

Estudos sobre Descartes e sobre Hobbes

César Augusto Battisti
Pedro Prikladnitzky
Clóvis Brondani
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Estudos sobre Descartes e sobre Hobbes

Comitê Científico

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Alfredo Gatto

César Augusto Battisti

Cristiano Novaes de Rezende

Djalma Medeiros

Edgard Vinícius Cacho Zanette

Enéias Júnior Forlin

Érico Andrade Marques de Oliveira

Ethel Menezes Rocha

Fábio Baltazar do Nascimento Junior

Franklin Leopoldo e Silva

Igor Agostini

Jaime Antonio Derenne

João Antonio Ferrer Guimarães

José Raimundo Maia Neto

Laurence Renault

Lia Levy

Luciano Codato

Maíra de Souza Borba

Marcos André Gleizer

Marcos César Seneda

Mariana de Almeida Campos

Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli

Pablo Rubén Mariconda

Paulo Tadeu da Silva

Pedro Falcão Pricladnitzky

Raul Landim

Ulysses Pinheiro

Wojciech Starzynskio

Estudos sobre Descartes e sobre Hobbes

César Augusto Battisti

Pedro Prikladnitzky

Clóvis Brondani

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Editora Adjunta
Daniela Valentini

Produção Editorial
Amanda C. Schallenberger Schaurich
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E82

Estudos sobre Descartes e sobre Hobbes. /
organizadores, César Augusto Battisti, Pedro
Pricladnitzky e Clóvis Brondani. 1.ed. (ebook)
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
190 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-053-2
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação13

PARTE I

Estudos Cartesianos

A gênese da noção de *sui causa* nas *Primeiras Respostas* de Descartes

Alexandre G. T. de Soares17

A noção de absoluto na epistemologia cartesiana

Ana Cláudia Teodoro Sousa31

Nota sobre a Carta de Espinosa Sobre o Infinito

Arthur Alves Almeida Soares de Melo 47

Descartes e o conceito de *logica naturalis*

Fábio Baltazar do Nascimento Júnior 61

Descartes sublime-barroco: notas para pensar a experiência do sublime no pensamento do infinito em Descartes

Luciene Torino 87

A Prova da Extensão como Essência da Matéria em Descartes

Pedro Prikladnitzky 109

O status do juízo em Descartes na perspectiva da divisão tripartite do fenômeno psíquico: uma análise de Franz Brentano

Wojciech Starzyński145

PARTE II

Estudos Hobbesianos

Matéria, método e mito na filosofia política moderna: desencontros entre Hobbes e Maquiavel

Luiz Carlos Santos da Silva159

Hobbes e a educação do soberano

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes177

Apresentação

Reunimos neste livro alguns dos trabalhos apresentados durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Goiânia, de 10 e 14 de outubro de 2022.

Na primeira seção, encontram-se trabalhos apresentados no GT Estudos Cartesianos, e na segunda seção, os do GT Hobbes.

Agradecemos aos autores e autoras que contribuíram com seus textos para a realização deste projeto. Uma boa e proveitosa leitura a todos e a todas.

César Augusto Battisti

Coordenador do GT Estudos Cartesianos da ANPOF

Clóvis Brondani

Coordenador do GT Hobbes

PARTE I
Estudos Cartesianos

A gênese da noção de *sui causa* nas *Primeiras Respostas de Descartes*

Alexandre G. T. de Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.01>

1 Introdução

Este estudo pretende mostrar como a noção de *sui causa* é formulada nas *Primeiras Respostas* de Descartes, bem como explicitar o significado de submeter Deus ao regime de causalidade. Quais seriam as implicações ontológicas e epistemológicas dessa formulação? Em que sentido essa concepção seria um desdobramento do processo de constituição da racionalidade da ciência moderna, pautada pela causalidade eficiente? Qual seria a relação do Deus pensado como *sui causa* e das concepções teológicas concorrentes em Descartes, como o infinito, o ente perfeitíssimo, a potência incompreensível e o criador das verdades eternas? Para elaborarmos essa questão, retomaremos os argumentos encontrados no texto cartesiano que sustentam um entendimento do ente como efeito de uma causa e que estruturam uma racionalidade que explica todas as coisas a partir da causalidade eficiente.

2 A *sui causa*

Há que se dizer que a expressão original de Descartes é *sui causa*, sobretudo, quando a toma em sua legitimidade. A *causa sui* — usada por

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia.

Espinosa — é o ponto de partida da reflexão de Descartes a esse respeito: *causa efficiens sui ipsius*. Porém, há toda uma elaboração que permite tornar o conceito aceitável e a expressão *sui causa* marca essa aceitabilidade. Há no texto cartesiano duas menções da expressão *sui causa*. Elas são encontradas nas *Primeiras Respostas*. Nas *Quartas*, a reflexão se dá por citação dessas duas menções. Vejamos a primeira:

[...] ita, etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa².

Assim, ainda que Deus tenha sido desde sempre, entretanto, porque é ele mesmo que verdadeiramente se conserva, parece que, não muito impropriamente, ele possa ser dito de si causa (AT, VII, 109)³.

Nesta passagem, reconsidera-se a segunda prova *a posteriori* da existência de Deus da *Terceira Meditação*. Nela a questão da causa se põe novamente, já não pelo causado, pelo efeito, mas pela causa ela mesma: será que eu não posso ser a causa de mim mesmo, eu que tenho a ideia de infinito? Será que realmente **só Deus pode ser a causa de mim** mesmo — a coisa pensante que pensa o infinito?

A ideia de causalidade é então lida a partir da noção de “causa total e eficiente” de todas as coisas⁴, a partir do ato originário da criação. Trata-se do ato que institui o ente finito (criado) e sua característica mais

² Cito o original e tradução de minha lavra. Essa metodologia procura, ao mesmo tempo, pôr o estudo do texto do filósofo no palco da reflexão e usar a tradução como instrumento de ampliação das possibilidades e significados do seu conteúdo. Trata-se, portanto, de uma tradução preliminar e de estudo.

³ A referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery (*Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996). Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página.

⁴ “*Vous me demandez in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causæ qu'il a créé toutes choses, c'est-à dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil ; mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur*” (Carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630, AT, I, 151).

importante, que se confunde com o próprio ente: o ser causado. O ato originário da criação exprime o principal atributo de Deus — candidato a exprimir a sua essência —, que é a potência que permite a emergência do nada, isto é, confere e dá o ser. O ato estabelece a infinita distância entre o ser e o nada. No entanto, no contexto da *Terceira Meditação*, a criação não é um ato originário, mas reiterado a todo momento. Assim, da experiência dessa reiteração, ou seja, da contingência da mente emerge a desqualificação da hipótese do *ego* como seu criador e conservador. Vejamos o que Descartes diz sobre isso nas *Primeiras Respostas*:

Nam quemadmodum, etiamsi fuissem ab aeterno ac proinde nihil me prius extitisset, nihilominus, quia considero temporis partes a se mutuo seungi posse, atque ita ex eo quod jam sim non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare.

Pois assim, ainda que eu fosse desde a eternidade, e que, por conseguinte, nada tivesse existido antes de mim, todavia, porque considero que as partes do tempo podem ser por si separadas umas das outras, bem como do fato de que sou agora não se segue que eu hei de ser após, a não ser que alguma causa me produza como se de novo, a cada momento, não teria dúvida de chamar eficiente a causa que me conserva (AT, VII, 110).

O conceito de conservação permite, então, pensar a criação como um ato reiterado. A potência criadora reitera o seu ato a cada momento, ou seja, causa o seu efeito de novo. Conservar passa a ser um termo importante no novo léxico causal. Conservar é causar decisivamente o ser de novo, no modo do continuado — do reiterado — e não do continuadamente, ou seja, sem introduzir novos entes na criação. Assim, o ente finito (criado) pode ser qualificado a cada momento como ente causado.

Retomo o ponto crucial no trecho já citado: “Ainda que Deus tenha sido desde sempre, entretanto, porque é ele mesmo que

verdadeiramente se conserva...”. Em regime de causalidade, o enunciado reafirma a eternidade de Deus, pois como o ser causado é posterior à causa, haveria uma ameaça a sua eternidade. Em seguida, diz-se que ele se conversa, ou seja, ele se cria. E conclui com uma certa reserva a enfrentar o **monstro**: “parece que, não muito impropriamente, ele possa ser dito de si causa”. Quais são os termos do enfrentamento do monstro (*portentum*)? Trata-se do termo usado por Descartes em *Notae in Programma* (AT VIII-2, 369) para se referir a Deus como causa eficiente de si próprio. Seria uma monstruosidade lógica, ontológica e teológica.

Há uma diferença importantíssima entre a monstruosidade da *causa efficiens sui ipsius* e a *sui causa*. A *sui causa* é causa eficiente a seu modo. Eficiente em relação à criação; eficiente, em sentido amplo, a si mesmo. A questão se apresenta da seguinte maneira:

Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius; etsi enim aperte id verum sit, quando restringitur efficientis significatio ad illas causas quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, non tamen videtur in hac quaestione ita esse restringenda; tum quia nugatoria quaestio esset: quis enim nescit idem nec seipso prius, nec a seipso diversum esse posse?

Enfim não disse que é impossível que algo seja causa eficiente de si próprio; embora isso seja, pois, abertamente verdadeiro quando se restringe a significação de eficiente àquelas causas que são anteriores no tempo a seus efeitos, ou que são diversas delas mesmas. Não, todavia, parece que essa questão deva ser assim restringida; tanto porque seria uma questão nugatória: quem com efeito não sabe que a mesma coisa não pode ser anterior a si mesma, nem diversa de si mesma? (AT, VII, 109).

3 O enfrentamento do monstro

Como resolver a contradição lógica, ontológica e teológica? Primeiro: a causa antecede o seu efeito. Segundo: o efeito é diverso da

causa, pois a causalidade é uma relação de dois termos: causa, de um lado, efeito, de outro.

A luz natural da razão intervém nesse momento para lidar com a contradição:

[...] tum etiam quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu; nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior.

[...] quanto também porque a luz natural não dita para a razão do eficiente que seja requerida preceder no tempo o seu efeito: pois, ao contrário, ela só tem propriamente a razão de causa enquanto produz o seu efeito e, portanto, ela não é anterior a ele (AT, VII, 108).

É só na causação, na efetuação, na produção que a causa eficiente se torna eficiente, ao contrário da formal e material — que antecedem o efeito (composto) — e que não se distinguem do causado, pois são seus princípios constitutivos; ou também ao contrário da final, que como que antecede a organização do composto. Não há rigorosa e ontologicamente temporalidade sucessiva na produção — só *a posteriori* do ponto de vista metodológico ou epistemológico (cf. Battisti, 2019) —, mas simultaneidade, como a produção da criação a cada momento.

Para enfrentar o problema da diversidade da causa e do efeito, a luz natural intervém mais uma vez com o seu ditado sobre a regulação de toda existência, submetendo todo ente à questão da causa e abrindo ambigualmente a possibilidade do princípio de razão suficiente, que pretende regular *a priori* o contingente. Vejamos:

*Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem **inquirere**, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare.*

Por outro lado, a luz da natureza certamente dita que não existe nenhuma coisa sobre a qual não seja permitido buscar por que existe,

ou melhor, investigar a sua causa eficiente, ou bem, se não tem, demandar por que não carece (AT, VII, 108).

A questão da causa — a qual pode ser posta a todo ente — permite a consideração de Deus como causa de si próprio:

[...] adeo ut, si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum, tantum abest ut inde concluderem aliquam esse causam primam, quin e contra ejus | ipsius, quae vocaretur prima, causam rursus inquirerem, et ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem.

De modo que, se assim eu considerasse que nenhuma coisa não pode ser, de certo modo, para si mesma, o mesmo que a causa eficiente é para o efeito, seria preciso que, a partir disso, concluísse que alguma causa seria primeira da qual investigaria de novo a causa e, desse modo, nunca chegaria a uma primeira de todas — bem ao contrário daquela que propriamente se chamaria primeira (AT, VII, 108-109).

Na defesa da primariedade da causa, Descartes justifica que a não distinção entre a causa e o efeito na causa em sentido forte — causa eficiente — se justificaria como uma excepcionalidade que evitaria a própria dissolução da causa, pois submeter a cadeia causal à progressão infinita seria tornar toda causa um efeito, sem nunca encontrar algo que pudesse se chamar propriamente causa.

Para a tradição (*cf.* Agostini, 2020), Deus é incausado e, por isso, causa primeira. Porém, o supostamente incausado da tradição poderia ser um ente necessário e causador de todas as coisas que conhecemos sem necessariamente ser Deus, criador absoluto de todas as coisas, conhecidas e desconhecidas. Essa possibilidade surge porque a questão da causa pode ser posta ao supostamente ente incausado que se candidata a Deus e a causa da criação.

Do modo pensado por Descartes, o candidato à causa de si mesmo seria causa primeira em sentido forte. A submissão da existência⁵ à causalidade — bem como da subsequente submissão da causalidade à questão da causa — trabalha para garantir que o ente necessário seja a causa primeira. Nesse sentido, seria arriscado dizer, com a tradição, que Deus é causa primeira, mas não tem causa. Pois enfraqueceria o sentido da causa primeira que, por não se justificar, interromperia a investigação sem razão. Teríamos uma causa última que não encontraria razão para se afirmar plenamente causa primeira.

Trata-se de uma exigência da razão a investigação da causa, da pergunta por quê: ou seja, a pergunta pelo que alguma coisa é ou se torna, esse pelo que a existência é produzida. Em outros termos: a questão pela capacidade de realização da própria origem — diferente, portanto, da questão aristotélica do princípio, pela condição originária de proveniência do ser, como também da questão ainda mais antiga pelo princípio: do fundo do qual advém o ser.⁶ Nossa racionalidade, na perspectiva cartesiana, só aprenderia o originário a partir da sua realização, nós só pensaríamos as coisas a partir da sua existência possível. Nesse sentido, na demarcação da racionalidade, causa

⁵ Todo ente é pensado sub *ratione existentis*, ou seja, um dos sentidos de ser pensado por Descartes é que tudo o que é existe: todo ente é ser existente. Mesmo as essências são pensadas sob a razão da existência; tudo o que se pensa se pensa como existindo. Vejamos o axioma ou noção comum X da *Exposição Geométrica das Segundas Respostas*: “X. *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti*”. “Em toda a ideia de coisa ou conceito é contida a existência, porque nada podemos conceber senão sob a razão da existência; com efeito, a existência possível ou contingente é contida no conceito da coisa limitada, mas necessária e perfeita no conceito do ente sumamente perfeito” (AT, VII, 167). Assim, ao estabelecer que todo ente é ser existente, Descartes estabelece também que todo ente é ser causado, ou ser existente e causado. O axioma da causa e o axioma da existência são noções comuns listadas na referida *Exposição Geométrica*. A sua ordenação (da causa, I; da existência, X) pode ensejar alguma matéria de discussão de prioridade de sentido de ser. Penso que o melhor modo de pensar esses referidos sentidos (ser existente e ser causado) seja como solidários, apesar do ser causado subsumir sob si na dinâmica do questionário da causa o ser existente.

⁶ Trata-se de uma paráfrase da página 52 do livro de Carraud, 2002.

metonimicamente é princípio (realizável) em Descartes. Dito de outro modo: a causa instauraria a própria racionalidade. Ela mesma na figura da eficiência se daria como acontecimento — imprevisível, impensável, irrepitível, impossível —, que traz consigo a ininteligibilidade fundadora da inteligibilidade. A figura da eficiência — diferentemente da exemplaridade inteligível da causa formal ou da inteligência da final — não guarda nenhuma relação necessária ou de semelhança, ou de remissão inteligível entre efeito e causa senão a própria relação, senão o seu acontecimento. As razões se declinam após a instauração da própria racionalidade pela causa. Isso é bem ilustrado pelo Deus causa eficiente e total de todas as coisas, incluindo as verdades eternas. A *ratio causae* de Descartes deve ser entendida a partir do genitivo subjetivo: a causa é que dá ou confere a razão; não a razão, a causa. Recorramos aos termos muito instrutivos de Vincent Carraud sobre essa questão: “A causa dá (oferece) a razão dos efeitos sem que ela mesma seja inteligível; isto é, nunca temos acesso à sua natureza: pois precisamente só podemos identificar na causa a sua própria eficiência”⁷.

No entanto, a ontologia do *ser causado* exige que, de algum modo, Deus também seja causado. Contudo, não será diretamente, mas enquanto pergunta feita a partir da nossa racionalidade. Seria como se a causa instaurasse alguma razão para Deus. Nessa perspectiva, a causa no caso limite da *sui causa* permite uma abertura para uma *ratio*, para uma razão ambígua, pois responde à questão da causa eficiente, não pela eficiência, mas pela causalidade formal: pela essência de Deus. Essa introdução dessa racionalidade ambígua no limite da ontologia da causa,

⁷ Na Carta-Prefácio, Descartes dirá explicitamente: as razões se deduzem das causas, elas não são as causas (“procurar as primeiras causas e os verdadeiros princípios de que possamos deduzir as razões de tudo o que somos capazes de saber” (AT IX, 2-5)). Dizer, conforme as cartas a Mersenne de abril-maio de 1630, que a causa eficiente é suficiente à inteligência dos efeitos, isto é, à sua racionalidade [...], não é dizer que ela seja nela mesma inteligível. Por isso, há uma função de pura inteligibilidade da causa — pura, isto é, reduzida a determinação do efetuar, que fornece a razão da existência do efeito (mas nem do “como” de sua produção, nem *a fortiori* de sua natureza)” (Carraud, 2002, p. 262).

ao mesmo tempo em que iniciaria o período de incubação do princípio de razão suficiente — para usarmos uma expressão de Heidegger que orienta o debate francês desde os primeiros textos de Jean-Luc Marion⁸ — formularia a sua maior crítica, caracterizada por um racionalismo relativo, um racionalismo relativo a causas⁹.

