um terceiro ponto a se destacar no excerto é: quem detém *absolutamente* (*absolute tenet*) o direito de editar direitos, ou a potência de editar leis cujo fundamento mesmo é a potência da multidão, tem, de acordo com Espinosa, a incumbência da república. Quem tem esta incumbência? O poder soberano, que por consenso comum passa a ter tal função. Qual é esta função, esta incumbência? A de criar, interpretar e abolir direitos, fortificar a potência da urbe, ou seja, do espaço geográfico da cidade, decidir sobre a guerra com outras cidades ou sobre a paz, entre outras funções. Mas o passo fundamental do texto espinosano é precisamente o de mostrar o entrelaçamento entre os conceitos de direito, potência, multidão, *imperium*, consenso comum, república e cidade. E explicitar uma tensão entre dois polos. De um lado, a multidão, com seus desejos pulsando o comum e alimentando o poder soberano, aquele que, por consenso comum da mesma multidão, tem as funções da república. De outro, o poder soberano que faz as leis e as faz cumprir, mas sempre respeitando o que é comum e a natureza comum dos homens.

Da tensão entre estas duas esferas de potência, a fonte do direito do *imperium*, ou seja, a *multitudo*, e o poder soberano escolhido para levar à frente a república, o comum, advém a função da cidade, que é a

de garantir o direito natural dos homens que nela vivem. Tal constatação impõe limites à tensão multidão *versus* soberano, uma vez que o soberano não pode elaborar leis que contrariem a potência da multidão que lhe dá, precisamente, a potência para existir. De fato, como afirma Espinosa, retomando o parágrafo 15 do capítulo II do *Político*, o direito do *imperium* ou dos poderes soberanos, “[...] não é senão o próprio direito de natureza [...]” (TP III 2, p. 25). Este direito se determina – eis o ponto chave – pela potência da multidão, não de cada um (TP III 2, p. 25). O conceito de *imitatio* logo aparece no momento em que Espinosa estabelece que a multidão se conduz “[...] como que por uma só mente [*una veluti mente ducitur* – G III, p. 284] [...]” (TP III 2, p. 25). Com efeito, para se conduzir como que por uma só mente, é preciso que o comportamento de cada membro do corpo da multidão seja a emulação do desejo do outro, simultaneamente, fazendo que haja ações num mesmo sentido, numa mesma direção.

3. CONCLUSÃO

Pode-se concluir, a partir dos conceitos acima analisados, que Espinosa procura fundar o campo político, bem como explicar sua manutenção ao longo do tempo, por meio da articulação *sui generis* de alguns conceitos peculiares à sua obra, especialmente as três ora trabalhadas (Ética, TTP e TP). Tais conceitos, que articulados entre si solucionam o problema proposto segundo a hipótese lançada neste artigo, são os seguintes: afetos, imitação afetiva, direito como potência, multidão, tensão entre poder soberano e multidão, *imperium*, cidade.

A imitação afetiva faz que os desejos em dispersão se espelhem uns nos outros e formem desejos-em-conjunto, o que foi nomeado no artigo como blocos de mentes orientadas, levando à prática de ações neste ou naquele sentido.

Assim, a socialidade, em Espinosa, não se funda na racionalidade dos homens, ou melhor, no uso exclusivo da razão. Não há um cálculo eminentemente cognitivo para a criação de laços de cooperação entre os humanos, nem para a fundação da cidade por meio de um contrato resultante de vontades livres.

É a lei do bem maior entre dois bens e do mal menor entre dois males o critério da formação dos laços. E o fiel da balança é sempre a

satisfação do desejo de cada homem, o exercício de sua potência de modo real. Fica então a pergunta: como orientar num sentido *comum* desejos dispersos? Uma razão de fundo, ou astúcia da razão (CHAUI, 2011, p. 182), é o que se manifesta entre os homens quando a esperança vence o medo – afetos, portanto – e a segurança vence o desespero. Com efeito, se todos os homens agissem com o uso exclusivo da razão, não haveria necessidade da política para forjar acordos, pois os homens já estariam em acordo pelo uso da razão (E IV P 37 Esc 2, p. 309 e P 35 Cor 1, p. 303). A astúcia da razão, uma razão com ‘r’ minúsculo, se apresenta, segundo a hipótese de Chauí (2011, p. 182), pela predominância de tais afetos alegres na cidade (esperança e principalmente sua fixação em forma de segurança). Isso é o que o desejo busca, e o faz por imitação afetiva, pois apenas assim o direito natural, como potência que é (*jus sive potentia*), poderá se realizar como algo efetivo, real, não como abstração (TP II 15, p. 19).

Ora, para que isso ocorra, como visto, é preciso que a dispersão de desejos, por meio da lei do bem maior e do mal menor, bem como da imitação dos afetos, venha a ser multidão, isto é, desejos alinhados no sentido do comum. Essa mesma multidão transfere potência (direito) ao poder soberano para que este dê à cidade e seus membros suas leis. Tais leis também se sustentam pela potência da multidão. Por isso as leis da cidade, criadas pelo poder soberano, devem forjar um imaginário nas mentes dos homens que seja de futuro-em-forma-de-esperança-e-segurança, ou seja, manifestações de afetos alegres. Caso as leis forjadas pelo soberano não sejam capazes de criar este imaginário nas mentes dos homens, elas perdem potência e a cidade pode se dissolver. A tensão positiva poder soberano *versus* multidão vem a ser, neste caso, conflito. Aí passam a existir desejos em confronto, direitos naturais em contraste. Portanto, potência em torno de um grau zero em cada homem, direitos naturais como abstração (TP II 15, p. 19), dispersão da cidade, fim da positividade da tensão multidão *versus* poder soberano e união, por meio do afeto indignação em face do soberano, da multidão, o que leva ao fim do corpo político. Trata-se, neste caso, da morte de um específico corpo político.

Portanto, a fundação e manutenção do campo político em Espinosa se dão ao longo do tempo, afetivamente, e não em um momento, por meio do uso da razão e da vontade livre.

Após o movimento argumentativo acima desenhado, nos itens 1 e 2, pode-se concluir, igualmente, que Espinosa apresenta uma filosofia política que rompe tanto com a tradição filosófica de seu tempo quanto com a anterior. Mesmo para as análises contemporâneas, os conceitos espinosanos se apresentam muito inovadores. A inserção dos conceitos de afeto, imitação afetiva, direito como potência e multidão como fundadores e instituintes constantes do campo político (do poder do soberano e da cidade, corpo inteiro do *imperium*) leva, segundo Espinosa, à solução da questão do fundamento da cidade. Mas não apenas. Abre horizontes de alta voltagem conceitual para as discussões políticas e jurídicas contemporâneas. Eis um ponto a ser pesquisado e aprofundado.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: ESPINOSA. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: edições Colibri, 2000, p. 334.

BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris: J. Vrin, 2012.

CAMPOS, André Santos. *Ius sive potentia. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza*. Tese (doutorado). Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008. Disponível em: http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/560/1/17615_IUS_SIVE_POTENTIA.pdf. Acesso: 07 JUL 2013.

CHAUÍ, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 173-191.