Vejamos o referido axioma I da *Exposição Geométrica* das *Segundas Respostas*, que fundamenta as três provas da existência de Deus, em cada uma das quais a essência de Deus será pensada de um modo diferente, demarcando três tonalidades diferentes de seus atributos.

Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum.

Nenhuma coisa existe sobre a qual não possa ser posta a questão: qual seja a causa por que exista. Isso, com efeito, pode ser perguntado sobre o próprio Deus, não que careça de uma causa para que exista, mas porque a imensidade da sua própria natureza é a causa ou a razão pela qual nenhuma causa carece para existir (AT, VII, 165).

O axioma parece resumir aquilo de que falamos: tudo o que é ou existe pode ser entendido como causado ou, ao menos, explicado pela questão da causa da sua existência ou produção, ou realização. Na

⁸ Período que terminaria com a plena inversão: pelo princípio de razão suficiente, a razão plena de si forneceria a causa, dando conta do contingente, excluindo *a priori* todo acontecimento (imprevisível, irrepetível, impensável, impossível). Desse modo, o domínio da contingência física — regulado então pelo princípio de razão — tornar-se-ia quase um domínio da necessidade lógica — regulado desde os gregos pelo princípio de não-contradição (cf. Heidegger, 1997; Marion, 1996).

⁹ Concorro com Carraud (2002, 292-293) ao mostrar a incompatibilidade entre o axioma da causa e o princípio de razão, contrastando com as posições de Heidegger e Marion. O axioma da causa não é só o meio para o princípio de razão, mas também o seu principal adversário conceitual. O axioma permite a formulação do questionário a partir do qual o princípio de razão se desenvolve. Paradoxalmente, então, Descartes instaura a possibilidade do desenvolvimento de um princípio de razão pela sua radical recusa: a sua concepção de causa que acontece, que impacta sem se explicar, puro acontecimento.

primeira prova da *Terceira Meditação*, a questão da causa se põe para o ser das ideias (sua realidade objetiva). Na segunda prova da *Terceira*, a questão da causa se põe também para Deus. Isso pode ser perguntado sobre o próprio Deus. No entanto, em relação a Ele, é menos a causa em sua eficiência — que se aplicava às ideias — do que a questão da causalidade ela mesma: que será respondida por uma *ratio* derivada de sua *naturae immensitas*. Então, nesse caso limite, surge um hápax da obra cartesiana *causa sive ratio*. *Ratio* que inverte a *ratio causae* cartesiana, dispensando, a seu modo, a causa (eficiente, a única que efetivamente é causa): “a razão pela qual não carece de nenhuma causa para existir”. No entanto, essa *ratio* encontra a incompreensibilidade da sua inexausta potência de Deus.

4 Considerações finais

Procuramos mostrar que, a partir da problemática da segunda prova *a posteriori*, surge a expressão *sui causa*, que paradoxalmente possa talvez ser lida pelas *Primeiras Respostas* como a primeira demonstração *a priori* da existência de Deus, rivalizando com a prova da *Quinta Meditação* — nunca nomeada por Descartes como *a priori* ou ontológica. Espinosa explicitamente reconhecerá o seu caráter *a priori* e a articulará com a dita ontológica (*Quinta Meditação*), abrindo a sua *Ética* com a *causa sui*¹⁰. Cabe destacar que Espinosa e Descartes são quiçá os únicos pensadores da *causa sui*, recusada antes e depois deles. Há que se dizer também sobre esse assunto que as provas *a posteriori* para Descartes são pensadas a partir da segunda via da *Terceira Meditação*, a via das ideias, da exclusiva consideração da ideia. É interessante notar que essa via, ao mesmo tempo em que permite chegar a uma concepção de Deus como infinito, destituidora da *Metafísica* (cf. Marion, 1986, capítulo V) — pois

¹⁰ “I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (Espinosa, 2015, p. 45).

está a seu modo para além do ente —, permite também constituir a *Metafísica*, isto é, nomear Deus metafisicamente como *causa sui*, no desdobramento das *Respostas*. A prova da *Quinta Meditação* não deixa de recorrer à ideia, mas, segundo a racionalidade finita, pela equivalência entre ideia e essência, nomeando Deus como o ente perfeitíssimo, cuja entidade compartilha o projeto metafísico coroado pela *causa sui*.

Quais seriam as implicações ontológicas e epistemológicas dessa formulação? A constituição de uma metafísica pautada por uma onto-teologia da causa (Marion, 1986, capítulo II), que introduz de vez Deus na *Metafísica* (Heidegger¹¹), entendendo todo ente como ente causado, incluindo as ideias e Deus. O modo de resposta à questão da causa em relação a Deus inverte a *ratio causae* e inicia o período de incubação do princípio de razão suficiente. Período que findará com a realização do projeto metafísico por Leibniz, segundo Heidegger, em que tudo, de certo modo, pode ser dedutível *a priori* e em que o contingente pode ser regulado pelo princípio de razão. Por outro lado, a causalidade eficiente, seja contida pelo princípio de razão, seja como modelo de toda mecânica, mudará desde então o nosso entendimento de ciência.

No entanto, sobre o princípio de razão, temos de entender também a radicalidade da perspectiva cartesiana em relação à causalidade eficiente e entendê-lo como, paradoxalmente, o grande crítico do princípio de razão suficiente e, de certo modo, da realização desse projeto metafísico. O axioma da existência (todo ente é ser existente) na medida em que torna existente o possível e o contingente (“*nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei*”

¹¹ Heidegger, em *Identidade e Diferença* (Gesamtausgabe 11. Frankfurt, Klostermann, 2006), procura mostrar que, na configuração onto-teo-lógica da *Metafísica*, por um lado, a ontologia funda (*gründen*) o ente — estabelece o sentido do ser — e, por outro, a teologia fundamenta (*begründen*) o ente em geral — o ente primeiro explica todo e qualquer ente por seu papel na sua realização. Deus entra na *Metafísica*, Deus se torna o ente primeiro ou ente por excelência do dispositivo metafísico. Segundo uma onto-teologia do causado, o sentido de ser seria ser causado e o ente primeiro seria a *causa sui*.

limitatae”) poderia ser o iniciador do período de incubação do princípio de razão suficiente. No entanto, o axioma da causa eficiente (todo ente é ser causado), no seu caráter ininteligível de acontecimento — tal como pensado por Descartes —, impediria que a *ratio* do existente fosse propriamente inteligível e anteciparia uma crítica radical ao princípio de razão, de uma razão unívoca — que se diria de uma só maneira para o criador e para a criação.

Deixamos aqui uma última questão: o axioma da causa seria uma verdade eterna criada como as outras ou ela pairaria acima das outras, submetendo o próprio Deus e regulando a sua atividade? Creio que a causa eficiente e total é um modo de apreender a ininteligibilidade da criação abrindo, ao mesmo tempo com as outras verdades eternas, a ininteligibilidade do criado. Parece que o axioma da causa é uma noção comum criada como as outras. Trata-se, então, do Deus infinito — que assim criando — não entrou na Metafísica, destituindo a pretensão dela à univocidade da razão. Ou seja: diante do infinito, a noção de criação perde a sua identidade com a de causa. Assim, o pensamento de Descartes pode diferenciar-se de uma metafísica da *causa sui* de Espinosa, ou da metafísica da razão suficiente de Leibniz.

Dessa maneira, a tradição cartesiana se caracterizaria por um racionalismo ou por um racionalismo em sentido forte ou absoluto. Se quisermos assim qualificar Descartes como racionalista, teríamos de falar mais de um racionalismo restrito — como Carraud — ou de um racionalismo em sentido fraco, ou ainda de um racionalismo relativo ou relativo a causas.

Referências

- AGOSTINI, Igor. *Ragione e causa nella dimostrazione a priori in Dio*: da Cajetano a Descartes. In: Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla (a cura di), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, Napoli FedOAPress, 2020.
- BATTISTI, César Augusto. Causalidade e (des)semelhança em Descartes. In: *Dois pontos*, v. 16, n. 3, 2019.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Trad. J.Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996.
- DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *Tutte le lettere: 1619-1650; Opere: 1637-1649; Opere postume: 1650-2009*, G. Belgioioso (éd.), Bompiani, Milão, 2009.
- CASTILHO, Fausto. *Curso sobre Descartes*, Campinas, Unicamp, 1998, mimeografado.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. coord. por Marilena Chauí. São Paulo, EDUSP, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Der Satz von Grund*, Gesamtausgabe 10. Frankfurt, Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe 11. Frankfurt, Klostermann, 2006.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la theologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

MARION, Jean-Luc. *Questions Cartésiennes II*. Paris, PUF, 1996.

OLIVO, Gilles. *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris, PUF, 2004.

OLIVO, Gilles. L'efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité. In: *Descartes et le moyen âge*. Org. Joël Biard e Rashed Roshdi. Paris, Vrin, 1997.

RENAULT, Laurence. Causa sui et substantialité – La réforme de la notion de substance, de Descartes à Spinoza. In: *Educação e Filosofia*, v. 29, n. especial, 2015.

ROCHA, Ethel. *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter, 2016.

A noção de absoluto na epistemologia cartesiana

Ana Cláudia Teodoro Sousa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.02>

1 Introdução

Durante o Prefácio à edição de Princeton de *Demons, Dreamers and Madmen*, Harry Frankfurt (2008, p. xiii) afirma que foi atraído pela filosofia cartesiana:

[...] por sua promessa intrigante de certeza última e absoluta em relação aos fundamentos do pensamento e em relação à totalidade do conhecimento que ele [Descartes] afirmava poder ser construído solidamente sobre eles.

Essa promessa parece, à primeira vista, estar necessariamente vinculada à filosofia de Descartes, já que o filósofo possui como um de seus maiores objetivos estabelecer verdades evidentes e claras, principalmente contra a decadência da filosofia e ciência aristotélica e contra a irresolução praticada pelos céticos. Nessa perspectiva, Martial Guérout (1953, p. 19) afirma que, por meio do método, Descartes entende ser possível alcançar o saber *absolutamente* certo; Richard Popkin (2013, p. 146) entende que Descartes despreza aqueles que se contentam com a probabilidade ou defendem uma posição cética ao invés de buscar a verdade e a certeza *absoluta*, considerando que o próprio Descartes acreditou ter encontrado verdades absolutas, certas, claras e distintas ao

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.
E-mail: teodoro.claudia.ana@hotmail.com

estabelecer seu sistema filosófico e científico (Popkin, 2003, p. 163); e Edwin Curley (1978, p. 113) argumenta que a indubitabilidade procurada por Descartes é, necessariamente, um critério da verdade absoluta. Consequentemente, estes intérpretes reconhecem que o *cogito* é a primeira verdade absoluta do sistema de conhecimentos cartesiano (cf. Guérout, 1953, p. 40-41; Popkin, 2003, p. 152), esta que pode levar a outras verdades de mesmo estatuto epistemológico e ontológico.

Essas breves considerações feitas por Frankfurt, Guérout, Popkin e Curley são eficientes em demonstrar que existe uma tradição interpretativa abrangente que pressupõe que o alcance de verdades absolutas é, realmente, um objetivo da filosofia cartesiana, ou melhor, uma promessa feita por Descartes para seus rivais e leitores. Entretanto, cabe-nos questionar se Descartes efetivamente prometeu revelar verdades absolutas e, se sim, se o filósofo julgou ter cumprido este propósito. Para responder a tais questionamentos, pretende-se analisar a utilização do termo “absoluto” por Descartes em diversas de suas obras, dando especial ênfase à única definição encontrada para este termo, localizada na Regra VI das *Regras para a Direção do Espírito*. A partir desse exame, buscamos demonstrar que Descartes em nenhum momento promete oferecer verdades absolutas e, conseqüentemente, argumentaremos que a percepção de tal comprometimento é fruto de uma tradição de intérpretes que acreditam que a radicalidade da dúvida só poderia ser revertida por meio de uma verdade de fato incondicional, ainda que isto não tenha sido concebido e nem mesmo seja expresso por Descartes.

2 A definição de absoluto na Regra VI

É certo que a ampla gama de comentadores que entendem que a filosofia cartesiana promete alcançar verdades absolutas não estaria desassistida de qualquer fundamento textual que pudesse corroborar tal

concepção. A utilização do termo “absoluto” e seus derivados por Descartes pode ser notada desde seus escritos da juventude, como é o caso dos textos produzidos a partir da relação do nosso filósofo com o físico-matemático Isaac Beeckman (cf. AT X, p. 155; p. 344-346)². Dentro de um cenário de investigação científica, o jovem Descartes, muito interessado nas variadas aplicações da matemática, emprega o termo “absoluto” apenas para qualificar os números: o valor absoluto de um algarismo é seu próprio valor, independentemente da posição que ocupa no número analisado. No número 567, por exemplo, o valor absoluto de 6 é 6 e não 60. Portanto, nestas ocorrências, o absoluto se refere a um termo que está *destacado* de seu contexto, isto é, está desvinculado e livre de outros elementos.

Nas *Regras para a Direção do Espírito*, ao ampliar seus interesses e libertar-se de um contexto puramente físico-matemático, Descartes fornece pela primeira — e última — vez uma definição explícita de absoluto. Para o autor, o absoluto é:

[...] tudo o que contém em si a natureza pura e simples de que trata uma questão; por exemplo, tudo o que é considerado como independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, ou outras coisas desse gênero; chamo-o, primeiramente, o mais simples e o mais fácil, em função do uso que dele faremos na resolução das questões (Descartes, 2002, p. 34; AT X, p. 381).

Descartes (1963, p. 102, n. 1), desta maneira, está propondo uma noção de absoluto relacionada à genealogia dos conhecimentos, em que existem conhecimentos progenitores, cuja aquisição precede e condiciona os conhecimentos descendentes.

² As passagens de Descartes utilizadas nesse trabalho seguem a edição de referência editada por Ch. Adam e P. Tannery: *Œuvres* (abreviadas como AT, seguido do número do volume e da página). As passagens já traduzidas para o português serão referenciadas de acordo com a tradução da qual foram extraídas (conferir bibliografia) e estarão acompanhadas da sua localização em *Œuvres*. Quando necessário, as traduções serão realizadas de forma autônoma, seguindo o texto da edição de referência.

Entretanto, o texto das *Regras* esclarece que a noção de absoluto é ela mesma relativa à natureza do problema colocado, já que o que é mais simples, mais fácil e mais absoluto depende do “uso que dele faremos na resolução de questões” (Descartes, 2002, p. 34; AT X, p. 381). Assim, o que é uma noção absoluta em um contexto deixa de o ser em outro contexto, passando a ser relativa. Nas palavras de Descartes (2002, p. 34-35; AT X, p. 382, grifos nossos):

Há coisas, com efeito, que são, sem dúvida alguma, sob um ponto de vista, mais absolutas do que outras, mas que, consideradas de outra maneira, são mais relativas. [...] Do mesmo modo, *certas coisas são por vezes mais absolutas que outras sem, no entanto, serem ainda as mais absolutas de todas.*

Devemos notar, desta forma, que as definições oferecidas na Regra VI para absoluto e relativo só podem ser integralmente compreendidas se for identificada a totalidade constituída pelas Regras V e VI nas *Regras para a Direção do Espírito*. A Regra V determina a importância da ordem que a mente deve seguir para investigar a verdade, sendo a própria ordem um elemento fundamental do método. A Regra VI, então, completa a regra precedente ao ensinar o que é necessário para estabelecer tal ordem e, nessa perspectiva, Descartes (2002, p. 34; AT X, p. 382) afirma que “o segredo de toda a arte consiste em buscarmos com diligência em todas as coisas o que há de mais absoluto”. O método, portanto, depende da descoberta do que é absoluto e, por isso, este é um conceito fundamental na investigação da verdade, o que leva Descartes (2002, p. 33; AT X, p. 381) a considerar a Regra VI como a “mais útil em todo o tratado”.

Tendo em vista que a concepção de absoluto proposta nas *Regras* tem como finalidade definir qual ordem deve ser seguida na resolução dos problemas que aparecem ao espírito humano — sendo o absoluto

aquilo que, por definição, já se encontra solucionado³, permitindo abrir a sequência resolutiva de um problema —, então podemos perceber que o termo “absoluto” referido nas *Regras* não acarreta nenhuma convicção metafísica, mas se enquadra nos limites metodológicos do pensamento cartesiano: o absoluto é a norma que deve ser seguida pelo relativo, já que só se conhece o relativo a partir do conhecimento do absoluto.