ESPINOSA. *Spinoza Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 [1ª ed. 1925]

_____. *Correspondência* [edição parcial da correspondência]. Tradução de Marilena de Souza Chauí. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da FFLCH USP. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O *conatus* em Espinosa: esforço de isolamento ou de construção comum?

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira
(UERJ)

É importante advertir ao estimado leitor que o presente artigo se situa em um projeto de pesquisa mais amplo que visa discutir a formação humana em Espinosa, ou o que ele entende por “educação”. Como um dos capítulos de minha tese de doutorado será sobre o conceito de *conatus*, apresento a seguir o ponto de partida da minha reflexão sobre esse conceito. Procurarei reconstruir a argumentação de Espinosa para, nas etapas futuras da pesquisa, examinar como esta tese pode fundar um esforço aberto e convergente de autopreservação. Vejamos:

Temos vivido, no Brasil e no mundo, diversos episódios de conflito político que podem ser genericamente explicados pela oposição entre, por um lado, aqueles que acreditam na defesa da democracia e na abertura para o debate das visões divergentes, e, por outro lado, aqueles que esperam impor a todos um modo de vida definitivo e inquestionável, imposição que não se faz apenas pelo discurso, mas que às vezes está acompanhada da ação intolerante e sangrenta que procura suprimir todo e qualquer esforço de construção existencial diferente. Acreditamos que a análise do conceito de *conatus* – em conformidade com o qual “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIIP6) – desenvolvido por Espinosa na terceira parte de sua *Ética*, pode contribuir para a reflexão sobre a dinâmica da vida política contemporânea, já que este conceito-chave permite mostrar como a afetividade dos homens determina sua ação no mundo. De acordo com Espinosa (EIIIP11), na medida em que alguma coisa aumenta a nossa potência de agir, isto é, aumenta o nosso *conatus*, nós nos alegamos, e na medida em que algo diminui o nosso *conatus* somos acometidos pela tristeza. Disso resulta que nos esforçaremos por imaginar (EIIIP12 e 13) e por fazer com que se concretize tudo aquilo que imaginamos nos levar à alegria e tudo aquilo que possa destruir a causa de nossas tristezas (EIIIP28). A fim de combater a causa

das tristezas que nascem da luta pelo reconhecimento, duas alternativas se colocam: podemos nos esforçar para mudar nossos valores e comportamentos em função daquilo que os outros pensam, ou nos esforçar para fazer com que os outros adequem suas crenças e ações em função do nosso próprio desejo. Com efeito, segundo Espinosa, “cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria (...) constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos” (EIIIP31c.). Com base nessa compreensão do comportamento humano, nosso trabalho pretende examinar a seguinte questão: a análise da dinâmica do *conatus* permite revelar alguma saída para a questão da luta pelo reconhecimento que não seja a do fechamento sobre si, do fundamentalismo intolerante, para o qual a nossa afetividade originariamente egoísta parece apontar? Espinosa nos permite pensar um devir democrático, aberto e tolerante para o *conatus*, de modo a neutralizar os efeitos danosos da hostilidade que – tal como no seu tempo – continuam hoje a nos ameaçar?

Em *Behind the Geometrical Method* (parte 3, capítulo 16), Edwin Curley sustenta a possibilidade de encontrarmos na história da filosofia outros pensadores que precederam Espinosa em admitir a ideia de esforço. Os estoicos, os epicuristas, Descartes e Hobbes são elencados nesse rol de pensadores.

A afirmação estoica de que a coisa vivente “sente uma ligação por si mesma e uma inclinação para preservar a si mesma e a sua condição, e para amar aquelas coisas que contribuam para preservar essa condição, sendo avessa à sua destruição e àquelas coisas que parecem levá-la à destruição” (CÍCERO, *De finibus* III, V) mostra como é possível encontrar uma versão da teoria do *conatus* muito parecida com a ideia espinosista do esforço como um princípio fundamental de preservação que está na natureza humana. Curley, lembra, contudo, que a ideia de esforço defendida por Espinosa não trata apenas da preservação de uma natureza, mas de um aumento no grau de perfeição, uma elevação do poder de agir. Nesse sentido, Espinosa teria conciliado o princípio de preservação defendido pelos estoicos com o primado epicurista do desejo por prazer, já que, para Espinosa, a alegria - chamada, também, de excitação ou contentamento – é o aumento da potência da mente e do corpo (EIIIP11 e P11e).

Nos *Princípios da Filosofia*, § 56, Descartes afirma que as “coisas inanimadas tendem a produzir algum esforço”. A expressão “*conatus ad*

motum”, utilizada por ele, se refere à tendência que os corpos possuem de persistir no estado de repouso ou de movimento; trata-se de um uso técnico do conceito de *conatus* para explicar a natureza dos corpos, a capacidade de ação que eles possuem quando não há coação de objetos externos. De acordo com Curley, essa inspiração da física cartesiana é uma clara influência no modo como Espinosa enxerga o esforço de preservação como pertencente à natureza inteira, mas é importante notar que no caso de Descartes o *conatus* é um esforço inercial de permanência no mesmo estado, e não um esforço de aumento de potência.

Hobbes, por sua vez, fez uso de um princípio análogo ao esforço de autopreservação de Espinosa. Baseando-se na natureza egoísta do homem, o autor do *Leviatã* afirma que o apetite – esforço que vai em direção a algo – e a aversão – esforço de evitação a algo – são esforços naturais que fazem o indivíduo determinar o que é “bom”, “mau” ou “desprezível” para si a partir do que é desejado, isto é, ele amará aquilo que deseja estar próximo ou possuir, odiará o que tem aversão e desprezará as coisas que nem deseja nem odeia¹.

Hobbes (*Leviatã*, XI) afirma que todos os homens possuem um desejo pelo próprio poder, um desejo que não deixa de se expandir e que só desaparece com a morte. Acredita, ainda, que os bens mais desejados pelos homens são a riqueza, a honra e a dominação. Ora, como a plena fruição desses bens não pode ser de muitos, mas de grupos pequenos ou de indivíduos isolados, os bens mais desejados não podem ser compartilhados e são a causa de inimizades e mortes. Espinosa, por outro lado, valoriza a possibilidade da amizade entre os homens, porque admite a existência de um bem compartilhável entre todos (o conhecimento de Deus) e reconhece um esforço realizável por cada indivíduo para a construção de uma comunidade que, guiada pela razão, seja um indivíduo complexo que possui o mesmo esforço de autopreservação pertencente a cada indivíduo particular que a constitui. No entanto, a história da humanidade nos mostra que nem sempre a amizade ou a construção comum parecem ser

¹ É importante notar que Hobbes afirma que “não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra” (*Leviatã*, VI).

desejadas como primeira opção, o que nos leva a imaginar uma incompatibilidade entre o esforço individual e a construção comum. A análise do conceito de *conatus* e de sua articulação com as ideias da metafísica, da teoria do conhecimento, da psicologia humana, da política e da ética de Espinosa poderá nos oferecer um bom material para a discussão desse problema. Neste texto, meu objetivo será apresentar o passo inicial da investigação sobre o *conatus*, tema que será central para a discussão da tese sobre a formação humana em Espinosa.