Apesar das *Regras* conferirem uma importância considerável à noção de absoluto, oferecendo-nos a única definição concedida por Descartes ao termo durante todos os seus escritos, pouco foi falado sobre tal definição e, mais ainda, como esta poderia se aproximar da utilização deste mesmo termo nos escritos da maturidade. Acreditamos que este tipo de estudo é diminuto porque fica claro que a noção de absoluto nas *Regras* se limita a aspectos metodológicos e epistemológicos. Na maturidade, por outro lado, como Descartes lida diretamente com temas metafísicos, os comentadores tendem a ler a filosofia cartesiana como uma perquisição da verdade absoluta, esta que, mais que metodológica ou epistemológica, deve ser também ontológica. A próxima seção, desta forma, avaliando a utilização do termo “absoluto” na maturidade de Descartes procurará analisar os motivos possíveis para que a filosofia cartesiana seja lida desta maneira e, a partir deste estudo, buscará

³ *Absolutus*, em latim, além de ser um adjetivo, é também o participio do verbo *absolvere*, que tem entre um de seus significados a noção de resolver, solucionar ou deslindar. O absoluto, assim, é o que já está resolvido, solucionado. É por isso que o absoluto é identificado enquanto o mais simples, aquilo pelo qual pode-se obter uma experiência intuitiva, justamente o tipo de experiência que é necessária para abrir a série ordenada na busca pela verdade e resolução de problemas. Nesse sentido, notamos que a noção de absoluto antecipa a caracterização das naturezas simples, estas que podem ser objetos da experiência intuitiva, ou intuição intelectual. Entretanto, diferentemente das naturezas simples que parecem possuir um caráter ontológico — ainda que este seja apenas insinuado no texto da juventude —, o absoluto é exclusivamente epistemológico e metodológico, sendo estreitamente vinculado à questão que será analisada pelo intelecto, admitindo também certa gradação. O que deve ser sublinhado aqui é que o absoluto na concepção cartesiana é classificado tendo em vista a questão a que se relaciona e, portanto, pode ser relativizado, já que com base na mudança do ponto de vista que se considera um elemento, ele pode ser o mais simples, ou seja, o absoluto, ou ser relativo, estando mais ou menos afastado daquilo que é absoluto.

demonstrar que Descartes não afirma procurar verdades absolutas e incondicionais.

3 As fontes da tradição: os textos da maturidade

Efetivamente, como já foi declarado, Descartes utiliza o termo “absoluto” em variadas oportunidades, inclusive nas obras da maturidade, estas que, ao proporem uma dúvida completa e implacável, sinalizam que apenas uma verdade que pudesse superar tal dúvida poderia então revertê-la. Desse modo, é compreensível que muitos intérpretes entendam que tal verdade possa ser caracterizada enquanto absoluta, já que ela precisa ser também implacável e indubitável para resistir a qualquer apelo cético. Entretanto, a utilização do termo “absoluto” não é muito constante nas obras da maturidade cartesiana e, o que é mais notável, não é possível encontrar no *corpus* cartesiano nenhuma ocasião em que Descartes aplique o termo “absoluto” para caracterizar a verdade, a certeza ou o conhecimento.

Durante o *Discurso do Método* e os *Ensaio*s, texto que tomado em conjunto é bastante longo, é possível encontrar apenas cinco ocorrências do advérbio “absolutamente”, na maioria dos casos como mero sinônimo de inteiramente (cf. AT VI, p. 25; 26; 31; 140; 201). O que se pode notar aqui, no entanto, é que, ao ser utilizado em um contexto metafísico, o termo dá margens para ser lido como guardando mais significados do que as ocorrências encontradas nas *Regras*. A Quarta Parte do *Discurso*, que inaugura no *corpus* cartesiano a dúvida metafísica, propõe que, para seguir na busca pela verdade, era necessário entender “como absolutamente falso, tudo aquilo em que eu pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se não restaria, depois disso, alguma coisa em minha crença que fosse inteiramente indubitável” (Descartes, 2018, p. 90; AT VI, p. 31). Notamos aqui que Descartes não indica um significado diferente daquele atribuído a absolutamente em outras passagens encontradas no

Discurso e Ensaio e, inclusive, poderíamos substituir o advérbio “absolutamente” por inteiramente ou definitivamente, sem nenhum extravio de sentido. Devemos notar, além disso, que enquanto Descartes utiliza absolutamente para indicar que é possível tomar suas crenças, preconceitos e perspectivas como falsas, ou seja, *absolutamente falsas*, este advérbio não é utilizado para caracterizar a indubitabilidade procurada. Descartes fala em termos de uma *inteira indubitabilidade*, ou seja, uma proposição da qual ele mesmo não fosse capaz de duvidar, não aludindo à investigação de uma verdade absoluta.

O mesmo parece ocorrer ao longo das *Meditações* e do conjunto de *Objecções e Respostas*: mais uma vez, temos um texto longuíssimo e, a despeito disso, somente treze ocorrências de absoluto e seus derivados. Se considerarmos apenas o que foi escrito por Descartes, encontramos apenas nove aparições do termo e, dentro da *Epístola Dedicatória* e do próprio texto das *Meditações*, são descobertas apenas duas ocorrências. Na *Epístola* o termo aparece de forma pouco significativa, já que, ao se referir a possíveis imperfeições presentes nas *Meditações*, Descartes reconhece sua falibilidade e pede auxílio aos magistrados da Sorbonne para corrigir e aperfeiçoar seu texto, este que ainda não estaria acabado o suficiente (*vel non satis absoluta sunt*), mas que poderia o ser com a colaboração de seus interlocutores (AT VII, p. 5).

Na Quarta Meditação, contudo, o termo é utilizado em um contexto propriamente metafísico: ao falar das criações de Deus, Descartes explica que elas seriam perfeitas, mesmo que nós, seres humanos, ao analisarmos tais criações de forma independente, isto é, sem observar o conjunto das criações divinas, não conseguíssemos avaliar tal perfeição. Descartes (2004, p. 115; AT VII, p. 55), à vista disso, afirma que “se a perfeição das obras do artífice é tanto maior quanto maior sua perícia, que pode ter feito o sumo fundador de todas as coisas que não seja absoluto em todas as suas partes?”. Assim, a despeito do contexto

metafísico, o termo “absoluto” indica completude e perfeição, assim como na ocorrência presente na *Epístola* explicitada acima.

As passagens das *Objecções e Respostas*, por sua vez, geralmente associam o termo “absoluto” ao poder de Deus, oferecendo, desta forma, uma perspectiva efetivamente metafísica que não está presente nas *Regras* (AT VII, p. 154; 308; 374; 415). Nas *Segundas Objecções*, o padre Marin Mersenne confronta Descartes sobre o fato de Deus ter a capacidade de mentir, ao menos se tomarmos seu poder em um sentido absoluto (AT VII, p. 125). E, então, impelido a recuperar o adjetivo, Descartes o utiliza em quatro momentos desta resposta, atribuindo-o a Deus e às suas faculdades. Descartes, por exemplo, utilizando absoluto como sinônimo de completo, afirma que nós “compreendemos que há em Deus uma imensidade, simplicidade e unidade absoluta que abrange todos os outros atributos completamente”⁴, ao se referir a atributos divinos que não teriam nenhum exemplo em nós, seres humanos. Na mesma perspectiva, Descartes explica que muitas vezes os seres humanos não conseguem formar uma concepção adequada de Deus e acabam se confundindo e atribuindo a Ele características que são contraditórias com Sua natureza e, a partir dessa ideia quimérica que inventaram, afirmam que Deus não existe⁵ (AT VII, p. 138). Nesse sentido, Descartes (1983, p. 157; AT VII, p. 138) explica que esse é o caso de:

[...] quando vós falais de *um ser corporal mui perfeito*, se tomais a denominação mui perfeito de modo absoluto, de maneira que entendais que o corpo é o ser onde se encontram todas as perfeições, dizeis coisas que se contrariam, posto que a natureza do corpo encerra muitas

⁴ “*Sed praterea in Deo intelligimus absolutam imensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, um ante dixit, tanquam nota artificis operi suo impressa*” (AT VII, p. 137). Cf. Med. III (AT VII, p. 51).

⁵ “*Nec sane possent ulli homines in ista idea Dei recte concipienda aberrare, si tantum ad naturam entis summe perfecti vellent attendere; sed qui aliqua alia simul miscerent, ex hoc ipso pugnantia loquuntur, & chimericam Dei ideam effingentes non immerito postea negant illum Deum, qui per talem ideam repraesentatur, existere*”.

imperfeições [...]. Pois se entendeis apenas o que é mui perfeito no gênero do corpo, isto não é de modo algum o verdadeiro Deus.

Nesta passagem Descartes afirma que existe uma única noção absoluta daquilo que é perfeito e, assim, nos parece que o filósofo está considerando esta concepção de absoluto como sinônimo de incondicional. Ora, a absoluta perfeição, i.e., a perfeição incondicional que não pode ser relativizada, só pode ser atribuída a Deus. Um corpo pode ser perfeito se contém em si todas as perfeições e atributos corporais, mas, se estamos falando do ser mais perfeito, ou seja, de Deus, então não é possível que Ele possua um corpo, já que a substância corporal carrega intrinsecamente imperfeições e, assim, se Deus possuísse um corpo, então não seria, incondicionalmente e absolutamente falando, perfeito.

As *Segundas Respostas* nos levam, ulteriormente, a uma passagem que comprova que Descartes não busca a verdade absoluta e incondicional. Descartes (1983, p. 160; AT VII, p. 144-145, grifos nossos), ao falar sobre o que se baseia o fundamento de toda a certeza humana, esclarece que:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar. Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, *em termos absolutos, é falso?* Por que devemos ficar inquietos com essa *falsidade absoluta*, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável.

Esta passagem mostra que, mesmo que Descartes proponha durante sua trajetória intelectual tomar todas as proposições como absolutamente falsas, sua ambição se limita a encontrar alguma certeza que seja indubitável e não absoluta ou incondicional. Absolutamente falando, ou seja, considerando a perspectiva de Deus, é possível que o que consideramos indubitável seja falso. Assim como na Quarta Parte do *Discurso*, esta passagem evidencia que, apesar de ser possível considerar o que é absolutamente falso, isto não ocorre para aquilo que é verdadeiro. A falsidade absoluta pode ser projetada porque contamos com o poder infinito da vontade, esta que consegue conceber que uma crença é absolutamente falsa para Deus ou para um anjo⁶. A vontade perfeita e infinita nos aproxima de Deus e, graças a ela, podemos considerar o que é absolutamente falso. Entretanto, nosso intelecto finito não nos permite nem mesmo aspirar à verdade absoluta e, assim, isto só reforça que Descartes em nenhum momento tem a pretensão de alcançá-la.

Não obstante, Descartes se mostra satisfeito com o estatuto da verdade que ele efetivamente pode apreender, esta que é baseada na indubitabilidade e, conseqüentemente, na perfeitíssima certeza. Se não encontramos em nós, humanos, razões para duvidar de uma certeza perfeita, pergunta Descartes, por que negar todo o conhecimento? Dessa maneira, as *Segundas Respostas* deixam claro que, para Descartes (2002, p. 34-35; AT X, p. 382), na perspectiva do intelecto humano temos sim certezas e verdades perfeitas, mas elas não são incondicionais, já que se mudarmos o ponto de vista, estas verdades se tornam relativas, tal como é proposto na Regra VI quando é afirmado que “certas coisas são por vezes mais absolutas que outras sem, no entanto, serem ainda as mais absolutas de todas”. Raul Landim (1992, p. 119-120), nesse sentido, irá explicar que “o determinante para o conhecimento humano seria a

⁶ Só é possível *presumir* o que é absolutamente falso, já que não temos acesso ao intelecto de Deus ou de outras entidades superiores. Como afirma Ethel Rocha “a mente finita não tem meios para acessar o que seria uma verdade ou uma falsidade absoluta” (Rocha, 2016, p. 42).

indubitabilidade” e, portanto, em contraposição ao que propõe Curley (1978, p. 113), a indubitabilidade não pode ser tomada enquanto um pressuposto suficiente e necessário para a verdade absoluta, já que não é algo incondicional, como a passagem das *Segundas Respostas* nos esclarece de forma eficaz.

Continuando o exame das *Objeções e Respostas*, encontramos nas *Quintas Respostas* outra ocorrência do termo “absoluto”: quando Gassendi questiona sobre a perfeição e o acabamento das obras divinas (“*me videre aliqua Dei opera non omnino absoluta*”), Descartes (1983, p. 270; AT VII, p. 374) o responde afirmando que, “se certas coisas fossem consideradas, não como fazendo parte de todo este Universo, mas como totalidades destacadas e coisas singulares, então elas poderiam parecer imperfeitas”. Aqui, como em outras passagens, o termo “absoluto” não significa algo incondicional, mas algo acabado, resolvido. Ademais, Descartes reforça que, dependendo do ponto de vista que se baseia uma consideração, muda-se também a concepção do que é acabado e inacabado, conseqüentemente, o que é mais absoluto ou menos absoluto.

Por fim, identificamos que os *Princípios da Filosofia* também oferecem poucas menções ao termo “absoluto” e seus derivados. São onze ocorrências, a maioria das quais não é notável, sendo o termo geralmente utilizado como sinônimo de perfeito, acabado ou completo (cf. AT VIII, p. 4; 50; 80; 100; 269). Em algumas destas aparições o termo também é utilizado para adjetivar o poder de Deus, este que seria o absoluto máximo (cf. AT VIII, p. 38). Algumas passagens, no entanto, parecem corroborar a tradição de intérpretes que entendem que a filosofia cartesiana visa uma verdade absoluta.

O artigo IX, da parte I, por exemplo, na tradução francesa feita pelo abade Picot, sobre a qual não se pode mensurar qual seu grau de credibilidade (cf. AT IX-B, p. vii-viii; 1), encontramos a indicação de uma

conclusão que seria tão absolutamente verdadeira que não seria possível duvidar (“*cette même conclusion est si absolument vraie que je n’en peux douter*”, AT IX-B, p. 28) e, assim, a partir dessa passagem seria possível argumentar que Descartes concebia a possibilidade de uma verdade absoluta. Entretanto, no original em latim não se encontra tal correspondente: ali, Descartes fala sobre o que *não* é absolutamente certo (*non est absolute certa*) e sobre o que é completamente certo (*plane certa*), mas nunca sobre uma verdade absoluta (AT VIII, 7-8). Portanto, entendemos que a concepção de uma verdade absoluta não parte de Descartes, mas do tradutor que, provavelmente, tentando esclarecer uma passagem, sobrepujou a letra do texto original.

Em outras ocorrências, como o artigo XXXII, da parte II, Descartes utiliza o termo de forma puramente metodológica ao tratar do movimento dos corpos. Descartes afirma que, absolutamente falando (*absolute ... loquendo*), existe apenas um único movimento, mas, caso seja necessário entender e estudar melhor a natureza desse movimento, pode-se decompô-lo em vários movimentos distintos (AT VIII, p. 58). Como foi proposto nas *Regras*, temos uma indicação metodológica que propõe uma variação do ponto de vista empregado para conhecer alguma proposição ou fenômeno.

O penúltimo artigo dos *Princípios*, por fim, reverbera de forma cabal que Descartes não pretendia alcançar a verdade absoluta. No artigo CCV, da parte IV, Descartes esclarece que existe uma certeza moral que garante que todas as coisas do mundo são do modo que Descartes demonstrou durante o seu livro. Descartes explica que essa certeza moral se refere àquilo que serve para regular a vida cotidiana, sendo uma certeza que geralmente não duvidamos, apesar de sabermos que, “se forem atribuídas à absoluta potência de Deus, seriam duvidosas” (“*si ad*

absolutam Dei potentiam referantur, sint incerta)⁷. Desta forma, mais uma vez o absoluto é utilizado em um contexto metodológico e epistemológico para demonstrar que o ponto de vista da razão humana e do intelecto divino são completamente distintos e que, por isso, nenhuma de nossas certezas é incondicional ou absoluta.

4 Considerações finais

Tendo em vista a exposição e análise das passagens em que Descartes utiliza o termo “absoluto” é possível notar, primeiramente, que tal utilização feita pelo filósofo é deveras escassa: o termo “absoluto” não é nem de longe tão utilizado como os adjetivos claro ou evidente e, o que é mais notável, em nenhum momento Descartes utiliza o termo “absoluto” para caracterizar a verdade. O que o filósofo de fato fala é que podemos conceber uma *falsidade absoluta*, o que parece ser possível a partir do poder infinito da vontade, faculdade que nos aproxima de Deus e que nos permite engendrar motivos para tanto, sendo o maior destes motivos o argumento de que para Deus a verdade poderia ser distinta daquilo que nós, seres humanos, temos acesso.

Tal argumento pode ser mais bem explicado se recorrermos à única definição concedida por Descartes ao termo “absoluto”, ou seja, àquela encontrada na Regra VI das *Regras para a Direção do Espírito*. Neste tratado abandonado, partindo de uma concepção metodológica e epistemológica de absoluto, Descartes propõe que, de acordo com o problema tratado e em referência ao ponto de vista definido, existe uma flutuação daquilo que é absoluto e, portanto, o absoluto é em si mesmo relativizável. Nas obras da maturidade, nas quais a metafísica entra em

⁷ Descartes, em todo caso, no artigo CCVI da parte IV dos *Princípios*, afirma que possuímos uma certeza maior que a moral de que as coisas nunca serão diferentes do que pensamos que elas sejam a partir do estabelecimento de um fundamento metafísico seguro (AT VIII, p. 328-329). Ainda assim, Descartes em nenhum momento se refere a tal certeza enquanto absoluta ou incondicional, apesar de ela ser, de fato, inteiramente confiável e evidente.

cena, a utilização do termo “absoluto” continua sendo uma utilização metodológica e epistemológica e parece só assumir um valor ontológico quando se trata da perspectiva do intelecto divino e, da mesma maneira, para caracterizar o próprio Deus. Nesse sentido, Descartes parece insinuar que só seria possível considerar uma verdade absoluta caso fosse possível para os seres humanos terem acesso ao intelecto divino e, assim, conhecer aquilo que é verdade para Deus. Como isto não é possível, o que temos é uma garantia segura e estável, oferecida pela descoberta da existência de Deus, de que as verdades concebidas pela razão humana não serão falseadas, já que pela própria razão foi possível alcançar um fundamento metafísico perfeitamente certo.