O primeiro passo na nossa investigação será analisar o conceito de *Conatus* em sua articulação com a metafísica de Espinosa. Para isso, contaremos com o artigo de Don Garrett intitulado “Spinoza’s *Conatus* Argument”. Esse comentador afirma que a doutrina do *conatus* pode ser acompanhada em 12 passos que vão da EIIP4d até a EIIP6, e que a chave de leitura para a compreensão dessa doutrina está ligada ao reconhecimento de que a “teoria da inerência” que Espinosa teria aplicado à substância também se estenderia de alguma maneira às coisas singulares (*res singulares*).

Antes de apresentarmos a supracitada “teoria da imanência”, apresentaremos os 12 passos pelos quais, na visão do comentador, a doutrina do *conatus* pôde ser formulada. Os dois primeiros passos para a formulação do *conatus* estão na demonstração da quarta proposição da terceira parte da Ética, que pretende estabelecer a proposição de que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (EIIP4). Ainda que não seja embasada por nenhuma definição, axioma ou proposição anterior, Espinosa teria garantido a validade da proposição quatro (que será considerado por Garrett como o terceiro passo) a partir da ideia de “definição da coisa”. Sendo assim, o **primeiro** passo está na afirmação de que “a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a essência; ela não a retira”; a partir desse primeiro passo, o filósofo assume um **segundo**, pelo qual “à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la”, que por sua vez proporcionaria a chegada ao já mencionado **terceiro** passo, a proposição quatro.

O **quarto** passo é a primeira parte da demonstração da EIIP5, que afirma que “se [as coisas na medida em que podem destruir umas às outras] estivessem de acordo entre si, ou seja, se pudessem estar simultaneamente no mesmo sujeito, então poderia haver no mesmo sujeito algo

que poderia destruí-lo”. O **quinto** passo invalida a hipótese apresentada no passo anterior, já que, ao relembrar a proposição precedente, diz ser um absurdo que algo que esteja na coisa seja causa de sua destruição. Os passos quatro e cinco levam o filósofo a afirmar, na EIIIP5, o **sexto** passo, segundo o qual “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”.

Tal como ocorreu nos precedentes, os passos finais são extraídos da demonstração da proposição até chegar à proposição mesma. Os passos sete e oito são os únicos que recorrem às proposições de outra parte da Ética. O **sétimo** passo recorre ao corolário da proposição vinte e cinco da primeira parte, de acordo com o qual “coisas singulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”; o **oitavo** passo faz uso da proposição trinta e quatro da primeira parte, para a qual “a potência de Deus é a sua própria essência”. Esses passos sete e oito possibilitam a afirmação do **nono** passo: “as coisas singulares são modos (...) que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. ”. O **décimo** passo (que afirma que “nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire sua existência”) decorre do passo três; o **décimo primeiro** passo (onde se lê que “[cada coisa] se opõe a tudo que possa retirar a sua existência”) advém do passo seis; o último passo, isto é, o **décimo segundo**, é a proposição seis e requisita os passos nove a onze para afirmar que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”.

Para Garrett, é necessário olhar com mais atenção para o trecho da EIIIP6 em que Espinosa afirma que cada coisa se esforça “tanto quanto está em si” (*quantum in se est*); pois essa mesma expressão “está em si” (*in se est*) é usada por Espinosa na definição de substância como “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido” (EID3) e contrastada na definição de modo como “aquilo que existe em outra coisa” (EID5). E o primeiro axioma da Ética também retoma o termo *in se*, para dizer que “tudo o que existe, existe ou em si ou em outra coisa” (EIA1). Garrett nomeia esta relação de “ser em” como “inerência” e acredita que, para que haja um entendimento adequado da importância, validade e alcance do argumento do *conatus*, não se pode separá-lo do entendimento

da metafísica da inerência presente na *Ética* e que, a princípio, parece dizer respeito apenas ao “ser em” da substância.

Para o comentador, as ideias de concepção, causação e ação estão conectadas com a teoria da inerência e essa conexão precisa ser evidenciada para que se possa entender corretamente a relação de “ser em” da substância.

Para falar da concepção, Garrett lembra das definições supracitadas de substância e modo: “a substância é o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido” (EIdéf.3), ao passo que o modo é aquilo que “existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (EIdéf.5). Resulta dessas duas definições que tudo o está em algo é também concebido por esse algo. E isso permite dizer que a **“inerência [o “estar em”] implica concepção [o “ser concebido por”]**, porque “se y está em x, então y é concebido por x”.

Na EIA4, Espinosa afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EIA4), isso é, que as coisas precisam ser conhecidas pelas suas causas pelas quais existem. O que permite dizer também que a **“concepção implica causação”**, já que “se y é concebido por x, é porque y é causado por x”. Esta causação pode ser adequada, “quando o efeito pode ser concebido clara e distintamente por ela mesma”, e inadequada – ou parcial – quando o efeito não pode ser compreendido apenas por ela, mas depende também de uma causa externa (EIIID1).

Para Espinosa, agir é ser a causa adequada de algo porque esse algo foi concebido pela própria natureza da coisa, isto é, porque se segue inteiramente de sua natureza (EIIID2). Ora, o que se segue da natureza de algo está “em algo”, o que nos permite dizer que a **“inerência implica causação”**, porque “se y está em x, então y é causado por x”. Como vimos, o modo não é concebido por si, nem está em si, então precisa ser causado por outro; a substância, por sua vez, é concebida por si, está em si e é a causa de si.

As coisas singulares – definidas como “indivíduos” ou um “conjunto [de indivíduos]”, finitos, com uma existência determinada, que podem agir para produzir algum efeito (EIId7) – também podem ser pensadas a partir da teoria da inerência, pois existiriam algumas razões para afirmar que Espinosa havia pensado nas coisas finitas como aproximações finitas

em direção à substância, aproximações essas que poderiam exemplificar sua teoria da inerência em diversos graus. Eis as razões: **a.** Na EIIP6, diz-se que cada coisa “está em si” de alguma maneira, isto é, usa-se a mesma expressão para falar das coisas finitas e da substância; **b.** coisas singulares são designadas como “sujeitos” (EIIP5 “à medida que uma coisa pode destruir outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”) e como portadoras de afecções nelas mesmas (EII-P22d “ora, as ideias das afecções dos corpos existem na mente humana”); **c.** as coisas singulares são descritas como se tivessem essências (EIIP8 “as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus”); **d.** a construção do argumento do *conatus* começa, na EIIP4d, reivindicando cuidado com as definições das coisas e de suas essências, segue em mais dez passos que parecem tentar determinar o que está ou não na coisa e culmina no décimo segundo passo, isto é na proposição do *conatus*, que, para Garrett, só pode ser aceito aceitando-se também a **inerência parcial das coisas singulares**.

Quem defende a ideia de que as coisas singulares podem ser incluídas no contexto de aplicação da teoria da metafísica da inerência precisa lidar com a seguinte objeção: como seria possível conciliar a existência determinada dos seres finitos (EII def. 7) com a ideia de que aquilo que está em si e é causa de si tem uma essência que envolve uma existência eterna, como se vê nas definições 1 e 8 da EI? Para Garrett, a resposta à essa objeção pode ser retirada da ideia de que, de acordo com Espinosa, coisas finitas podem ter, em diversos graus, características que somente a substância absolutamente infinita possui absolutamente.

Somente Deus pode ser absolutamente em si mesmo, mas pela EIIP6, também é possível reconhecer que as coisas singulares podem ser em si de maneira limitada e em graus variados. Na EIIdéf.2 Espinosa afirma que toda coisa singular tem uma essência, e que só porque possui uma essência é que a coisa pode existir e ser concebida. Pelas ideias de que “inerência implica concepção” e de que “inerência implica causação”, haveria nas coisas singulares a possibilidade de serem conceptualmente e causalmente autosuficientes, mas de um modo limitado e em graus variados.

Para Garrett, coisas singulares, por terem essências, também podem ser chamadas de “quase-substâncias” – isso é, aproximações finitas, de maior ou menor grau, da genuína substância. No entanto, aceitar que

as coisas singulares possam ser, ainda que parcialmente, em si mesmas parece ser um problema. Se cada coisa singular é um modo de Deus e se, pela EId3, cada modo de Deus precisa estar completamente em Deus, como uma coisa singular poderia estar parcialmente em si? Para Garrett, não se deve pensar como se o “estar em si” das coisas fosse o contrário do “estar inteiramente em Deus”. Na verdade, o ser de uma coisa singular “estar de alguma maneira em si” é justamente um modo específico de estar em Deus. No caso do poder de Deus, por exemplo, todo o poder é inteiramente o poder de Deus, mas isso não quer dizer que coisas singulares tenham nenhum poder. Na EIVP4, Espinosa afirma que “a potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam o seu ser, é a própria potência de Deus”. Isso implica que, sendo maior ou menor, o poder das coisas singulares é, ao mesmo tempo, o poder de Deus, que se exprime através das coisas singulares, coisas essas que são modos finitos de Deus. É verdade que, sendo finita, uma coisa singular nunca poderá levar a si mesma à existência, não pode ser causa *sui*, mas, porque expressa o poder de Deus, o esforço que está em sua essência – de permanecer existindo e de elevar o seu poder de agir – é o esforço de poder causar a sua própria continuação na existência. Para Garrett, não há incompatibilidade em dizer que as coisas singulares expressam o poder de Deus, e que todo poder é de Deus.

A autopreservação é, então, uma “direção” natural e compartilhada por todos os modos da natureza. E essa natureza comum pode ser causa do conflito, pois se cada coisa se esforça para perseverar no seu ser, o esforço de continuidade da coisa singular será sempre desafiado pelo esforço de continuidade das outras coisas singulares, dado que, pela EIVA1, sempre existirá uma outra coisa mais potente. Dentre duas ou mais coisas singulares, quanto maior for o poder de uma delas, maior será o seu grau de perfeição e de capacidade de coação ou destruição das coisas que possuem um esforço menor de perseverança.

Voltamos, aqui, à questão inicial. Se o homem não é superior à natureza e está preso às suas leis, sendo um modo da Natureza que se esforça por perseverar em seu ser e que pode encontrar como obstáculo o esforço de outros seres humanos, o esforço de cada homem precisaria ser sempre de puro isolamento ou haveria espaço para algum esforço de construção comum? O próximo passo, a ser apresentado em um trabalho futuro, será

analisar a maneira como essa ideia de *conatus* está articulada com a afetividade humana.

Cabe ressaltar que esse trabalho, por ser um ponto de partida, não resolve o problema apresentado no início do texto e desenvolvido nas linhas subsequentes. Ainda não temos material suficiente para responder se o *conatus* permite revelar alguma saída para a questão da luta pelo reconhecimento que não seja a do fechamento sobre si e do fundamentalismo intolerante, para o qual a nossa afetividade originariamente egoísta parece apontar. Mas acreditamos que já começamos a trilhar um caminho para o nosso ponto de chegada, que será a análise do “devir democrático”, entendido como um processo de transformação em que o *conatus* esclarecido – não mais dirigido pela imaginação – procura organizar os “bons encontros” (para falar como Deleuze) e, assim, fomenta a abertura ao outro, a tolerância e a democracia. Essa análise futura contará também com a discussão da ideia de “*conatus* ativo”, concebido como o esforço determinado por ideias adequadas. O “*conatus* ativo” permitiria a existência de um “egoísmo esclarecido”, isso é, a convergência dos interesses individuais, como a fonte de tolerância capaz de neutralizar os efeitos danosos da hostilidade. A ideia de inerência que Garrett atribui aos modos finitos parece ser um bom começo para nos mostrar como Espinosa pensava a relação entre esforço e causa adequada e para nos mostrar que a raiz da solução para o problema proposto deve passar pela análise da diferença, no modo finito, entre o que significa ser causa adequada ou inadequada, já que a possibilidade de convergência cognitiva e desejante das coisas singulares só se concretizaria na medida em que essas coisas tiverem ideias adequadas e forem a causa adequada da continuidade e do desenvolvimento de si.

BIBLIOGRAFIA

CURLEY, E. M. *Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Trad. Joaquim de Carvalho (et alii), Col. Os Pensadores, São Paulo: ed. Abril, 1983.

GARRET, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, 1996.

_____. "Spinoza's Conatus Argument". In: KOISTINEN, O. & BIRO, J. (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford University Press, 2002.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, B. *Spinoza: Correspondance*. Présentation et traduction par Máxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

_____. *Spinoza Opera*. Ed. Carl Gebhart, 4 vol., Heidelberg: Carl Winters, 1924.

_____. *The Collected Works of Spinoza*. Vol. 1, edited and translated by E. Curley. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Ciência e religião nos escritos educacionais de John Locke: a formação moral da criança¹

Christian Lindberg L. do Nascimento
(UFS)

Parece existir certo consenso quanto ao fato de que a educação tem destacada relevância para a humanidade. Permanece, porém, a questão: a tarefa de constituir indivíduos que ajam de acordo com a reta razão em sociedade deve ser alicerçada em elementos religiosos, ou em uma base científica? Este debate tem como componente central a contraposição entre o ensino dos valores religiosos *versus* a perspectiva de uma educação científica.

Por ser Locke um defensor de que o interesse público não deve ser confundido com as questões religiosas, o retorno à leitura de seus textos contribui para a compreensão dessa questão. Para a compreensão do que é proposto, julga-se pertinente expor, inicialmente, o que ele compreende por ciência² e religião. Locke entende que a ciência pode ser dividida em três partes: a *physiké* ou filosofia natural, que é aquela que compreende o conhecimento das coisas, como elas são em si mesmas, nas suas relações e suas maneiras de operação; a segunda ciência é a *praktiké*, que estuda o que o próprio homem deve fazer, como agente racional e voluntário para a obtenção de algo, principalmente da felicidade, ou seja, é a habilidade de aplicar bem as nossas próprias potências e ações com o fim de alcançar coisas boas e úteis; por fim, a *semeiotiké*, ou doutrina dos sinais, aquela que compreende o caminho e os meios pelos quais o homem se comunica. Já por religião o filósofo inglês designa tudo aquilo que supõe tornar o homem capaz de conhecer a existência de Deus. Assim, a religião é que distingue a fé da razão, já que a fé é o assentimento de qualquer propo-

¹ Este texto reproduz elementos conclusivos da minha tese, pesquisa que contou com o financiamento da FAPESP.