Portanto, Descartes não promete oferecer verdades absolutas e incondicionais, mas verdades certas, evidentes e indubitáveis, estas que partem de fundamentos metafísicos sólidos e que são corroborados pela suma bondade divina. Entretanto, como o filósofo entende que é impossível conhecer aquilo que é verdade para Deus, o único de posse de verdades absolutas, não seria nem mesmo moralmente aceitável se comprometer em atingir tais verdades. Consequentemente, diferentemente do que uma ampla tradição de intérpretes da filosofia cartesiana defende, Descartes não considera ser possível encontrar verdades absolutas e incondicionais. O que seria possível afirmar, tendo em vista a concepção de absoluto das *Regras*, é que Descartes entende ser possível encontrar verdades absolutas do ponto de vista racional, isto é, verdades das quais não se pode duvidar, mas que não se pode afirmar que são incondicionais tendo em vista outros pontos de vistas possíveis: elas são absolutas, mas não são as *mais absolutas de todas*. Nesse sentido, a leitura de Gouhier (2016, p. 59, grifos nossos) parece sustentar nossa interpretação, já que o intérprete explica que a resolução de colocar tudo em dúvida:

[...] e o método têm como objetivo colocar a mente humana em condições de ser plenamente si mesma, dentro dos limites que sua natureza lhe atribui. Traduzimos: o método assegura a posse de um *saber absoluto ao nível da nossa razão*; a resolução deve oferecer a esta última a ocasião de refletir sobre seus meios de conhecer e suas possibilidades.

Referências

CURLEY, Edwin. *Descartes against the skeptics*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

DESCARTES, René. *Œuvres*. Ed. Ch. Adam e P. Tannery, 12 vols. Paris: J. Vrin, 1897-1913.

DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*. Ed. F. Alquié, vol.1. Paris: Garnier, 1963.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. Org. Pablo Rubén Mariconda. Trad. César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Unesp, 2018.

FRANKFURT, Harry. *Demons, dreamers and madmen: The defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 2016.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons : l'âme et Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1953.

Estudos sobre Descartes e sobre Hobbes

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

POPKIN, Richard. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Nova York: Oxford University Press, 2003.

ROCHA, Ethel. *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter, 2016.

Nota sobre a Carta de Espinosa Sobre o Infinito

*Arthur Alves Almeida Soares de Melo*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.03>

1 Introdução

Seria possível explicar o infinito nos poucos parágrafos de uma carta? Espinosa o faz, segundo sua perspectiva filosófica e em resposta ao amigo Meyer, no ano de 1663, isto é, no século em que filósofos como ele se concentravam em desenvolver e explicar a questão do infinito. A pesquisa relacionada a essa carta, inclusive, possibilitou a compreensão de muitos outros pontos relacionados a ela e à filosofia de Espinosa. Existiu um Estatuto da Correspondência no século XVII, sendo que, no interior desse estatuto, existiam regras próprias ligadas à escrita espinosana, o que, em alguma medida, reflete sua história de vida, tratando-se a carta de número 12, posteriormente chamada pelos correspondentes e leitores do filósofo de Carta Sobre o Infinito, da mais importante. Considerando isso, buscou-se compreender essa carta, aprofundar o conhecimento dos seus conceitos e, entendida a sua natureza, situá-la referencialmente no interior da filosofia desse pensador, especialmente relacionando-a com a Ética, com vistas a também compreender a relação entre esses dois conteúdos, o que será exposto a seguir.

¹ Mestre em Filosofia, graduado em Direito e graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), escritor e advogado. E-mail: arthur.aasm@ufu.br

2 Estudo da Carta de Espinosa Sobre o Infinito

A Carta Sobre o Infinito ou número XII é um importante documento, um pequeno tratado (*petit traité*) ou o “esboço de um tratado”² (*l'esquisse d'un traité*) e uma chave de leitura para a filosofia de Espinosa. A fim de analisá-la, recorreu-se inicialmente ao Estatuto da Correspondência do Século XVII e descobriu-se a fundamental importância das cartas para a disseminação do conhecimento. Essas eram levadas e trazidas por pessoas, a pedido dos filósofos ou seus correspondentes, com importantes questionamentos tratados à época e ainda hoje, como se sucede nesta pesquisa.

René Descartes [1596-1650], por exemplo, constituiu um vasto epistolário que aborda pontos muito importantes da sua filosofia. Assim como Benedito de Espinosa³ [1632-1677], Descartes se comunicava e desenvolvia seu pensamento também por meio das epístolas e, considerando isso, existem muitas pesquisas que aprofundam o estudo da filosofia desse pensador por meio dos textos dessas ou conteúdos dessas correspondências. Alguns exemplos são Teixeira (2014), que pesquisou “A ideia de Liberdade em Descartes” valendo-se das cartas a Mersenne de 15 de abril, 6 de maio e 27 de maio de 1630 e das cartas a Mesland de 27 de maio de 1644 e 9 de fevereiro de 1645, e Belgioioso

² “O que contêm essas cartas? Informações, pedidos de informação, desejos e agradecimentos, recomendações e pedidos de recomendação (incluindo recomendações negativas: desconfie vós de tal e tal; veja a carta em que Espinosa proíbe que se dê seu livro para Leibniz ler). Teses teóricas ou discussões de teses. A carta é frequentemente um pequeno tratado ou o esboço de um tratado. Vê-se o autor por vezes a elaborar os argumentos que retomará em outro lugar para fazer mais ou menos alterações. Por vezes também os apelos (à conversão) ou as invectivas (era moda entre os humanistas). Esse não é mais querido para os homens do século XVI. A resposta de Espinosa a Albert Burgh, inscrita, entretanto, pode ser nesse tipo de registro” (Moreau, 2004, p. 6, tradução nossa).

³ Também conhecido como Baruch ou Bento de Espinosa. Assinava seus textos em Latim como *Benedictus de Spinoza*.

(2017)⁴, que aborda em artigo a importância capital das cartas cartesianas como meios ordinários de comunicação no Século XVII.

Espinosa, igualmente a Descartes, valeu-se das cartas para desenvolver, aprofundar e disseminar seu conhecimento, ainda que sob certas circunstâncias de acusação (1655), excomunhão (1656) e expulsão (1656-58) da comunidade judaica. Esse período é considerado por historiadores, como Paul Dibon (1982, p. 155), o Século de Ouro das Correspondências, relacionado ao humanismo da Renascença e possibilitado pela rede de trocas pessoais de conhecimento ocorridas na Europa inteira propiciada pelas necessárias viagens e pelos próprios correspondentes.⁵

As circunstâncias relacionadas ao caso de Espinosa estão especialmente ligadas ao fato de ele ter sofrido o *herem*⁶, de maneira que foi determinado às outras pessoas da comunidade não conversarem com ele, não lhe prestarem favor, não permanecerem no mesmo local onde ele se encontrasse e não lerem quaisquer textos escritos por ele. Isso porque seu pensamento causava considerável desconforto às autoridades religiosas.

⁴ Segundo Belgioioso (2017, p. 88, tradução nossa), “as cartas nos fornecem a chave para compreender as teorias que são expostas nas obras. Em outros termos, as cartas não são ‘outra coisa’, elas não se tratam de elementos acessórios às obras impressas por Descartes. A fim de melhor compreender o papel e a importância capital das cartas cartesianas, deve-se previamente considerar que elas fazem parte dos meios ordinários de comunicação do século XVII”.

⁵ “Resultado do humanismo da Renascença, a República literária, no século XVII, aparece como uma realidade fundamental da vida intelectual e espiritual. Ela reúne, então, uma rede de trocas pessoais que se estabelece através da Europa inteira, graças aos correspondentes e às viagens, apesar das disparidades de destinos, da diversidade de línguas, uma elite, principalmente de autores. Ela constitui um estado ideal, mas não utópico, fundado sob uma certa concepção da cultura intelectual e da adesão a um código de valores” (Dibon, 1982, p. 155).

⁶ “E vós os apegados com A[donai] voso D[eus], vivos todos vos oje. Advitando que ningem lhe pode fallar bocalmente, nem p[or] escrito, nen darlhe nenhum favor, nem debaixo de tecto com elle, nen junto de quatro covados, nen leer papel feito ou escrito por elle” *Notta do Herem que Se Publicou da Theba em 6 de Ab contra Baruch de Espinoza, Libro dos Accordos da Naçan, anno 5398-5440*” (Chauí, 1994-1999, p. 7).

No entanto, esse fato não fez Espinosa deixar de desenvolver sua filosofia. Ao contrário disso, esse filósofo passou a frequentar diversos círculos de pensadores, que discutiam, desde as sagradas escrituras às novas ideias filosófico-científicas⁷, como o de Franciscus van dem Endem, que lhe ensinou Latim e onde leu pensadores clássicos como Cícero, Virgílio e Sêneca e teve acesso às obras de Descartes, Galileu e Hobbes, fortes influenciadores da sua filosofia, especialmente Descartes, teórico de cujo conhecimento Espinosa foi exímio estudioso.⁸ A esse respeito, aliás, a única obra que Espinosa publicou em vida se chama *Princípios da Filosofia Cartesiana*⁹ demonstrados à maneira geométrica, em que ele comenta expondo suas divergências quanto à filosofia desse pensador. Um exemplo notável é o caso de Deus ou da Substância. Eis que, enquanto Descartes afirmou a existência de substâncias, especialmente a divina¹⁰, a extensa e a pensante¹¹, no artigo 51 da obra *Princípios da Filosofia*, inclusive não podendo ser consideradas no mesmo sentido ou univocamente¹², Espinosa compreendeu que essa

⁷ Esses “formavam grupos de estudo (os colégios) para a discussão das Sagradas Escrituras e das novas ideias filosófico-científicas” (Chauí, 1994-1999, p. 23), e foi o meio mais propício a receber Espinosa depois de ele ter sofrido a excomunhão, além de não ter impedido que ele se relacionasse com outros círculos culturais (Chauí, 1983), os quais também debatiam suas ideias.

⁸ “Será entre os holandeses ou, mais precisamente, no círculo dos seus amigos Colegiantes, que entrará em contato com o ex-jesuíta Franciscus van dem Endem, com quem aprenderá o latim, lerá os clássicos — Cícero, Sêneca, Virgílio — e, sobretudo, descobrirá as obras de Descartes, Hobbes e Galileu, que irão determinar todo o curso de suas reflexões e sua obra” (Chauí, 1994-1999, p. 30).

⁹ *Principia Philosophiae more geometrico demonstrata*.

¹⁰ Princípio n.º 51 da obra *Princípios da Filosofia*, de René Descartes (2006, p. 45): “O que é a substância; um nome que não se pode atribuir a Deus e às criaturas no mesmo sentido”.

¹¹ Princípio n.º 53 “Cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, e o do corpo é a extensão (Descartes, 2006, p. 46) e “54. Como podemos ter pensamentos distintos em relação à substância que pensa, à que é corporal, e à de Deus” da obra *Princípios da Filosofia*, de René Descartes (2006, P. 46).

¹² “51. O que é a substância; um nome que não se pode atribuir a Deus e às criaturas no mesmo sentido. Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. [...]. Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder. Por isso, temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas” (Descartes, 2006, p. 45).

substância, concebida por Descartes como causa de si (*causa sui*)¹³, consiste em uma única substância¹⁴ e que essas substâncias extensa e pensante são, na verdade, atributos que a constituem, dentre uma infinidade de outros atributos desconhecidos existentes, a partir dos quais também resultam ou são produzidos ou expressos os modos ou afecções dessa Substância. Assim sendo, enquanto esses atributos são infinitamente perfeitos, a unívoca Substância inteligida por Espinosa é, por natureza, absolutamente infinita¹⁵, sendo aquilo que se apresenta a nós a partir dos corpos extensos, inclusive os corpos humanos, e pelos pensamentos afecções, que são os modos finitos dessa única Substância.

Daí que se mostra imprescindível conhecer os elementos da filosofia de Espinosa como esses e outros, tal qual os conceitos de abstração e de imanência, para aprofundar no entendimento dessa carta XII ou Sobre o Infinito, escrita em resposta a Louis Meyer, a qual é considerada muito importante no que diz respeito ao pensamento de Espinosa. Aliás, Espinosa nunca era o iniciador¹⁶ dos assuntos abordados

¹³ Para saber mais, recomenda-se a leitura do capítulo *Princípio e Causa sui (Principe et Causa sui)* da obra de Marion, 1986, p. 384.

¹⁴ Uma *única Substância* que se expressa por meio de infinitos atributos que a constituem e, conhecidamente, pelos atributos pensamento e extensão, *paralelamente*, e pelos modos daí decorrentes.

¹⁵ “Esse princípio de uma igualdade das formas ou dos atributos é apenas outro aspecto do princípio da univocidade e do princípio da distinção formal. Ele não deixa de ter uma aplicação particular: força-nos a passar do infinito ao Absoluto, do infinitamente perfeito ao absolutamente infinito. Todas as formas de ser, sendo perfeitas e ilimitadas, logo infinitamente perfeitas, não podem constituir substâncias desiguais que remeteriam ao infinitamente perfeito como a um ser distinto que estivesse no papel de uma causa eminente e eficiente. Também não podem formar substâncias elas mesmas iguais, pois substâncias iguais só poderiam sê-lo numericamente, e deveriam ter a mesma forma, ‘uma deveria necessariamente limitar a outra e, conseqüentemente, não poderia ser infinita’. Logo, as formas igualmente ilimitadas são os atributos de uma única substância que as possui todas, e as possui atualmente. Mas então o erro maior seria acreditar que o infinitamente perfeito baste para definir a “natureza” de Deus. O infinitamente perfeito é a modalidade de cada atributo, isto é, o ‘próprio’ de Deus. Mas a natureza de Deus consiste em uma infinidade de atributos, quer dizer, no absolutamente infinito” (Deleuze, 2017, p. 74).

¹⁶ Nessa relação com seus correspondentes, Espinosa propriamente nunca tomava a iniciativa e sempre recebia as cartas e as respondia, restringindo-se ao tema e, em regra, à ordem proposta por seu interlocutor, o que Moreau (2004, p. 6) considera um gênero peculiar, o da carta-espelho (*lettre-miroir*), o que requer cuidado ao se reconstituir a “ordem das razões”

nas cartas, ou seja, sempre escrevia em resposta, sendo os seus conteúdos de caráter referencial¹⁷, ou seja, na maioria dos casos, estavam vinculados a uma obra de fundamentação ou de referência. No caso da carta XII, ela é claramente percebida, quanto ao seu conteúdo, no escólio da proposição 15 da *Ética*, concluída doze anos (1675) após a redação da carta XII (1663). Assim também acontece quanto a muitas das explicações contidas nas cartas que foram aproveitadas por Espinosa em escólios da *Ética*¹⁸.

Além dos aspectos históricos quanto ao estatuto da correspondência no século XVII, da vida de Espinosa, do caráter restritivo e peculiar das suas cartas e dos elementos indispensáveis para o conhecimento e o estudo do conteúdo dessa correspondência, denota-se, na carta XII, três distinções importantes apresentadas por Espinosa para se desembaraçar e assim resolver o problema causador de dificuldades consideradas inextricáveis para outros pensadores, no entender do filósofo. Para isso, ele aborda inicialmente os conceitos de substância, eternidade, modo e duração, constituindo o *desenho* pelo qual ele explica a questão do infinito. Essas três distinções são referentes (I) à propriedade do ser (*Philosophia*); (II) à matemática (separação entre geometria e aritmética); e (III) aos gêneros de conhecimento (distinção entre o intelecto e imaginação), segundo Marilena Chauí (1999).

(ordre des raisons) (Moreau, 2004, p. 6, tradução nossa) do espinosismo a partir da estrutura de uma carta.

¹⁷ Outra circunstância evidenciada por Moreau (2004) é que as declarações de Espinosa têm uma estrutura referencial. Isso significa que, em uma resposta, ele pode se referir a algum conteúdo ou informação que esteja fora dela, ou seja, em outra fonte, seja para tornar sua resposta mais clara, seja para dar um exemplo, do que se conclui que, nas cartas, um assunto nunca é introduzido.

¹⁸ Esse caráter de comentário e não de texto primário das cartas é de suma importância para esta pesquisa, porque nela se busca saber o tipo de relação entre a Carta Sobre o Infinito (ou número XII) e a primeira parte da *Ética*. Moreau (2004), aliás, comenta que as discussões de certas cartas são mais tarde incluídas nos escólios da versão definitiva da *Ética*: “Isso porque algumas das discussões de certas cartas serão incluídas nos escólios da versão definitiva da *Ética*” (Moreau, 2004, p. 7, tradução nossa).

É neste sentido que Espinosa (1966, p. 157) distingue o “infinito por uma consequência de sua natureza ou pela virtude de sua definição, e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela da sua causa” quando se refere aos casos da Substância e do Modo; o “infinito porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor”, quando se refere ao que é ilimitado e ao que é não enumerável; e, por fim, o “infinito que somente podemos conceber pelo intelecto, mas não imaginar, e o que também podemos representar pela imaginação”, quando aborda os casos do entendimento e da imaginação.