² De acordo com Yolton (1996), a compreensão de ciência vigente na época é distinta da que se tem hoje. A ciência tinha um significado bem geral, compreendendo temas como a teologia, a ética, o direito e a política, como também a aritmética, a geografia, a cronologia, a história, a geometria.

sição estabelecida pela confiança do proponente, pois deriva de Deus e é desvendada pela revelação.

Estabelecida essa demarcação conceitual entre o que é ciência e religião para Locke, a inquietação surge da constatação que o filósofo expressa na obra *Alguns pensamentos sobre a educação* que a valorização dos conteúdos científicos precisa ser acompanhada do ensinamento daquilo que não é científico. Locke faz essa caracterização após definir o que é filosofia natural³ e indicar que a criança deve aprender inicialmente a Bíblia antes do estudo das ciências. Para Locke, a explicação da natureza requer algo mais que a própria matéria, sendo esta a justificativa para o estudo preliminar das Sagradas Escrituras.

Esta relação aparece em outras obras do filósofo. No *Ensaio sobre a Lei Assistencial*, ele argumenta que devem ser construídas escolas operárias para os filhos dos pobres para que aprendam um ofício; contudo, sugere que as crianças sejam obrigadas a frequentar a igreja aos sábados, para que esta instituição religiosa promova a educação moral dos infantes, de tal modo que a moral cristã corrija-os para o convívio social.

Já na *Conduta do entendimento*, observa que a teologia é a ciência que contém o conhecimento de Deus e suas criaturas, classificando-a como um estudo nobre para as criaturas que pretendam ser racionais. Para Locke (1996a), as obras da natureza e da palavra revelada dispõem as características daquilo que precisamos conhecer, sendo que a teologia contém o primeiro princípio e o mais necessário para entendermos os demais, permitindo assim a ampliação do conhecimento dos homens.

Em outro título que aborda a temática da educação – *Algumas ideias de leitura e estudo para um cavalheiro* –, Locke diz que é conveniente a leitura do Evangelho, porque contribui com a formação moral do indivíduo. É bom salientar que, mesmo associando a moralidade a preceitos religiosos, o filósofo não abandona a defesa do ensino da ciência.

Como se observou, a formação moral da criança é caracterizada pela junção do conhecimento ofertado a ela pelas ciências com aquilo que

³ A expressão *filosofia natural* é recorrente nas obras de Locke. Em *Alguns pensamentos sobre a educação*, ele designa tudo aquilo que estuda os princípios, as propriedades e as operações das coisas, tais como elas são em si mesmas. Entretanto, neste mesmo título, ele divide a filosofia natural em duas partes: uma que compreende o espírito e a qualidade das coisas e a outra, os próprios corpos, do ponto de vista físico. Já na obra *Elementos da filosofia natural*, ele adota tal termo para descrever os fenômenos naturais, apresentando suas características estritamente físicas.

é ensinado por meio dos valores descritos na Sagrada Escritura. Assim, Locke pretendeu demonstrar que a relação entre ciência e religião é capaz de constituir um indivíduo moralmente virtuoso e capaz de controlar as paixões através do correto uso da razão.

Ao caracterizar a virtude, ele argumenta que é necessário imprimir na criança uma verdadeira noção de Deus, ou seja, que é importante amá-Lo e compreender que Ele é o Ser supremo e Criador de todas as coisas. Por isso, a criança deve ser habituada, desde cedo e de forma regular, a realizar atos de devoção a Deus. A relevância da virtude, portanto, reside no fato de que a criança, ao ter a noção exata de Deus, O estima e O tem como guia para as ações morais. Por outro lado, o Locke que advoga em favor de tais ideias é o mesmo que valoriza o ensino das ciências como componente dos conteúdos educativos, é o mesmo que revela uma preocupação minuciosa com a saúde física das crianças e o preparo para agir racionalmente.

Com base no exposto, se o conhecimento é captado inicialmente pelos sentidos, como fica esta relação entre o ensino da ciência e o ensino da religião? Se a moral, segundo tese defendida no *Ensaio sobre o entendimento humano*, é verificável através dos sentidos, que necessidade tem a moral cristã de ser ensinada para os indivíduos? Se a moral é uma ciência, por que precisa ser amparada nos dogmas religiosos?

Esses questionamentos remetem à necessidade de compreender o conceito de Deus. Os manuais de Filosofia apontam que Locke é um empirista, acarretando no fato de que a prova da existência de um Ser superior aos homens não é inata, muito menos universal. No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke vincula a prova da existência de Deus ao fato de que o homem, à medida que desenvolve sua razão, faz um autoquestionamento sobre quem pode ter sido o criador de todas as coisas. Com essa resposta, a existência de Deus está associada à da experiência, ou seja, a noção de causalidade nos remete a um ser Criador. Porém, nos anos finais de sua vida, principalmente a partir da publicação da *Razoabilidade do cristianismo*, há o fortalecimento de um Locke voltado a elucidar as coisas a partir de uma fundamentação religiosa, o que permite sustentar que a temática de Deus, no conjunto da obra lockeana, sofreu variações.

Essa aparente controvérsia aparece também nos *Dois tratados sobre o governo civil*. Locke concebe a lei divina como a única superior à lei

civil, tornando esta última hierarquicamente subordinada. Assim, o contrato social foi constituído para preservar os direitos naturais dos seus membros, cabendo ao Estado regular e fiscalizar o cumprimento de tal acordo.

Esse debate aparece também no *Ensaio sobre a lei de natureza* quando o filósofo afirma que:

Afirmamos que a lei de natureza⁴ é obrigatória a todos os homens primariamente, por si mesma e por sua força intrínseca. 1) porque essa lei contém tudo o que é necessário para tornar uma lei obrigatória. Deus, autor dessa lei, quis que essa fosse a regra de nossa vida moral, e Ele tornou suficientemente conhecida, de modo a que pode compreender quem quer que se disponha a aplicar diligente estudo e dirigir sua mente ao conhecimento dela [...] Assim, em primeiro lugar, como Deus é o supremo sobre todas as coisas e possui sobre nós uma autoridade que não podemos exercer sobre nós mesmos, e como devemos nosso corpo, nossa alma e nossa vida – tudo o quanto somos, tudo quanto possuímos, e até mesmo tudo quanto podemos ser – a ele e somente a Ele, é apropriado que vivamos de acordo com o preceito de Sua vontade. Deus nos criou a partir de nada e, se Ele quiser, nos reduzirá novamente a nada; portanto, estamos sujeitos a Ele em perfeita justiça e por absoluta necessidade. (LOCKE, 2007, p. 148)

À primeira vista, fica a impressão que essa afirmativa põe em xeque a crítica à teoria das ideias inatas feita pelo filósofo, ao mesmo tempo