Eis que o ponto principal dentre essas distinções é resolver o que só se pode conceber pelo intelecto, mas não imaginar e o que também podemos representar pela imaginação¹⁹. Isso porque o infinito passa necessariamente pela atividade ou *via do intelecto* e não pela capacidade humana de abstrair ou de imaginar. Apenas daquela maneira pode-se adquirir a noção da existência de uma única substância. Espinosa, a propósito, fala das razões de não se alcançar a ideia de infinito tal como ele a esclarece. A mais comum é a de se acreditar que as coisas são tais como elas se mostram aos sentidos, isto é, segundo a imaginação. O pensador fala a Meyer na carta XII a esse respeito desse problema:

Se, entretanto, vós perguntardes por que somos tão naturalmente propensos a dividir a Substância extensa, responderei: porque a quantidade é concebida por nós de duas maneiras: abstratamente ou superficialmente, assim como a imaginação nã-la representa com o concurso dos sentidos, ou como uma substância, que não é possível senão unicamente pelo intelecto. Por isso, se considerarmos a

¹⁹ Ramond (2010, p. 46, grifo nosso) comenta a esse respeito que “Mas nem na Carta 12, nem alhures, Espinosa realiza ele próprio tal programa, deixando para seus comentadores meras conjecturas. A nos atermos aos textos efetivamente escritos, **o gesto constante de Espinosa não é distinguir ou reconhecer uma multiplicidade de tipos de infinito. Ao contrário, ele sempre distingue entre o *infinito* único e verdadeiro, concebido pelo entendimento, e seu duplo imaginado ou imaginário, o indefinido <*indefinitus*>**”.

quantidade tal como ela é para a imaginação, o que é o caso o mais frequente e o mais fácil, a encontraremos divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a considerarmos tal como ela é no intelecto, e se a coisa é percebida como ela é nela mesma, o que é muito difícil então, assim como vos demonstrei suficientemente anteriormente, a descubro infinita, indivisível e única (Spinoza, 1966, p. 158-159).

Essa dificuldade está relacionada ao fato das coisas corpóreas ou modos provenientes da substância extensa se mostrarem aos sentidos de forma individuada ou divisível. Assim, quando se toma esses modos enquanto corpos divisíveis, realmente distintos, sendo que, na verdade, isso não ocorre para Espinosa, incorre-se no problema de se conceber substâncias distintas e não uma única substância, o que resultou na compreensão de categorias²⁰ por Aristóteles e de três substâncias, por Descartes.

Espinosa nos explica na Carta XII que, enquanto a essência e a existência da Substância *co-incidem*, isto é, sua existência pertence à sua essência, a essência e a existência dos corpos entendidos como divisíveis não²¹ *co-incidem*, de maneira que sua existência não resulta da sua essência ou sua essência não pertence à existência. Isso não significa, aliás, que o modo não possua uma essência que lhe seja própria. Essa, porém, é puramente modal, resultante do acaso dos encontros e das afecções havidas entre os corpos no plano da existência. Porém, *imana* nos modos essa essência que é a da Substância. Ela se dá toda inteira²², em bloco²³, nos modos e é eterna, quer-se dizer, independe de o modo se

²⁰ “Essa correspondência entre a realidade e o discurso através das determinações categoriais é também a base da teoria da Aristóteles” (Abbagnano, 2007, p. 121).

²¹ A essência produtora do modo é a essência da substância que se dá por meio dos atributos que a constituem, o que possibilita a ele desenvolver uma potência própria.

²² Gueroult (1966, p. 396, tradução nossa), aliás, comenta que “dizer que a infinita divisibilidade de todo modo envolve a absoluta indivisibilidade da substância [...] é dizer que essa substância é, quanto à sua natureza, toda inteira em cada modo”.

²³ Desses argumentos emerge a ideia seguinte: na substância, qualquer que seja o ponto de vista sob a qual a se considere, há uma totalidade que, como tal, não pode ser feita, nem desfeita e não é então redutível a um conjunto de elementos que poderiam “eles mesmos” “subsistir” sem

encontrar no plano da existência, extensivamente, ou ter sua essência contida ou armazenada²⁴ no atributo a que corresponde, intensivamente.

Percebe-se, neste sentido, o esforço de Espinosa em demonstrar que o infinito se dá considerando-se a ordem de toda a natureza e o aspecto substancial dos modos, dotados individualmente de um certo grau de potência, e não abstratamente, de forma imaginativa, como os corpos se mostram aos sentidos, sendo este o problema que Espinosa busca demonstrar na Carta XII, segundo Gueroult (1966, p. 393, tradução nossa):

Essa essência dos modos contém dois aspectos, um de natureza substancial e outro, dito modal, que, na verdade, corresponde individualmente a um determinado grau de potência. Os problemas levantados por Espinosa geradores de dificuldades inextricáveis e a admissão dos piores absurdos estão relacionados a se tomar estritamente esse grau de potência dos modos finitos produzidos durante a existência abstraindo-o da essência da Substância e assim o entendo separadamente e *equivocamente* como uma substância separada da unívoca substância, o que se dá pela imaginação e, assim sendo, impossibilita a compreensão do infinito. É este problema que se entende que Espinosa busca demonstrar na Carta XII. Para se chegar à compreensão do infinito é preciso considerar os modos no interior da ordem de toda a natureza, o que só é possível pela compreensão de uma única Substância e não várias, o que se dá necessariamente pelo intelecto.

Gueroult (1966) enfatiza, na citação, o erro em se tomar estritamente o grau de potência dos modos finitos abstraindo-o da

ela ou fora dela; mas ela é por definição dada em bloco, integralmente, nas condições que são as de uma completa coerência ou aderência em si, impossibilitando que ela seja de uma maneira ou de outra dividida (Macherey, 2001, p. 116).

²⁴ “enquanto os próprios modos não existirem, suas essências não se distinguirão do atributo que as contém, nem tampouco se distinguirão umas das outras; elas não terão, portanto, nelas mesmas, princípio algum de individualidade. A individuação se faria apenas pela existência do modo, não por sua essência. [...] Assim também [...]: enquanto um modo não existe, a ideia da sua essência não pode envolver uma existência distinta; enquanto a muralha for toda branca, não podemos aprender nada que se distinga dela ou que nela se distinga” (Deleuze, 2017, p. 215).

essência da Substância, inclusive entendendo-o como uma substância separada dessa única Substância, o que se dá pela imaginação e resulta na impossibilidade de se compreender o infinito. Dessa maneira, segundo esse comentador, se “quebra”²⁵ a Substância em tantas substâncias finitas e se confunde a divisibilidade do contínuo com a divisibilidade do descontínuo²⁶.

Mas, considerando essa especificidade da filosofia de Espinosa demonstrada na carta XII, o que se pode pensar sobre o conteúdo dessa carta em relação à *Ética* de Espinosa? Nessa obra, o pensador aborda especialmente o tema, que é o da indivisibilidade da substância, nas proposições 12 e 13 e corolário e no escólio da proposição 15. Diz-se especialmente porque a compreensão desses conteúdos implica necessariamente uma noção sistêmica do conteúdo da primeira parte da *Ética*, haja vista a forma da sua construção, realizada por meio de definições, axiomas, corolários e escólios em que, para se compreender um trecho específico, é necessário relacioná-lo com os demais, operando assim um entendimento da obra como um todo.

É dessa maneira que a proposição 12 afirma²⁷ e demonstra, por redução ao absurdo, que a substância não pode ser dividida a partir de algum atributo, e a proposição 13, também por redução ao absurdo, acoplando-se à proposição 12, afirma que “a substância absolutamente infinita é indivisível”, o que é ressaltado, quanto à substância extensa em seu corolário²⁸. Esse conteúdo será ensinado expressamente por Espinosa

²⁵ Ao transformar em substâncias realmente separadas os modos da substância infinita, a imaginação quebra a substância em tantas substâncias finitas percebidas como modos.

²⁶ Os corpos, assim percebidos, ao invés de serem considerados modos de uma única substância, ocasionando uma “divisibilidade do contínuo” (Gueroult, 1966, p. 393, tradução nossa), são percebidos como substâncias separadas umas das outras e descontínuas, em outras palavras, uma “divisibilidade do descontínuo” (Gueroult, 1966, p. 393) e, desta maneira, finitos.

²⁷ Proposição 12: “Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual siga que a substância possa ser dividida” (Espinosa, 2015, p. 65).

²⁸ Corolário da Proposição 13: “Disto segue que nenhuma substância, e consequentemente nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível” (Espinosa, 2015, p. 65).

no escólio da proposição 15, que consiste em uma espécie de síntese²⁹ de tudo o que até então foi apresentado por Espinosa na *Ética* e onde será abordado por meio de exemplos como o da água³⁰, só podendo ser realmente concebida como indivisível ou parte da única substância e à referência da tese da inexistência do vácuo³¹. Inclusive, nesse escólio, como já foi afirmado anteriormente, verificam-se trechos e exemplos mostrados na Carta XII, senão idênticos, muito próximos aos apresentados na *Ética*. Assim, Espinosa faz referência a Hércules³² de Homero, fala da controvérsia da linha formada de pontos³³ da geometria de Euclides, dentre outros casos.

Com isso, torna-se notório como Espinosa adentra na explicação da indivisibilidade a partir do ponto de vista do modo, ainda que relacionando-o à Substância, mais na Carta XII que na *Ética*. Nesta, Espinosa está sempre a se referir à indivisibilidade da Substância nas

²⁹ O escólio da proposição 15, nessa dinâmica, explicará, com o emprego de conceitos, referências, como o da linha composta de pontos, a qual não pode ser dividida ao infinito, de trechos similares aos contidos na carta XII e de outros exemplos como a inexistência do vácuo e a água enquanto substância extensa para *construir* e consolidar o entendimento da indivisibilidade da substância, especialmente a extensa, que, sendo infinita, constitui, enquanto atributo, e juntamente com uma infinidade de outros atributos, a substância absolutamente infinita. Gueroult (1999), a propósito, comenta a esse respeito que o escólio da proposição 15 condensa ou contém um resumo de todo o conhecimento anterior à demonstração na *Ética*, o que enfatiza a sua importância.

³⁰ “Por ex., concebermos que a água, enquanto é água, se divide, e suas partes separam-se umas das outras; mas não enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa, nem se divide. Ademais, a água, enquanto água, é gerada e corrompida; mas enquanto substância, nem é gerada nem corrompida” (Espinosa, 2015, p. 73-75).

³¹ “Portanto, como não é dado o vácuo na natureza (do que falei alhures), mas todas as partes devem concorrer de tal maneira que não seja dado o vácuo, daí segue também que elas não podem distinguir-se realmente, isto é, a substância corpórea, enquanto é substância, não pode ser dividida” (Espinosa, 2015, p. 73).

³² “Portanto, se apesar disso querem concluir a partir desse absurdo que a substância extensa deve ser finita, nada mais fazem, por Hércules, senão como alguém que, de forjar um círculo que tenha as propriedades do quadrado, conclui que o círculo não tem um centro a partir do qual todas as linhas traçadas até a circunferência sejam iguais” (Espinosa, 2015, p. 71).

³³ “Assim também outros, após fingirem que **a linha é composta de pontos**, sabem inventar muitos argumentos pelos quais mostram que a linha não pode ser dividida ao infinito. E seguramente não é menos absurdo afirmar que **a substância corpórea é composta de corpos**, ou seja, de partes, do que afirmar que o corpo é composto de superfícies, as superfícies de linhas e as linhas, enfim, de pontos” (Espinosa, 2015, p. 73).

Proposições 12 e 13 e corolário e no escólio da Proposição 15, que tratam da questão da indivisibilidade, ainda que se possa estender o raciocínio demonstrado à condição do modo finito. Por esse motivo, considera-se, nesta pesquisa, que ambos os conteúdos complementam-se entre si, fazendo parte, dessa maneira, do sistema de pensamento filosófico de Espinosa.

3 Considerações finais

A Carta Sobre o Infinito se mostra muito importante para a compreensão da filosofia de Espinosa. Essa se dá, necessariamente, pela via do intelecto. Isso está relacionado à existência de uma única substância, cujos modos não são realmente distintos. O enfoque dado por esse pensador expressamente na carta XII em resposta a Meyer explica como se erra ao pensar o infinito sob o prisma da divisibilidade, o que resultava, até então, em dificuldades inextricáveis. Na *Ética*, demonstra-se por absurdo nas Proposições 12 e 13 e corolário e Escólio da Proposição 15 e com exemplos, como o da água e o da inexistência do vácuo, a impossibilidade de se supor uma substância, inclusive extensa, divisível em partes. Esses conteúdos se complementam e operam conjuntamente sendo uma importante fonte de acesso e compreensão do pensamento desse filósofo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BELGIOIOSO, Giulia. Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVIIe siècle et la correspondance cartésien. In: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 1, n. 2, 2017. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/articloe/view/3260>. Acesso em: 17 set. 2021.

Nota sobre a Carta de Espinosa Sobre o Infinito

BERLINSK, David. *Os elementos de Euclides*. Trad. Cláudio Carina. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa: Liberdade*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1994-1999.

DESCARTES, René (1596-1650). *Obra escolhida*. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René (1596-1650). *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Coord. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DIBON, Paul. *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650). Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-841_1955_num_53_37_7914_t1_0100_0000_2. Acesso em: 19 mai. 2022.

ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. 3. ed. Trad. Marilena de Souza Chauí et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Coord. Marilena Chauí. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

GUEROULT, Martial. *La lettre de Spinoza sur l'infini* (Lettre XII, à Louis Meyer). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e Année No. 4. Paris: Belin, 1966.

GUÉROULT, Martial. *Espinosa. Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier, 1997.

HOMERO. *Ilíada e Odisseia*. Nova Fronteira: 2015.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Paris: Philosopher – Puf, 2001. 359.

MARION, Jean-Luc. *Le Prisme Métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza: Lire la correspondance. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40903976>. Acesso em: 20 dez. 2022.

RAMOND, Charles, *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

SPINOZA, Benedictus de. *Lettre XII*. Paris: GF-Flammarion, 1966. (Tradução nossa. Versão francesa da original em Latim).

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética*. Trad. Marilena de Souza Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

TEIXEIRA, Suellen Caroline Teixeira. *A ideia de Liberdade em Descartes*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Artes e Ciências Sociais. Universidade Federal de Uberlândia 2014.

Descartes e o conceito de *logica naturalis*

Fábio Baltazar do Nascimento Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.04>

1 Introdução

Historiadores da Lógica formal tendem a dar importância reduzida aos modernos. O fato de que Bacon ou Descartes não tenham contribuído para avanços em Lógica formal leva a juízos sumários e indelicados como o de I. M. Bochenski (1961, p. 258), que chama os modernos — de Descartes a Hegel — de ignorantes em Lógica. Bochenski é um dos autores que, posteriores a Prantl, já está consciente de que a Lógica não teria nascido pronta e acabada dos *Analíticos primeiros*, sobretudo devido aos trabalhos de revisitação da história feitos por Peirce, Scholz e Łukasiewicz. O autor destaca alguns períodos criativos da disciplina, que seria o período antigo (até o século VI), a Escolástica (dos séculos XI a XV) e o tempo da Lógica matemática (século XIX em diante). Essas épocas teriam interregnos, entre os quais o período que compreende o século XVI até o advento da Lógica matemática. Em geral, esses historiadores — como, aliás, fazem também os Kneale (1980) — atribuem ao humanismo renascentista a introdução de uma série de confusões entre retórica e lógica, entre método e lógica, entre metafísica e lógica — e a lista de “confusões” pode se estender. A ideia de *lógica* usada para apontar as supostas confusões é essencialmente aquela da Lógica matematizada pós-fregeana, que teria dado à Lógica um objeto mais claro e estrito do que qualquer um que vigorasse desde a

¹ Doutor em Filosofia, Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

antiguidade, como a ideia de totalidade do *Organon*, *ratio disserendi* (Boécio), ciência do *ens rationis* (Aquino), *modus sciendi* (Ockham), *medicina mentis* (Tschirnhaus) ou até, mais genericamente, *ars artium* (Agostinho).

Já os historiadores da Filosofia costumam reagir às considerações de historiadores da Lógica formal de duas maneiras básicas. A primeira é pela aceitação das premissas desses historiadores, de modo que passam a ver a lógica — dos modernos ou dos escolásticos — pelo prisma de um embate entre uma silogística tradicional (que faça as vezes de Lógica formal) e os críticos de sua “inutilidade” para a ciência natural nascente. A segunda é a de afrouxar essas rédeas conceituais mais rigorosas e, até certo ponto, bem-sucedidas, já que, pelo menos, historiadores da Lógica formal apresentam um conceito metodologicamente operativo de *Lógica*, capaz de dar um sentido à própria tarefa teórica. Esse afrouxamento conceitual parece ser, na verdade, uma renúncia a qualquer conceito bem delimitado, já que não parece haver a apresentação de outro conceito de *Lógica* que possa substituir o daqueles autores ocupados com a Lógica formal, de modo que historiadores da Filosofia parecem dissolver o que deveria ser propriamente lógico em concepções mais gerais de aristotelismo, sobretudo retiradas da *Metafísica*. Mas seria preciso realizar um esforço conceitual prévio, resumido na seguinte questão: que conceito comum de *Lógica* haveria entre os escolásticos e os modernos que pudesse fazê-los acreditar que estavam tratando, afinal, da mesma disciplina?

A dificuldade de delimitação desse conceito de *lógica* é sentida entre os próprios cartesianos. Citado por Baillet (1691, p. 281-182) como quem defendia que a *Geometria* de Descartes seria a sua Lógica, Daniel Lipstorp (1653, p. 8 e 18) (*Specimina philosophiae Cartesianae*) argumenta que a *Geometria* seria a “chave de todas as artes liberais” e que poderia ser chamada de *ars inventrix*. Na *Carta-prefácio aos Princípios da Filosofia*, o próprio Descartes parece apontar na direção de Lipstorp, já

que recomenda o estudo da matemática como exercício para a boa lógica — não aquela da escola.