⁴ Segundo Yolton (1996), a tradição da lei natural foi desenvolvida pela maioria dos escritores da época. Para Locke, a lei de natureza foi identificada com o uso correto da razão, sendo aquela reivindicada por todos os que se consideram seres humanos. Nesse contexto, a razão não é a faculdade de raciocinar, mas, antes, certo princípio definido de ação, do qual provém toda a virtude e tudo o que se fez necessário para a adequada ação moral. Outra definição apresentada pelo filósofo é que a lei de natureza é o decreto da vontade divina discernível à luz da natureza, indicando o que está e o que não está em conformidade com a natureza racional e, por conseguinte, autorizando ou proibindo. É indiscutível que Locke acreditava firmemente na existência de uma lei da natureza e que ela (ou elas) se ajustava(m) à sua descrição geral. O que é menos fácil de determinar são as informações ou injunções específicas prescritas por essa lei. Diferentemente da lei civil, positiva, a lei de natureza não é uma lei escrita, sendo impossível encontrá-la em qualquer lugar senão no espírito dos homens. Desse modo, Locke usa-a para apoiar qualquer asserção que ele desejava apresentar, mas não dá uma lista sistemática de leis que se enquadram nessa lei não-escrita da natureza; a lei de natureza reflete as regras morais geralmente aceitas em seu tempo.

em que fragiliza o empirismo lockeano, porque a moral e a lei positiva têm a inspiração divina. Pode-se acrescentar outra passagem que reforça essa constatação quando alega que: “tudo o quanto conhecemos inscreve-se em nossos corações ou por dádiva da natureza e por certo privilégio de nascimento, ou nos é transmitido por ouvir dizer, ou é retirado por nós dos sentidos” (LOCKE, 2007, p. 111).

Para equacionar essa aparente contradição, Chapell (2011) argumenta que há duas variantes para o conceito da religião no pensamento lockeano: uma é designada por religião natural e a outra é a religião humana. Esta é a edificada pelos homens e contaminada por seus desejos. A primeira é a verdadeira religião, conhecida apenas por aqueles que usam corretamente a razão e agem tendo-a como guia. É a esse ensino de religião que a criança deve ser submetida por meio da educação que, associado aos conteúdos científicos, permite que ela se torne um futuro indivíduo racional, desprendido de qualquer contaminação passional. Desse modo, ciência e religião somam esforços na formação da criança balizada pela moral.

Quando alia o ensino da ciência e da religião aos seus propósitos educativos, Locke também pretendeu impedir que as crianças se tornassem ateias. O que ele tem em perspectiva é edificar uma sociedade composta por indivíduos que ajam moralmente de forma correta, o que seria inconcebível para indivíduos ateus, conforme afirma o filósofo na *Carta sobre a tolerância*. Segundo Locke, em sendo a criança tábula rasa ao nascer, ela aprenderá a moral cristã e/ou por intermédio dos conhecimentos científicos chegará à noção de Deus, por meio da reta razão, eliminando assim, qualquer possibilidade de que se torne um ateu.

Dessa maneira, o pensamento de Locke reflete o conflito do período em que vive: de um lado, a valorização da experiência como fonte do conhecimento e sua repercussão no desenvolvimento da ciência, e do outro, o fortalecimento da crença em um Ser superior que ordena os assuntos terrenos. Este posicionamento do filósofo inglês entre dois polos epistemológicos, conduziu a investigação a elucidar qual(is) corrente(s) do pensamento filosófico exerceu(ram) influência no pensamento educacional de John Locke tornando-se o melhor caminho para compreender melhor seu posicionamento nos escritos educacionais.

Do ponto de vista filosófico, John Dunn (2003) destaca duas perspectivas que exerceram influência no pensamento de Locke: a do epicu-

rista Pierre Gassendi⁵ e a do também francês René Descartes. Este último, contudo, foi a ponta de lança para que o filósofo inglês iniciasse toda sua teoria do conhecimento no *Ensaio sobre o entendimento humano*, combatendo assim a teoria das ideias inatas.

Em relação às influências educacionais, destacam-se três. A primeira orientação filosófica que é perceptível no pensamento educacional de Locke é a contribuição calvinista, que teve forte impacto na educação nos séculos XVI e XVII. Nesse sentido, Lurbe (2006) considera que há três aspectos que caracterizam tal influência: 1) O domínio dos desejos e refutação aos prazeres imediatos; 2) O segundo elemento é a vocação, ou seja, cada *gentleman* deve desenvolver as aptidões de acordo com suas características pessoais; 3) Para formar uma criança que aja racionalmente no futuro é preciso tempo, porque desvencilhá-la do risco de praticar ações más não é tarefa fácil. Esse comentador enfatiza também que tanto os pais como as crianças são iguais perante Deus, fundamentando assim a noção de igualdade.

Calvino, em sua obra intitulada *A instituição da religião cristã*, afirma que os homens vivem para conhecer a Deus. Ele compreende também que, se o homem levar uma vida sem religião, viverá miseravelmente e não se distinguirá das bestas. Por outro lado, se conceber Deus apenas pelo medo, irá viver afastado Dele já que a verdadeira piedade não consiste no temor, mas sim no amor a Ele como verdadeiro pai, buscando-O e considerando-O pela obra.

Com a expansão do calvinismo pela Europa, um sistema educacional foi constituído no início do século XVII: o *Sínodo de Dort* (1618-1619), que estabeleceu instrução religiosa no lar ou na Igreja e o estabelecimento de escolas pelas autoridades civis. Seu principal objetivo foi educar a juventude com base nos preceitos cristãos. Essa declaração inspirou reformas educativas na Inglaterra e Escócia.

Há também a repercussão do *ceticismo* de Montaigne no espírito científico de Locke. Esse *ceticismo*, caracterizado pela desconfiança em uma razão esclarecedora dos fatos, vai fazer apologia ao conhecimento do homem obtido pelo próprio homem, como ser singular. Para tanto, ele

⁵ Alguns traços da filosofia epicurista de Gassendi aparecem na obra epistemológica lockeana, a saber: associar a moralidade e a felicidade ao prazer e à dor; a valorização da experiência como fonte inicial do conhecimento; que as verdades da fé não colidem com o saber científico.

deve observar aqueles que o circundam com o intuito de melhor compreender a si mesmo. Em relação à religião, há uma passagem que deixa bem nítido o distanciamento que o homem deve ter em relação a ela:

Ao cristão basta-lhe crer que tudo dimana de Deus, aceitar e agradecer conformado o bem e o mal que, em sua infinita sabedoria, Ele lhe oferece sem que possamos penetrar-lhes os móveis. O que eu reprovo é que se apele para os nossos sucessos felizes como meio de exaltar e consolidar nossa religião. Nossa fé assenta em outros alicerces, e não lhe é necessária a ajuda dos acontecimentos. (MONTAIGNE, 2000, p. 204, v. 1)

Parece existir uma preocupação do filósofo francês em assegurar que os assuntos terrenos estejam ao alcance dos homens, não necessitando das explicações divinas para tais acontecimentos. Essa perspectiva, entretanto, não significa a defesa fervorosa e unilateral do conhecimento científico – antigo ou moderno –, até porque na *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne afirma que a verdade produzida pela ciência é importante e útil, mas não podemos atribuir-lhe um poder soberano diante das demais coisas.

É neste contexto que podem ser analisados os escritos de Montaigne para a educação e, conseqüentemente, a repercussão nos textos de Locke. Sendo assim, tanto Pierre Villey (1911), como Nina Reicyn (1941) sustentam que o filósofo inglês leu a tradução do texto *A educação das crianças* quando ele estabeleceu contato com os protestantes franceses durante o seu exílio na Holanda.⁶

Para Reicyn, há passagens semelhantes entre o *Ensaio* de Montaigne e o *Alguns pensamentos sobre a educação* de Locke, principalmente a caracterização da criança e a atenção dada aos cuidados com a parte física do infante. Semelhanças também aparecem na crítica à educação da época, a preocupação de formar um indivíduo virtuoso e com bons modos. Além dessas afinidades, há também a preocupação em valorizar o ensinamento dos conteúdos científicos, procurando associá-los à utilidade que eles podem ter para o futuro da criança.

Já Villey compreende que os problemas ocorridos na França do século XVI são os mesmos da Inglaterra do XVII, utilizando esse argumento

⁶ É interessante considerar que Locke começou a enviar as cartas ao seu amigo Edward Clarke no período em que esteve exilado na Holanda.

para justificar as semelhanças entre o pensamento educacional de Locke com o de Montaigne, muito embora reconheça que tal circunstância não seja suficiente para explicar as igualdades entre ambos. Para esse comentador, a originalidade de Locke reside em detalhar os princípios educativos estabelecidos por Montaigne e empregá-los na prática.

A terceira influência teórica existente no pensamento educacional de John Locke é a herança baconiana. Paolo Rossi (1992, p. 95) afirma que “Francis Bacon – entre 1608 e 1620 – também tinha percebido que o tipo de saber que estava nascendo na Idade Moderna comportava uma decidida ruptura com toda forma de teologia que se configurasse como um saber ‘sistemático’”. A valorização da experiência tem como objetivo compreender os fenômenos naturais com o intuito de dominá-los, já que – ao interpretar a natureza – o homem não apenas procura compreendê-la, mas pretende extrair dela os recursos necessários para a sua sobrevivência. Bacon constitui um método seguro, rígido e que possa conduzir a razão humana ao domínio da natureza, residindo neste fato sua principal contribuição para a filosofia posterior.⁷

Diante do exposto, a aparente controvérsia entre ciência e religião perpassa o conjunto da obra do filósofo, variando entre a defesa do cientificismo e a defesa da religião no que se refere aos assuntos morais. Desse modo, o recorte educacional, considerando as correntes que influenciaram as reflexões lockeanas, torna-se o porto seguro para entender melhor esta controvérsia.

Em certa medida, o exercício intelectual desenvolvido por Locke foi possível porque ele viveu em um momento de intensas transformações políticas, econômicas e culturais ocorridas na Inglaterra do século XVII. Ele está inserido no processo de secularização, muito embora haja elementos suficientes que mostram que este processo não indica que Locke tenha menosprezado os valores cristãos. Deste modo, pode-se afirmar que ele aparece como um grande sintetizador da mudança de mentalidade em curso. Em resumo:

A filosofia de Locke foi uma síntese comum das ideias dos pensa-

7 É bom salientar que não há nenhuma menção direta dessa influência nos textos de Locke. Porém, por ser Bacon o principal precursor do empirismo inglês, julga-se pertinente inseri-lo aqui. Outro aspecto que reforça esta argumentação é o fato de que o empirismo baconiano exerceu influência na educação inglesa seiscentista.

dores mais criativos, mais revolucionários do início do século XVII. Locke era cristão e defendia a tolerância religiosa, mas seu cristianismo era despojado de tudo o que havia tornado o puritanismo revolucionário – o contato direto com Deus, o entusiasmo –, e sua tolerância era o cálculo racional do *Toleration Act* [...] Locke associou-se aos cientistas e, em seu *Essay Concerning Human Understanding*, tentou estabelecer uma psicologia materialista que conciliasse ciência e cristianismo. Sua importância histórica encontra-se nessas contradições. (HILL, 2012, p. 315)

Os enunciados educativos que Locke propõe têm em vista a constituição de uma nova configuração social, que seja fundamentada na preservação dos direitos naturais de cada indivíduo. É com base nestas considerações que se pode afirmar que o tema da moral é central na filosofia lockeana. Então qual é o papel da educação na formação moral da criança? No *Ensaio sobre a Lei de Natureza*, aparece esta relação. Através da educação, pode-se ensinar a criança a agir de acordo com a razão, habituando-a a conhecer a lei de natureza. É possível que isto comece a acontecer quando ela ainda seja nova, ensinando-lhe os valores morais pertinentes para viver em sociedade.

Dessa maneira, a formação moral da criança deve seguir o seguinte procedimento metodológico. Como a criança nasce sem nenhum conhecimento impresso no seu entendimento, as primeiras ideias formadas em sua mente são captadas pelos órgãos do sentido em direção ao próprio entendimento. Com base nesta premissa, a criança se desenvolve fazendo relações entre as ideias contidas no entendimento, reorientando-as e formando novas ideias. Expressas através da linguagem, as ideias formadas podem ser retidas na mente do infante através do hábito, o que, do ponto de vista cognitivo, caracteriza a constituição da memória. Este é o *modus operandi* para preencher os gabinetes vazios do entendimento humano.

Nesse contexto, qual é o papel dos conteúdos educativos na formação moral da criança? A criança deve começar a aprender os conteúdos educativos assim que ela começar a falar. Não há uma idade estabelecida para que isso ocorra, apenas existe a sinalização inicial que deve respeitar o desenvolvimento natural do infante. Outra observação que merece destaque reside no tipo de conteúdo a ser lecionado para a criança. Locke, ao estabelecer que o princípio educativo é formar um corpo são em uma mente sã e que respeite as aptidões naturais do infante, afirma que se

deve ensinar conteúdos religiosos antes de se iniciar o ensino dos conteúdos científicos. Não custa lembrar que a matéria requer explicações que transcendem a própria matéria.

Considerando estas premissas, Locke recomenda que se concilie o ensino da escrita com o estudo da Bíblia. Aqui reside a função moral que se atribui ao ensino do vernáculo. Outro exemplo dado pelo filósofo inglês é materializado no ensino da história. Além de relatar os principais feitos da humanidade, este conteúdo educativo tem a função de contribuir com a constituição moral da criança, através do exemplo dos antepassados.

É essa união entre os conteúdos educativos e a formação moral o cerne do processo educativo estabelecido por Locke. O estabelecimento de conteúdos religiosos e científicos soma-se ao esforço de tornar a criança moralmente correta, seja através do ensino da Bíblia ou a partir da capacidade que o ensino da matemática tem em conduzir o infante para a abstração, condição necessária para a compreensão de Deus.

Há, também, para o caso do ensino dos conteúdos científicos, uma peculiaridade. O conhecimento da astronomia, da física, da geografia, da cartografia, etc., além de propiciar a aprendizagem particular de cada uma delas, habilita a criança a questionar o mundo à sua volta e indagar se há uma força maior que criou tudo que ela vê. Esta interrogação aparece no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* quando Locke prova a existência de Deus. Assim, percebe-se a relação existente entre a concepção epistemológica e educativa do filósofo inglês – afinidade fundamental para cimentar o entendimento da criança – com a ideia de Deus, o Ser criador de todas as coisas.

Como se vê, tanto o ensino de conteúdos religiosos, que se dá através do estudo da Bíblia, como o ensino de conteúdos científicos propicia o desenvolvimento cognitivo do infante, mas também a constituição de um agente moral. É a edificação desse indivíduo que Locke tanto almeja para a materialização da sociedade política caracterizada por ele nas suas obras políticas. Por conseguinte, é este agente moral, formado através da educação, que deverá exercer as funções políticas e econômicas.