É de Gassendi (1592-1655) a opinião de que a Lógica de Descartes, se não explícita nas suas *Meditações sobre filosofia primeira*, ao menos pudesse ser extraída dela. A posição de Gassendi (1658, t. I, l. I)² decorre de uma comparação, feita na primeira parte de seu *Syntagmatis philosophici*, em que ele pensava fornecer exemplos de várias “lógicas”, de Zenão de Eléia a Descartes, entre o que ele chamava *Logica Verulamii*, isto é, a lógica de Bacon, e a *Logica Cartesii*, ou seja, a de Descartes. A ideia de que a metafísica de Descartes fosse uma maneira de libertar-se dos prejuízos para erigir todo o restante do saber sobre princípios sólidos aproximava-a da noção de uma *medicina mentis*, que pudesse reorganizar o intelecto do melhor modo, capacitando-o para a pesquisa da verdade. Segundo sua divisão no início da obra, a alma teria duas principais faculdades, o intelecto e a vontade, cujos objetos seriam, respectivamente, a verdade e o bom. A lógica seria o conjunto de regras para dirigir o intelecto para a pesquisa da verdade, o que era, na realidade, tarefa da ciência natural. Portanto, longe de ser definida como uma ciência das leis formais do raciocínio, a lógica era pensada por ele como uma propedêutica à ciência natural. Nesse sentido, Gassendi pôde inserir a metafísica de Descartes como um capítulo das “lógicas” por ele apresentadas em seu *Syntagmatis*.

Em direção semelhante vão aqueles que pensam que o *Discurso do Método* seja um escrito de “lógica”. Se o *Discurso* é escrito para “bem conduzir a razão e encontrar a verdade nas ciências”, dificilmente se pode deixar de compará-lo ao título das *Regulae* que chegou a circular em 1701, unido ao título da *Recherche de la vérité*, a que o próprio Baillet chega a fazer referência: regras para a direção do engenho na busca da verdade.

² Título: *De logicae origine et varietate*. Sobre a lógica de Descartes em específico, a partir da página 65.

Mas Baillet (1961, p. 283) segue dizendo que o *Discurso* poderia ser considerado a Lógica — ou o “esboço de uma verdadeira Dialética” — pelo menos enquanto as *Regulae* não fossem publicadas. Na verdade, elas já tinham sido publicadas em holandês, em 1684, porém Baillet, cuja obra biográfica sobre Descartes é de 1691, provavelmente ignorava essa publicação³. Não obstante, ele considerava o *Discours*, ainda que em esboço, uma propedêutica superior ao *Organon* de Aristóteles, porque o *Discours* seria “mais simples e menos metafísico, e [...] mais próprio para as mentes que não chegaram ainda a nenhum conhecimento” (Baillet, 1961, p. 283). O que era um esboço, segundo sua opinião, teria sido levado à perfeição por Clauberg e pelos autores de Port-Royal.

Nosso objetivo não será o de escolher a obra que seja “a Lógica” de Descartes, mas o de entender algumas nuances do conceito cartesiano de *lógica*. Para tanto, é necessário rever a postura de restrição da *lógica* à Lógica formal e tentar escavar o conceito de *lógica* dos autores da época. Em vez de partir de uma resposta abstrata e contaminada pela delimitação feita por historiadores da lógica (“lógica aristotélica é a silogística”) ou de meramente identificar a lógica da época aos lugares comuns do pensamento aristotélico, é preciso explicitar as especificidades da disciplina para além das formas dedutivas.

Neste trabalho, porém, restringiremos a discussão a uma noção que nos parece fundamental: a ideia de *lógica natural*.

2 Il doit aussi étudier la Logique: mas qual lógica?

Na maior parte de sua obra, Descartes usa os termos ‘dialética’ e ‘lógica’ como intercambiáveis. São duas as exceções a esta regra. A primeira é a passagem famosa e muito citada do colóquio com Burman:

³ Sobre a versão holandesa, ver a introdução às *Regulae*, por G. Crapulli, em Descartes, 1966, p. XIV.

p. 15: *sobre a lógica // é antes uma dialética, enquanto nos ensina a dissertar sobre todas as coisas, que a lógica, que dá demonstrações de todas as coisas. E assim ela mais enfraquece o bom senso do que o reforça, pois enquanto nos distrai e nos faz desviar em lugares comuns e pontos externos à coisa, distrai-nos da própria natureza da coisa*⁴.

A segunda é o seguinte trecho da *Carta-prefácio* (aos Princípios, AT IX-2 13-14; B Op I 2228):

Après cela, il doit aussi étudier la Logique: non pas celle de l'école, car elle n'est, à proprement parler, qu'une Dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire | sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des Mathématiques.

As distinções entre lógica e dialética nos dois lugares não são, contudo, equivalentes. A Burman, Descartes diferencia uma dialética que ensina a discorrer sobre qualquer coisa e uma lógica que dá demonstrações de todas as coisas. A distinção operada por Descartes é, no caso, tradicional, e pode ser encontrada em qualquer escolástico que diferencie *dialectica docens* e *dialectica utens*: a primeira seria a dialética que é demonstrada e usada para demonstrar, a segunda seria a dialética dos *Tópicos*, usada para raciocinar sobre qualquer assunto a partir de opiniões⁵.

No caso da *Carta-prefácio*, Descartes indica a existência de uma lógica não escolar, ligada ao uso, ao exercício, sobretudo por meio da

⁴ “p. 15: *ad Logicam // Ea potius est dialectica, cum doceat nos de omnibus rebus disserere, quam Logica, quae de omnibus rebus demonstrationes dat: et sic bonam mentem magis evertit quam adstruit, nam dum nos divertit et digredi facit in hos locos communes et capita, quae rei externa sunt, divertit nos ab ipsa rei natura. In ea autem valde exercitatus est Dn. Voetius, qui in libro suos habet, nisi quod ferat sententias, seu constituat decreta asserendo hoc ita et ita est, et quod multa testimonia conglomeret” (Colóquio com Burman, AT V 175; B Op II 1300).*

⁵ Cf, p.ex., os *Comentários dos Conimbricenses*, p. 20 (q. 4, art. 1, no início).

matemática, e oposta à da escola, que seria, “falando propriamente”, uma dialética. Descartes parece aludir, ao se referir a uma lógica ligada ao exercício, à ideia de *logica naturalis*, que podemos encontrar em autores escolásticos, humanistas e jesuítas. O fato de que essa lógica não seja “aquela da Escola” não implica, contudo, que não possamos encontrar conceitos semelhantes em autores anteriores. Afinal, esses mesmos professores opunham a *dialectica naturalis* à *dialectica artificialis*, que seria a lógica aprendida na escola.

Convém, portanto, deter-se um pouco sobre esta noção de *lógica natural*. A primeira observação importante é que ela também aparece explicitamente na obra de Descartes, ou seja, não se trata apenas de uma menção aparente, isolada na *Carta-prefácio*. A primeira ocorrência está na *Epístola a Voetius* (A Voetius, AT VIII-2 37-8; B Op I 1532), numa passagem em que Descartes questiona se Voetius teria usado de boa-fé e da sua “lógica natural” ao atribuir tolices a um homem que ele, antes, teria tachado de “engenhoso”. Mais tarde, em carta a Mersenne (AT V 207; B Let 2566), Descartes diz que faltaria “logique naturelle” a Roberval, por tê-lo reprovado pela não utilização dos mesmos raciocínios que o próprio Roberval, já que, replicava Descartes, haveria várias demonstrações para as mesmas teses.

No caso da epístola a Voetius, aparentemente, acusar falta de “lógica natural” é simplesmente dizer que seu opositor, Voetius, tem pouca inteligência. Mas, no caso da polêmica com Roberval, *logique naturelle* é algo em tensão com a lógica escolar, já que Roberval já havia acusado Descartes de “fabricar raciocínios a seu modo”, contra as “regras ordinárias da Lógica” (AT II 104; B Let 630).

Se considerarmos os escolásticos e os humanistas, veremos que o sintagma *logica naturalis* é equívoco. A provável origem da expressão é o florilégio *Auctoritates Aristotelis*, compilado talvez por Marsílio de

Pádua (1270-1342), por volta de 1300⁶. Entre os tomistas (p.ex., *Copulata omnium tractatum Petri Hispani*, 1494), havia a tendência de entender *logica naturalis* como uma habilidade fundamental do intelecto, que distingue as coisas e pode até adquirir certas rotinas mentais a partir do exercício de outras ciências, mas que pode ser aperfeiçoada pela *logica artificialis*, aprendida sistematicamente na escola. Já para alguns escotistas, *logica naturalis* era a própria alma enquanto potência intelectual (Johannes De Werdea, Jorge de Bruxelas, Tartaretus)⁷.

Um pouco mais tarde, contudo, já no século XVI, a noção parece mais consolidada como “potência do intelecto, que naturalmente assente o verdadeiro e dissente do falso, e assim procede de uma noção conhecida para uma noção desconhecida” (Scotus, 1891-1895, t. 1, p. 53, tradução nossa), o que é um trecho da *Expositio* (1514) de Mauritius Hibernicus (1460-1513) às *Quaestiones super universalia Porphyrii*, de Duns Escoto. Definição semelhante será encontrada em Pedro da Fonseca, que, nos seus *Comentários à Metafísica*, ao discutir a questão da necessidade da Lógica para as outras ciências, fala em *dialectica naturalis* ou em *lumen naturale intellectus*, que bastaria para a apreensão das outras ciências, porque seria capaz de assentir os princípios conhecidos por si mesmos e extrair consequências logicamente corretas desses princípios⁸. Também Do Couto, que é o autor da dialética dos *Conimbricenses*, define a *dialectica naturalis* como capacidade de diferenciar as coisas e progredir

⁶ Sobre a data da compilação e o possível autor, ver a introdução escrita por Hamesse (1974, p. 43). Na página 333, temos: “*Omnes etiam idiotae usque ad quid arguunt, quia sine arte participant illud de quo artificialiter est logica, unde habemus quod duplex est logica, scilicet artificialis et naturalis*”.

⁷ Para mais detalhes da distinção entre o conceito de *logica naturalis* dos tomistas e aquele dos escotistas, cf. Hoenen, , 2010.

⁸ “*Ad secundum argumentum dicendum est, posse quidem omnes scientias absolute, ac simpliciter ope solius naturalis Dialecticae comparari, ut diximus, idque concludere argumentum*” (CMA, l. 2, c. 3, q. 4, s. 3, p. 419); “*satis est enim unicuique lumen naturale intellectus, ut et principiis per se notis assentiat, et aptas ac minime fallaces disserendi formas inveniatur: potest igitur Dialecticae ignarus alias scientias comparare*” (CMA, l. 2, c. 3, q. 4, s. 2, p. 416).

do noto ao ignoto⁹. Entre os jesuítas, será Antonio Rubio a tomar posição diversa acerca da ideia de *logica naturalis*, por considerar impróprio usar o nome ‘dialética’ para nomear a luz natural, que produziria discursos desordenados¹⁰.

Obviamente, entretanto, todos esses autores do aristotelismo, da primeira ou da segunda escolástica¹¹, têm uma visão positiva do que a *logica artificialis* poderia fazer pela imperfeita *logica naturalis*. Desde Tomás, a necessidade da lógica é pensada como uma necessidade *ex hypothesi*, isto é, a lógica seria necessária se quiséssemos aprender as outras ciências de modo fácil, correto e ordenado, ao que mais tarde se acrescenta a brevidade (*breviter, facile, sine errore et ordinate*)¹². Em outros termos, a necessidade da lógica estaria ligada à importância de uma orientação da inteligência, isto é, de uma *directio ingenii*.

Discrepante é a posição de Pierre de La Ramée (1515-1572) acerca da relação entre a *dialectica naturalis* e a *dialectica artificialis*. Para o

⁹ “*Naturalis est, vel intellectus, quatenus ex propria, et specifica differentia vim habet discurrendi, et ex notis ad ignotum progrediendi: vel potius quaedam notitiae modorum disserendi, quas ipsa ratio, sine ullo ordine, methodove scientia parit, et in aliarum rerum cognitione sponte sua utitur. Quae proinde appellari potest Dialectica imperfecta, seu inchoata*” (*Commentarii*, q. 6, a. 2, ad 2).

¹⁰ “*Naturalem vocantes, discursos illos, quos solo naturali lumine efficere solent rustici etiam homines. Acquisitam vero eam, quam studio ac labore comparamus. Si tamen proprie loquendum est, non Dialecticam, sed quoddam eius initium a natura habemus, nempe naturale lumen intellectus, a quo discursus illi inordinati procedunt, qui satis improprie dialectica vocantur*” (*LM*, p. 1).

¹¹ “Segunda Escolástica” é, como se sabe, uma expressão criada por Carlo Giacon e, como mostra Forlivesi (2014), ela tem as raízes ideológicas. Há um preconceito historiográfico embutido nos termos, na medida em que se pressupõe uma Escolástica áurea — a de Tomás — seguida por um período de decadência — Scotus, Ockham — e retomada em uma era argêntea, que é chamada de “Segunda Escolástica”. Este preconceito teria surgido na Igreja a partir da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, no século XIX, e se consolidado nos anos seguintes em outros documentos eclesiásticos, nos quais Tomás teria se tornado o cânone filosófico definitivo da Igreja. Mantenho seu uso aqui, por ser consagrado, mas com a ressalva de que rejeito o sentido de ‘escolástica de prata’.

¹² Esta fórmula é de Fonseca, *passim*. Em Tomás, lemos, sobre os benefícios da lógica: *homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat* (*Exp. Post. An.*, lib. 1, lec. 1, n. 1.)

humanista francês, a principal tarefa da arte lógica seria a de imitar¹³ a *dialectica naturalis*. Ramée reprovava as dicas mnemotécnicas dos escolásticos como corrupção da lógica natural, e entendia que o *Organon* era desorganizado o suficiente para atrapalhar o trabalho da natureza. Observe-se ainda que, ao comparar a *dialectica naturalis* à luz das estrelas, La Ramée identifica-a aos termos *ingenium*, *ratio* e *mens*¹⁴. Todas essas considerações são desenvolvidas nas *Dialecticae institutiones* (1543). La Ramée forneceria uma concepção de dialética natural não muito distante dessa na *Dialectique* (1555), ainda que de maneira muito mais concisa e pouco desenvolvida, já que o autor observa que a lógica nada mais seria que uso da razão, *de laquelle le vrai et le naturel usage doit être dressé et montré en cet art* (*Dialectique*, I, p. 1, 21-22).

Parece evidente que Descartes pode ser entendido como um autor que toma posição diante desse longo debate. Entre aqueles que desconfiam da *logica naturalis* e a tratam como imperfeita, podemos colocar vários escolásticos (os albertistas-tomistas dos *Copulata*, os escotistas, Fonseca, Do Couto, Rubio), aos quais podemos acrescentar Bacon. Do outro lado, temos La Ramée, que, ao contrário, desconfia da *logica artificialis*, exatamente porque o artifício pode corromper, desfigurar a inteligência natural. Descartes parece posicionar-se na síntese dessas posições: ao desconfiar de ambas as lógicas, isto é, da natural em certo sentido (pela prevenção e precipitação, embora não desconfie do bom senso) e da artificial escolar (pela inutilidade para a

¹³ “*ars enim dialectica debet ab imitationem, et observatione naturalis dialecticae profiscisci: quemadmodum omnes artes imaginem aliquam effingere conantur, cuius veritas in re aliqua solida atque expressa appareat*” (*Aristotelicae Animadversiones*, p. 108).

¹⁴ “*Naturalis autem dialectica, id est ingenium, ratio, mens, imago parentis omnium rerum Dei, lux denique beatae illius et aeternae lucis aemula, hominis propria est, cum eoque nascitur. Ideoque simul atque natus homo est, ad rationis usum proprio quodam naturae studio, praestantiore alius atque ardentiore alius tardiore, atque hebetiore rapitur: et quemadmodum stellae luminis, sic homines rationis omnes sunt participes*” (*Aristotelicae Animadversiones*, p. 3).

ciência e por aprofundar preconceitos), tenta propor novas regras para a *directio ingenii*, que intervenham na inteligência natural com o objetivo de resgatar e ampliar¹⁵ a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso.

Apesar das semelhanças verbais e da comunidade temática entre Descartes, a tradição escolástica e o humanismo renascentista, é necessário agora tentar esmiuçar esses conceitos de *logica naturalis* e *artificialis* com o objetivo de procurar responder à seguinte questão: o bom senso (a coisa mais bem partilhada do mundo) seria equiparável à *dialectica naturalis, imperfecta et inchoata* de um tomista do século XV, de um Pedro da Fonseca ou de um Sebastião do Couto, dos *Conimbricenses*? O que Descartes tenta — contra os preconceitos — resgatar e aumentar coincidiria com a *logica naturalis* tomista?