Os conteúdos educativos destacados pelo filósofo inglês e o método de ensino estabelecido por ele constituem os pressupostos para que a criança aja racionalmente. É este agir que a conduz a ser um agente moral no presente, mas, principalmente, no futuro. De igual modo, é o corre-

to uso da razão que delimita o caminho que o indivíduo percorre para conhecer a lei de natureza que Deus deixou impresso nos corações dos seres humanos.

Há, porém, o caso dos ateus e dos fanáticos. É sabido que Locke não tolera os ateus e muito menos manifesta alguma simpatia pelos fanáticos. Ele critica os primeiros por serem desprovidos de qualquer regulador moral superior. Sobre os segundos, afirma que eles não agem racionalmente porque seus atos são dominados pela paixão e pelo entusiasmo. A formação moral da criança deve ter a preocupação em anular qualquer tipo de possibilidade de o infante, no futuro, tornar-se ateu ou fanático.

Como se vê, a moral é o elemento que norteia os textos redigidos por Locke. O somatório dos conteúdos educativos tem como ponto de partida e de chegada a moral cristã. É a formação moral da criança que viabiliza os preceitos expressos na reflexão política que Locke defende. É para a constituição de uma sociedade moralmente cristã que se dirige o pensamento educacional do filósofo inglês. Esta afirmativa alicerça-se nos pressupostos contidos nos conteúdos educacionais estabelecidos por ele, já que a mente de uma criança é um gabinete vazio que precisa ser preenchido por ideias. Esta conclusão só foi possível porque detectou-se que há uma aparente controvérsia no papel que o ensino da ciência e da religião exercem na formação moral da criança. A aparência se manifesta no conjunto da obra de Locke, embora o recorte feito na presente investigação tenha privilegiado os textos educativos do filósofo inglês.

Esta conclusão é possível porque Locke estabelece que a moral é fundamentada na lei de natureza, conhecida pelos indivíduos de duas formas: a primeira, diz respeito ao correto uso da razão, requerendo da educação um papel fundamental para que isso ocorra com a criança. Nesta situação, a experiência sensorial estabelece a primazia para a obtenção do conhecimento, para, a partir daí, o indivíduo se desenvolver cognitivamente e conseguir distinguir as coisas, separando o que julga bom e mau, prazer e dor. A segunda forma está associada à revelação. É a palavra sagrada, o milagre e o exemplo de Jesus Cristo que anunciam a conduta moral a ser seguida. Neste caso, a razão é submetida aos seus ditames.

A lei de natureza, embora não seja uma ideia inata, teria sido deixada impressa no coração de todos os seres humanos por Deus. No entanto,

ela só é conhecida à medida que o indivíduo se desenvolve cognitivamente e use livremente o próprio entendimento. Deste modo, a lei de natureza pode ser conhecida racionalmente por cada indivíduo, mas não são todos que irão conhecê-la. Isso se dá porque as propostas educativas que Locke defende não atingirão a todos; pelo contrário, a educação que forma os indivíduos moralmente corretos é um atributo para as camadas sociais mais abastadas da sociedade.

Esta questão, envolvendo uma educação para os ricos e outra para os pobres, é uma das marcas que mais repercutiram nas análises dos textos educativos de John Locke. Ele defende que a distinção entre os indivíduos se dá por causa da educação que cada um recebe, ou seja, ricos e pobres serão diferentes já que recebem uma educação distinta. Esta assertiva compactua com o argumento que o filósofo expõe no *Ensaio sobre o entendimento humano*, quando estabelece que a experiência individual e o uso das ideias captadas pelos sentidos são peculiares a cada indivíduo.

Deste modo, os conteúdos educativos exercem um papel fundamental para a formação moral da criança. Percebe-se que a escolha do que é ensinado para a criança exerce um papel essencial no projeto educativo de John Locke, até porque o infante, segundo seus preceitos, não possui nenhuma ideia no próprio entendimento. Consequentemente, os conteúdos educativos selecionados determinam a constituição das primeiras ideias nas crianças, repercutindo, sobretudo, na sua formação.

Há outra particularidade a ser observada nos conteúdos educativos sugeridos por Locke. No caso do ensino de conteúdos científicos, a criança não só os estuda como também processa estas informações no próprio entendimento, formando novas ideias. Lentamente, o infante vai tendo a noção exata do mundo que o circunda, abrindo-se a possibilidade de ela questionar quem foi o criador de todas as coisas. Chega-se à conclusão que um Ser superior criou tudo o que se vê. É a explicação racional para provar a existência de Deus, conforme Locke expressa no *Ensaio sobre o entendimento humano*. Já os conteúdos religiosos provam a existência de Deus através dos milagres e da palavra revelada contida na Bíblia, embora aqui não haja conhecimento, mas apenas crença. Desta maneira, a criança é submetida, através dos conteúdos educativos, a compreender a existência de Deus.

Em suma, o pensamento educativo de Locke tem o propósito de constituir uma sociedade moralmente cristã. Tal afirmativa só é possível

quando se observa que a formação moral da criança ocorre quando ela aprende conteúdos educativos que permitam o agir racionalmente.

REFERÊNCIAS

- BACON, F. *Ensaios*. Tradução Álvaro Ribeiro. 2.ed. Lisboa: Guimarães, 1972.
- _____. *Nova Atlântida*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999^a, p. 219-254.
- _____. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 23-218.
- _____. *O progresso do conhecimento*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: EdUNESP, 2007.
- CALVINO, J. *A instituição da religião cristã*. t.1. Tradução Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: EdUNESP, 2008.
- CHAPPELL, V. (org.). *Locke*. Tradução Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida (SP): Ideias e Letras, 2011.
- DUNN, J. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.
- EBY, F. *História da educação moderna*. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- HILL, C. *O século das revoluções (1603)*. São Paulo: EdUNESP, 2012.
- LOCKE, J. *Borrador de uma carta de Locke a la Condessa de Peterborough*. Tradução Rafael Lasaleta. Madrid: AKAL, 1986a.
- _____. *Cartas sobre a tolerância*. Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Del estudio*. Tradução Rafael Lasaleta. Madrid: AKAL, 1986b.
- _____. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Clássicos).

_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. 2v.

_____. *Ensaaios políticos*. Organizado por Mark Goldie. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Of the conduct of the understanding*. Edited, with introduction by Ruth W. Grant and Nathan Tarcov. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1996a.

_____. *Some thoughts concerning education*. Edited, with introduction by Ruth W. Grant and Nathan Tarcov. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1996b.

_____. *The reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. Stanford CA: Stanford University Press, 1958.

LURBE, P. *John Locke, une theologie de l'education*. Occasional Paper. Université de Rennes 2, n. 2, p. 01-13, 2006. Disponível em < <http://www.cercles.com/occasional/ops2006/lurbe.pdf> >. Acesso em: 21/07/2009.

MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. 2.v.

REICYN, N. *La pédagogie de John Locke*. Paris: Librairie Scientifique Hermann & Cie. Éditeurs, 1941.

ROSSI, P. *A ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: EdUNESP, 1992.

VILLEY, P. *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*. Paris: Librairie Hachete, 1911.

WOOLHOUSE, R. *Locke: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

YOLTON, J. *Dicionário de Locke*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.