3 Continuidade entre *logica naturalis* e *logica artificialis*

De um modo geral, é correto dizer que o conceito de *lógica* de um escolástico é, ainda que orientado pelo *Organon* aristotélico (seja por comentários à obra aristotélica, seja por sumas que pretendam resumir ou introduzir a obra), forjado pelos próprios escolásticos, já que eles foram obrigados a refletir sobre a unidade temática de um conjunto de obras que compreende uma base metafísica (*Categorias*), uma teoria do apofântico (*Da Interpretação*), uma lógica formal (*Primeiros analíticos*), uma epistemologia (*Segundos analíticos*), uma metodologia dialética (*Tópicos*) e um guia de falácias (*Das refutações sofisticas*). Não é sem motivo que encontramos questões sobre a natureza da lógica nos comentários de Alberto Magno e de Tomás, que mais tarde aprofundaram-se nas questões de proêmio presentes, por exemplo, na *Summa* de Eustáquio de São Paulo, na *Logica mexicana* de Rubio, nos

¹⁵ “Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien” (*Discours*, AT VI 2; B Op I 24); “et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente” (*Carta-prefácio* supracitada).

comentários à dialética dos *Conimbricensis* ou até nos *Comentários* de Fonseca; neste caso, provocado pelo livro alfa minúsculo da *Metafísica*. São *quaestiones* sobre o objeto da lógica (se *ens rationis*, se *modus disserendi*), sobre a cientificidade (se é *scientia* ou *ars*, se é apenas *modus sciendi*), sobre a necessidade da disciplina (se basta a *logica naturalis* para a apreensão das outras ciências) etc.

Um esforço importante no sentido de dar à lógica uma unidade é o de Pedro da Fonseca. O centro por onde orbitam todos os instrumentos da lógica é a ideia de *modus disserendi*, ou seja, “modo de dissertar”. E *disserere* é um tipo de discurso (*oratio*), que extrai o ignoto a partir do conhecido. Nesse sentido, o *subjectum* da dialética (ou lógica, no caso de Fonseca) não é a demonstração, o silogismo ou o método, mas as várias maneiras de extrair o desconhecido tomando por base o conhecido. Estas várias maneiras diversificam-se em três básicas: *definitio*, *divisio* e *argumentatio*. Esta tripartição é a mesma que aparece em Eustáquio de São Paulo ou em Toledo.

Não nos deteremos na noção de *definitio*; basta lembrar que, nos manuais de lógica da época, os capítulos sobre a definição são uma série de complicações sobre a apresentação da essência da coisa definida por gênero e diferença específica.

O instrumento da *divisio* é de inspiração platônica, já que a diérese sistematizada no *Sofista* é uma das principais lições metodológicas de Platão. É claro que a divisão não tem centralidade no *Organon*, como tem nas *Instituições dialéticas* de um Fonseca. Seria falso, contudo, dizer que ela se resume à diérese platônica, na medida em que a divisão aplicada a um gênero de modo a extrair as várias espécies é apenas um modo de dividir: temos a divisão da extensão em suas partes, a divisão do ente real (*divisio physica*, do sínolo, p.ex.), a divisão do ente de razão que revela a essência (*divisio metaphysica*, animalidade como parte da essência de homem, p.ex.) e a divisão do todo universal (diérese

platônica propriamente, homem como parte do gênero animal). Trata-se, evidentemente, de uma mereologia geral (estudo da relação todo-parte), fundada na *Metafísica* aristotélica, sobretudo nas indicações dadas em $\Delta 26-27$ (definições de *méros* e *hólon*). O objetivo desse modo de dissertar é, claro, ensinar como extrair distinção desconhecida — as partes — a partir do todo conhecido, explicando “toda confusão do ente” (*totam entis confusionem*).

A *argumentatio*, por sua vez, resume-se em qualquer discurso que pretenda extrair uma conclusão desconhecida a partir de premissas conhecidas, desde que esteja contido nas premissas um *argumentum*, isto é, um termo que não apareça no conseqüente e que lhe sirva de razão, de fundamento. Assim, a *argumentatio* é uma espécie do gênero das *consequentiae*: há conseqüências que são deduções, mas não contêm *argumentum* e, portanto, não são argumentações (como as conversões); e há argumentações que não são deduções (como, p.ex., a indução). Fica evidente que seria um erro restringir a *argumentatio* à silogística. Os modos válidos das várias figuras silogísticas são apenas instrumentos de uma noção geral de *argumentatio*, que compreende a busca pelos *argumenta* a partir dos lugares comuns (*loci*), as demonstrações científicas e as refutações dialéticas, as ordens de exposição (analítica, sintética, para refutar, para ensinar, para disputar), em suma, uma parte de busca dos argumentos (*inventio*) e uma parte de formulação e ordenação desses argumentos (*judicium*), já que a finalidade da argumentação é resolver uma *quaestio*, que formula o desconhecido a ser extraído do conhecido¹⁶.

Aliás, vê-se como, nesse contexto, tem pouca importância a questão de saber se a conclusão de um silogismo é, de fato, desconhecida, já que extraída logicamente das premissas. No interior da *argumentatio*,

¹⁶ Como define Fonseca (*Institutionum*, 1.6, c.6, p. 350), “*oratio in qua ex argumento explicato altera pars quaestionis concluditur*”.

a silogística é um instrumento de prova, de um ordenamento que mostre a impossibilidade de assentir as premissas e recusar a conclusão. Mas a expressão do desconhecido estava na *quaestio*, de modo que todo o esforço da *argumentatio* apenas culmina na organização mental fornecida por uma forma silogística.

É exatamente por ser uma parte desse esforço de organização mental — e discursiva — com vistas à solução de uma questão que as várias disposições dos argumentos (*dispositio, ordo, collocatio*) perfazem o que é chamado de *methodus*, isto é, os caminhos discursivos a percorrer se considerarmos a finalidade do discurso (prova, ensino, disputa); o que também é o sentido de *méthode* em La Ramée. Assim, a passagem do *Discours* que lamenta que a lógica serviria apenas para “ensinar aos outros o que já se sabe” parece ser uma crítica também ao *methodus* jesuíta ou ramista.

Como esse panorama da lógica artificial como *modus disserendi* (a partir de Fonseca, mas aplicável a outros autores jesuítas) pode ajudar a compreender a *logica naturalis* tomista? Na verdade, parece evidente que há uma continuidade entre a *logica naturalis* e a *logica artificialis*, como podemos escavar desde os autores dos *Copulata*, que ligam a *logica naturalis* à capacidade de distinguir. Mais explicitamente, nos *Conimbricensis*, em que Do Couto afirma que a lógica natural é de alguma maneira modo de dissertar (*modus disserendi*), ainda que “sem qualquer método ou ordem” (*sine ullo ordine, methodove scientia parit*), já que é capacidade de distinguir e de progredir do conhecido para o ignoto. O simples exercício com as outras ciências poderia ajudar a melhorar a *logica naturalis*, mas só a lógica escolar aperfeiçoaria essa capacidade, fornecendo-lhe vários instrumentos de distinção (*definitio, divisio*) e de argumentação (*argumentatio* e os *loci*, as formas silogísticas, as ordens discursivas etc).

4 O conceito de *lógica natural* nas *Regulae*

Seja pelas críticas encontradas na *Recherche de la vérité* à metafísica aristotélica, seja pelo esforço de certificação promovido pela dúvida metódica, fica evidente que a orientação do *ingenium* proposta por Descartes não conduz a inteligência para a direção da *logica artificialis* escolástica. Mas a concepção de luz natural do intelecto dos escolásticos é a de um agente imperfeitamente capaz das *mesmas* operações ensinadas pela lógica da escola, que tem função de aperfeiçoá-las. A *logica naturalis* dos escolásticos depende da concepção de que a lógica da escola é o aperfeiçoamento natural de operações intelectuais que são da essência da razão humana. Para reorientar o *ingenium*, Descartes precisa repensar a própria *logica naturalis*, isto é, mostrar novos caminhos para a inteligência, do seu fundamento à sua orientação. Em outros termos, a própria noção de *logique naturelle* de Descartes parece não coincidir com a *logica naturalis* tomista e jesuíta.

Neste artigo, porém, quero apenas sugerir alguns caminhos para pensar essa ‘lógica natural’ de Descartes a partir das noções de *intuitus* e *deductio* das *Regulae*. Pretendo expandir essa análise para outros lugares da obra de Descartes, mas, por ora, meu intuito é de só começar a mostrar como diferem as noções de *lógica natural* tradicional e cartesiana.

Se tomarmos a noção de *intelecto* das *Regulae* e suas duas operações fundamentais como algo que esteja para a ideia de *dialectica naturalis* escolástica, temos um ponto de partida para o estabelecimento das diferenças conceituais envolvidas. A aproximação inicial entre as noções justifica-se, porém: enquanto a *dialectica naturalis* dos *Conimbricencis*, por exemplo, é a capacidade de, imperfeitamente, fazer distinções e proceder do conhecido ao desconhecido, o intelecto cartesiano é capaz de *intuitus* e *deductio*, que sugerem capacidades como identificação de distinções e de proceder de uma noção a outra. O intelecto (e suas duas operações) não seria, então, o mesmo que a

dialética natural (e suas duas operações)? Para afastar esta identidade e exhibir contornos mais claros, vejamos as noções cartesianas de *intuitus* e *deductio* de modo mais preciso.

Se conectarmos as distinções da *dialectica naturalis* aos esforços de superar a confusão do ente pela *divisio*, por exemplo, ou às definições que separam as essências umas das outras, é fácil ver que o conceito cartesiano de *intuitus* é, se não completamente, ao menos parcialmente diverso:

a. Exclui-se do intuir cartesiano a “fé flutuante nos sentidos” e o “juízo falaz da imaginação” (AT X 368; B Op II 694). Isto representa, de partida, uma rejeição da via para o conceito típica da escolástica, isto é, a do intelecto que abstrai o *eidos* a partir dos *phantasmata*;

b. As distinções da *divisio* são relativas, procedem de um conceito confuso prévio e admitem gradações de distinção; a distinção que interessa ao *intuitus* — o “conceito tão fácil e distinto” — é pensada como absoluta, é a distinção máxima;

c. As proposições admitidas por *intuitus* são, mais que verdadeiras, indubitáveis¹⁷: *se existere, se cogitare*, que a esfera tem apenas uma superfície etc. Em outros termos, não se trata de “naturalmente assentir o verdadeiro e dissentir do falso” (*naturaliter assentit vero, et dissentit falso*)¹⁸, que é como o escotista Mauritius Hibernicus entende a capacidade fundamental da *logica naturalis*, mas de distinguir o verdadeiro do falso por meio da atenção, regulada pela evidência. O intelecto cartesiano não aceita “naturalmente” como verdadeira uma proposição como ‘entre os animais [*confusio*], há os

¹⁷ “*tam facilem distinctumque conceptus, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur*” (AT X 368; B Op II 694).

¹⁸ Isto também poderia lembrar o conceito de *bom senso* do *Discours*, mas rejeitamos esta aproximação pela mesma razão com que separamos o assentir natural escolástico e o crivo do *intuitus*: o bom senso é “bem distribuído”, mas também pode ser bem orientado (não necessariamente aceita “naturalmente” a verdade). Este é um tema que deve ficar para outro trabalho, porém.

homens e as bestas [*distinctio*]; não porque ela seja falsa, mas porque não está crivada pela atenção, não foi captada via *intuitus*.

Mais fundamentalmente, porém, poderíamos resumir que a *divisio* indica o caminho lógico de solução das confusões de um todo qualquer a partir da identificação de suas partes, num processo de distinção interna, de determinações sucessivas. Há certa abstração no conceito de *divisão*, que é sempre relativo: é distinguir *no todo*; é esmiuçá-lo. Esse conselho lógico, de discernir, calcado na velha oposição entre extensão e compreensão, ainda não se pronuncia sobre os conceitos com os quais deveríamos nos ocupar. Na direção intelectual proposta pela lógica tradicional, não há uma recusa do que é conceito confuso; ao contrário, propõe-se uma técnica para lidar com a confusão, para superar “toda a confusão do ente”. Toma-se como objeto, portanto, a *confusão do ente* — se há algo a distinguir, é *nela* que devemos nos mover.

A direção proposta por Descartes é a de que, antes que a inteligência possa atuar para resolver confusões, ela possa recusar o confuso de antemão, para construir a ciência a partir do distinto. Ao recusar a confusão do ente e incorporar à ciência só o que é conceito indubitável, nascido da luz natural da razão apenas (*a sola rationis luce nascitur*, AT X 368; B Op II 694), Descartes parece abrir a possibilidade de evitar a tradicional subordinação parcial entre lógica e metafísica. É na lógica natural que nasce o objeto da ciência, porque isto é o conceito “de uma mente pura e atenta”; não se trata, portanto, de limitar a lógica a um método de tratar de conceitos ou objetos fornecidos de fora da lógica, por uma metafísica do ente confuso.

A oposição que faço aqui não pode ser reduzida à mera diferenciação entre lógica formal e lógica do conteúdo, para usar uma distinção kantiana. Como já tive oportunidade de explicar, a lógica tradicional não é redutível à lógica formal. A *divisio* não é um procedimento lógico formal, mas governado em cada passo pela

metafísica de fundo (*divisio physica, divisio metaphysica*). Em outros termos, não se trata meramente de tomar para si um objeto fornecido pela metafísica e, então, por análise lógica, extrair do objeto confuso as suas virtualidades; as divisões não se seguem umas das outras *vis formae*. Lançar a lógica tradicional no âmbito do “formal”, com o objetivo de sublinhar a tese de Descartes como um precursor da lógica transcendental de Kant, apenas obscureceria o caminho para procurar as reais distinções entre a lógica tradicional e a lógica que Descartes quer propor.

Com relação à *deductio*, seria tentador compará-la, por mera equivalência terminológica, apenas às conversões ou à silogística. Mas, como dissemos, “progredir do conhecido ao ignoto” envolve, mesmo na lógica da escola, quaisquer dos *modi disserendi*: definição, divisão e argumentação. Entre os lógicos da escola, não se trata apenas de deduções, isto é, de inferências formais, mas do conhecimento da coisa por meio de termos primitivos (*definitio*), da extração das distinções a partir dos conceitos confusos (*divisio*) ou da concepção de uma argumentação que resolve uma *quaestio* (*argumentatio*). Essas direções dadas pela *logica artificialis* à *logica naturalis*, que progride imperfeitamente do conhecido ao desconhecido, englobam, para Descartes, uma multidão de procedimentos que turvam o bom senso. Assim, para progredir de um saber ao outro que dependa do anterior (isto é, fazer *deductiones* em sentido cartesiano), é necessário *intuitus* em cada passo, não a preceptística ou a conformação a alguma forma de uma lista (os modos válidos em cada figura silogística, p.ex.).

Por isso mesmo, a dedução cartesiana não requer necessidade de forma, mas de matéria, o que se evidencia por exemplos, como o da igualdade entre as somas de 2 e 2 e de 3 e 1. O argumento exemplificado por Descartes é o seguinte:

Premissa *a*: 2 e 2 são iguais a 4

Premissa *b*: 3 e 1 são iguais a 4

Conclusão: 2 e 2 são iguais a 3 e 1.

Não é sem razão que Descartes dá esse exemplo simples. O conhecido axioma um de Euclides diz exatamente que “as coisas iguais à mesma coisa são também iguais entre si”¹⁹. Uma vez que o *intuitus* garante por si só a inferência, não é preciso recorrer ao axioma.

Convém tornar preciso, além do mais, que Descartes não *invalida* a dedução tradicional, mas usa o termo ‘dedução’ para designar outro conceito. Aliás, nada obsta que “deduções” aceitas por Descartes via inspeção do *intuitus* sejam, também, inferências formais. O cerne da diferença é que, para Descartes, o fato de que um argumento seja uma inferência formal catalogada na tábua das figuras silogísticas não implica qualquer confiabilidade extra à inferência; inversamente, o fato de que um argumento não esteja na lista das formas válidas não lhe retira qualquer confiabilidade. Se pudermos dizer que há alguma crítica de Descartes à noção tradicional de *dedução*, talvez seja a de insuficiência. É a inspeção da mente que confere confiabilidade à inferência. E, neste sentido, a dedução jamais é mal feita — a menos que se esteja falando de bestas²⁰.

O problema surge com as cadeias de inferência mais longas. A confiabilidade diminui neste caso, porque torna-se dependente da memória na medida do crescimento da cadeia. Tradicionalmente, o problema se resolve com a silogística: uma vez introjetadas as formas válidas, a avaliação de longos argumentos é a técnica de identificar conformidades e inconformidades (de *Ferio*, conclui-se tal proposição *O*, que por sua vez é a premissa menor de um *Baroco* etc). Dado que a

¹⁹ É a transitividade da igualdade, exprimível assim: $\forall x \forall y \forall z ((x = y \wedge y = z) \rightarrow x = z)$.

²⁰ “*Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel judicia temere et absque fundamento statuuntur*” (AT X 365; B Op II, 690).

silogística não será suficiente para Descartes, ele precisará de um método para solucionar o problema da avaliação de demonstrações (nossas ou dos outros). E esse método é um exercício, uma técnica nova: a indução ou enumeração.

É para enfrentar essa limitação da memória, causadora de desconfiança, que Descartes propõe seu conceito — também não-tradicional — de *inductio* ou *enumeratio*²¹. A indução de Descartes não tem qualquer diferença de forma em relação à sua dedução; aliás, deste ponto de vista, elas são incomensuráveis. Enquanto a dedução é a passagem de um *intuitus* a outro, a indução — ou enumeração — é a inspeção de uma cadeia longa de deduções. É um exercício de revisão atenta, completa e insistente, até que a memória gradativamente se torne menos importante para a confiabilidade da conclusão. Uma vez que a) a dedução tradicional é insuficiente para a confiabilidade dos vínculos entre uma sentença e outra²², b) a dedução cartesiana é suficiente para a confiabilidade do vínculo entre uma sentença e outra, porque é filha direta do *intuitus*, mas c) a memória de ter deduzido não basta para a confiabilidade de uma cadeia longa de vínculos, então d) a indução cartesiana é o método mais confiável de avaliar demonstrações²³. Não se trata, portanto, de nenhuma supremacia da indução em relação à dedução: primeiro, porque ela nada mais é que refazer deduções de longas cadeias; segundo porque sequer são comparáveis estritamente,

²¹ “*Est igitur hic enumeratio, sive inductio*” (AT X 388; B Op II, 718).

²² Não se trata de entender a dedução tradicional como inválida, mas de reconhecer que, seja qual for a forma argumentativa, é a inteligência natural que julgará a relação entre as premissas e a conclusão,

²³ Descartes afirma: “*per sufficientem enumerationem sive inductionem, nos illam tantum intelligere, ex qua veritas certius concluditur, quam per omne aliud probandi genus prater simplicem intuitus*” (AT X 389; B Op II, 718). É evidente que isto não deve ser entendido como uma subordinação da dedução cartesiana à sua indução. Trata-se, no caso, de gêneros de prova: a conclusão de uma sentença por outra é uma dedução em sentido cartesiano, mas é validada suficientemente pelo *intuitus* simples. O argumento é, no caso, dedutivo, não é simples; mas a *prova* é simples, pois, para sua confiabilidade, basta o *intuitus*. No sentido da confiabilidade, a dedução reduz-se adequadamente ao *intuitus*; enquanto operação mental, porém, ela difere dele.

porque a dedução é uma operação da mente e a indução é um procedimento de revisão atenta — de deduções, aliás. Tampouco se pode falar em inversão da tradição, ou de aproximação a Bacon: as palavras escolhidas podem gerar algum equívoco, mas nada além disso. “Indução”, nas *Regulae*, tem um sentido *sui generis*; não sem motivo, praticamente um *hapax*²⁴.

Para que deixemos tudo mais claro, a indução de Descartes não é uma operação fundamental da mente, não é da lógica natural, mas um elemento de método, uma *directio ingenii*, cuja finalidade é de certificação, deixando a inteligência mais veloz e mais segura, menos dependente da memória, de modo a tentar aproximar longas demonstrações ao simples *intuitus*²⁵. Já a dedução cartesiana é a capacidade natural de conexão de *intuitus* simples, validada ela própria por *intuitus*. Que isto não misture novamente as tão confundidas duas noções de *intuitus* e *deductio*, porém: há o *intuitus* que avalia uma sentença, se é verdadeira ou falsa, porque lida com um conceito fornecido pela mente pura e atenta; há o *intuitus* de nexos entre sentenças, da relação de dependência da verdade de uma sentença em relação a outra, o que é a dedução. Deste modo, que a dedução seja redutível ao *intuitus* é verdadeiro num sentido e falso em outro: i. é verdadeiro no sentido de que a confiabilidade da dedução é garantida por *intuitus* simples; em última análise, a chave da confiabilidade é o *intuitus* — todo o restante do método é derivado e produz a certeza possível, dada as limitações de uma mente finita; ii. é falso no sentido de que o nexos entre sentenças (dedução) tem complexidade relativa, se comparada às sentenças fundamentais isoladas; mas não se faz ciência com sentenças isoladas e desconectadas entre si, ainda que indubitáveis. Aliás, esta distinção é

²⁴ Outros pouquíssimos usos da palavra (para ser mais preciso, três: um no *Compêndio de Música* e em duas cartas), têm outros sentidos.

²⁵ “*donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videam intueri*” (AT X 388; B Op II, 718)

fundamental para a identificação das *res simplicíssimas* em oposição às relativas; o que é o “segredo da arte” (AT X 382; B Op II, 710). Mas não tratarei desses desdobramentos aqui.

Em suma, o conceito tradicional de *dedução* é o de consequência em virtude da forma (*vis formae*). Opõe-se, claro, à consequência em virtude da matéria, que é, basicamente, a condicional materialmente verdadeira. Observe-se ainda que não seria correto afirmar que, para os lógicos da escola, só a consequência formal estabeleceria um vínculo necessário entre premissas e conclusão, pois, para alguns como Abelardo ou de Pedro Hispano, as *consequentiae* verdadeiras devido à matéria são necessárias. Mas a necessidade refere-se à verdade do nexos estabelecido por uma condicional verdadeira (p.ex., *se Sócrates é homem, então é um animal*). No caso de Descartes, qualquer nexos entre duas proposições validado pelo *intuitus* é uma dedução: seja formal ou material, seja um condicional ou não. O que caracteriza uma *deductio* de modo a distingui-la de um *intuitus* são dois elementos: o movimento ou sucessão (isto é, a progressão de uma proposição à outra) e o fato de que uma proposição deduzida *nem sempre* é presentemente evidente (ou seja, no fim de uma longa cadeia de deduções, a memória de evidências passadas tem algum papel na validação da conclusão)²⁶.

Uma observação final. Não é sem motivo que o método cartesiano exalte tanto noções como *atenção* e *enumeração*. Manter uma disposição mental como a atenção e ter o cuidado da enumeração são rotinas destinadas a dirigir o *ingenium* sempre para a evidência. O corolário dessas regras de método parece ser a destituição da finalidade tecnológica da lógica escolástica. Lembremos que a lógica escolástica tinha, em relação à *logica naturalis*, além de uma função reguladora (isto

²⁶ “Aqui, portanto, distinguimos a intuição da mente e a dedução certa a partir do fato de que nesta se concebe algum movimento ou sucessão, mas não ocorre o mesmo naquela; e, além disso, porque à dedução não é necessária a evidência presente, tal qual à intuição, mas antes ela adquire sua certeza, de algum modo, da memória” (*Regula IV*).

é, dar ordem e correção), também uma função tecnológica, de facilitar e abreviar a apreensão das ciências. Esta tecnologia do intelecto pode compatibilizar-se com a lógica cartesiana? A facilitação e a abreviação da apreensão das ciências parecem incompatíveis com a lógica artificial de Descartes, dada a necessidade de evitar a prevenção e a precipitação. Embora recomende começar com as coisas “simples e fáceis”, Descartes paradoxalmente é, junto de Bacon, um dos responsáveis por tornar o empreendimento científico algo *difícil*, distante tanto do senso comum desatento e precipitado quanto do douto preconceituoso, que aprendeu a percorrer “fácil e brevemente” os raciocínios da dialética e das ciências escolásticas, mas que, por isso mesmo, apenas aprofundou-se em falsidades e nublou o bom senso, o que, com toda probabilidade, é um conceito próximo da *logique naturelle* em sentido cartesiano. Se entendermos, porém, a brevidade em oposição à *tarditas*, à qualidade dos lerdos, a indução cartesiana também pode remediar esse tipo de lentidão; ela é um exercício que amplia o bom senso, que estende a capacidade da inteligência natural²⁷. Temos de observar, contudo, que ela pode remediar a *tarditas*, mas às custas de um processo lento de aquisição das ciências, já que ela própria é exigida como elemento de um procedimento longo, cuidadoso e atento. De modo algum, portanto, a lógica cartesiana tem o interesse de facilitar ou abreviar a aquisição das ciências. Na verdade, ela pretende substituir a lógica escolástica em sua função reguladora (correção e ordenação); e um dos meios para tanto é eliminando a função tecnológica.

E quanto à *logique naturelle*? Os elementos conceituais das *Regulae* já indicam que, para conceber uma nova lógica artificial (novo método, fundado na atenção, na enumeração etc), Descartes precisa rever os pressupostos da lógica natural. A lógica natural não é — apenas — a capacidade de distinguir um cavalo e um homem e de, então, extrair

²⁷ “ingenii etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur” (AT X 388; B Op II, 718).

daí as consequências teóricas e práticas (subordinar a cavalaridade e a humanidade à animalidade, distingui-las pela racionalidade etc). Mais fundamentalmente, a mente tem uma capacidade natural de atentar-se, de exigir mais de si em nome da certeza, que é dela própria, não exterior a ela, não dependente de qualquer arte escolar. Traduz-se em *intuitus* e *deductio*, fundamentalmente: capacidade natural de lidar com o simples, o distinto, o absoluto, o certo etc. Como entre os escolásticos, ‘lógica natural’ não é uma série de capacidades imediatamente dadas para qualquer um: pode resultar de algum exercício, de algum esforço; e pode ser que alguns nunca cheguem a ter acesso ao tesouro enterrado na mente. Como em Platão, aqueles conceitos estavam sempre ali, porém, à espera de uma mente pura e atenta. Pode ser que a lógica natural de Descartes exija um resgate, pode ser que alguém já esteja douto demais para ela. Mas nem por isso é tão artificial que o escravo não possa acessá-la.

Referências

AQUINO, T. *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita*. Commissio leonina: 1882-

AQUINO, T. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. M. R. Cathala; R. Spiazzi. Torino: Marietti, 1950.

ARISTOTELE. *Organon*. Cordinamento generale di Maurizio Migliori. Milano: Bompiani, 2016.

Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon. Berlin: De Gruyter, 1960.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La Logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.

BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691.

BLANCHÉ, R. *La logica e la sua storia da Aristotele a Russell*. Roma: Ubaldini, 1973.

BOCHENSKI, I. M. *A History of Formal Logic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1961.

CLAUBERG, J. *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, P. et I. Blaeu, 1691, reprint Hildesheim, Olms, 1968.

DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii*. Texto crítico estabelecido por Giovanni Crapulli. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam et P. Tannery (ed.). Nouvelle présentation par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot. 11 vols. Paris: Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, R. *Opere 1637-1649*. A cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone e Massimiliano Savini. Milano: Bompiani, 2009.

DESCARTES, R. *Opere Postume 1650-2009*. A cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone e Massimiliano Savini. Milano: Bompiani, 2009.

DESCARTES, R. *Tutte le lettere*. A cura di Giulia Belgioioso con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini e Jean-Robert Armogathe. Milano: Bompiani, 2009.

DO COUTO, S. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis Stagirita*. Coimbra: D. G. Loureyro, 1606.

FONSECA, P. *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus I (Roma, 1577); II (Roma, 1589); III (Évora, 1604); IV (Lyon, 1612).

FONSECA, P. *Institutionum dialecticarum libri octo*. Lisboa: Joannis Blavii, 1564.

FONSECA, P. *Institutionum dialecticarum libri octo*. Coimbra: Joannem Barrerium, 1574.

FONSECA, P. *Instituições Dialéticas*. Trad. Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

FORLIVESI, M. Il problema storiografico della nozione di “filosofia scolastica” e la genesi della nozione di “seconda scolastica”. In.: *Trans/form/ação*. 2014, v. 37.

GASSENDI, P. *Opera omnia in sex tomos divisa*. Lyon: Laurentii Anisson et Joh. Bapt. Devenet. 1658.

HAMESSE, J. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Philosophes médiévaux, tome XVII. Louvain publications universitaires: 1974.

HOENEN, J. F. M. From natural thinking to scientific reasoning: Concepts of *logica naturalis* and *logica artificialis* in late-medieval and early-modern thought. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, v. 52, 2010.

KNEALE, M.; KNEALE, W. *O desenvolvimento da lógica*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

LIPSTORP, D. *Specimina philosophiae cartesianae*. Apud Johannem et Danielem Elsevier, 1653.

RAMUS, P. *Dialecticae institutiones. Aristotelicae animadversiones*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1964, 1543.

RAMUS, P. *Dialectique*. Paris: André Wechel, 1555.

RUBIO, A. *Logica mexicana*. Paris: Sebastianum Chappelet, 1615.

SAINT PAUL, E. *Summa philosophica quadripartita, de rebus dialecticis, physicis et metaphysicis*. Lutetiae Parisiorum, Carolus Chastellain, 1609.

SCOTUS, D. *Opera omnia*. Ed. Wadding-Vives. Parigi: L. Vives, 1891-1895.

TOLEDO, F. *Introductio in dialecticam Aristotelis*. Siviglia: Alfonsum a Barreda, 1577.

Descartes sublime-barroco: notas para pensar a experiência do sublime no pensamento do infinito em Descartes

Luciene Torino¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.05>

Haveria algo de *sublime* no pensamento do infinito em Descartes? Pensar essa possibilidade parece partilhar com Pierre-Alain Cahné, autor de *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage* (1980), a mesma necessidade de convocar razões e sentidos que aquela manifesta com a sua intenção de pensar a filosofia cartesiana a partir do estilo:

Há assuntos que não exigem nenhuma justificação, porque se integram naturalmente a uma tradição intelectual que funda sua legitimidade. Outros, por outro lado, podem surpreender e apelam mais ou menos conscientemente a explicações, como por exemplo: que relação pode ter uma disciplina como a estilística com a obra de um filósofo? Seria compreensível que um estudioso alemão da estilística se ocupasse de Nietzsche ou de Heidegger; mas Descartes ‘esse modelo de adaptação do discurso (*parole*) ao pensamento’, como diz Valéry, qual estudo, senão aquele conduzido por uma semântica de conceitos sua obra pode propor? (Cahné, 1980, p. 7).

Poderíamos estender essa mesma preocupação com respeito à minha intenção aqui de tematizar uma possível *experiência do sublime* — e mesmo uma *expressão ou expressividade sublime* — no pensamento e na letra cartesiana. Afinal, o sublime não só não faz parte do acervo temático explicitamente tratado nas obras de Descartes, como também

¹ Professora de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

será um tema a ser novamente explorado sobretudo a partir da tradução do *Περὶ ὑψους* (*Peri hypsous/ Do Sublime*), de Longino, feita por Boileau e por ele intitulada *Tratado do sublime e do maravilhoso no discurso*, obra que irá reintroduzir mais amplamente o tema na modernidade, alcançando, sob novos matizes, o pensamento de Burke, Kant, Schiller, Hegel, entre outros: “O tratado de Longino era conhecido desde muito cedo no Renascimento. [...] Deve-se, entretanto, a Boileau ter tornado Longino conhecido de um vasto público europeu” (Saint-Girons, 1993, p. 22 e 68). Publicada apenas em 1674, trata-se de uma edição de anos depois da morte de Descartes, em 1649. Como, então, justificar essa proposta? Que razões ou sentidos se podem apelar para invocar uma possível presença da sublimidade no pensamento de Descartes?

Cahné destaca algo que parece sugerir um terreno fecundo para arriscar essa possibilidade: “o sentimento de uma distância considerável entre o que o adjetivo ‘*cartesiano*’ veicula e o conteúdo de sua obra” (Cahné, 1980, p. 7). O que mais comumente se compreende como o avesso desse pensamento — “tudo o que há de intuição, de louco, de poético, em uma palavra — de *anticartesiano* — em Descartes” — diz Cahné (1980, p. 7) — incita-o a se interrogar a respeito da “história intelectual” da constituição desse “*mito*”, a proeminência da aura “racionalista” em torno do pensamento cartesiano, que, porém, o seu surpreendente trato da filosofia de Descartes a partir da estilística parece mais fortemente capaz de abalar. Ao mesmo tempo em que permite também iluminar um aspecto de grande importância que esse gesto de fissura, de extração e afastamento tentava apagar do seu pensamento: que Descartes pertence intimamente à sensibilidade barroca e é “contemporâneo de Calderón, Rembrandt, Théophile” (Cahné, 1980, p. 7). Cahné, assim, abre caminho para buscar essa dimensão estética no seu pensamento e procurar entrever ali, em sua obra, rastros dessa dimensão que se podem ter deixado obnubilar pela densa ocupação com a vertente mais racionalista da filosofia cartesiana. Antes mesmo dessa

obra de Cahné, Erik Larsen, em seu artigo, citado por Cahné, *Le baroque et l'esthétique de Descartes*, de 1973, já atentava para a importância de se explorar o teor estético na obra do filósofo, ao mesmo tempo em que sublinha a dificuldade dessa investida, a que alguns estudiosos já vinham se lançando, diante de uma tradição exegética tão fortemente consolidada.² E citando Lionello Venturi e Benedetto Croce como confluências desse entendimento tradicional — os quais dizem haver desconsideração, por parte de Descartes, para um, da imaginação, porque seria uma “perturbação espiritual”, para outro, da poesia, por ser admitida unicamente com o fim de guiar a inteligência —, Larsen arremata: “De fato, nada é mais errôneo que essa abordagem. Como nós já expusemos há quase dez anos, Descartes possuía um vivo interesse pelas coisas artísticas” (Larsen, 1973, p. 2).

Mas se Larsen e Cahné atentam para esse solo fértil a ser explorado, outros impulsos, que vão ao encontro dessa via aberta, impeliram-me à temática da sublimidade em Descartes. Um deles é o tema do infinito na *Terceira Meditação*, que, por vários aspectos, faz ressoar, num encontro intempestivo entre Descartes e Kant, o próprio tema do infinito na *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant, tratado, então, na esfera da experiência estética do sublime matemático. Outros seguem os rastros que parecem sugerir um experienciar estético da sublimidade no pensamento e na expressão da *Terceira Meditação*. Tais indícios se encontrariam não apenas nos parágrafos 44 e 45, que fecham justamente aquela *Meditação* que irá tratar da ideia de infinito, ou de Deus, e são envoltos de grande expressividade estética e poética. Alguns parágrafos anteriores, entre aqueles pelos quais se vai expondo progressivamente o percurso meditativo, também parecem expressar, junto ao tratamento da

² Espantar-se-á que nós façamos a ligação entre Descartes e as Belas Artes. O filósofo não é conhecido como congenitamente estranho às outras coisas que as puramente racionais e desdenhoso dos sentimentos e de todas as emoções que a arte possa engendrar? (Larsen, 1973, 1-2).

ideia de infinito, importantes aspectos de uma experiência do sublime. Tomando-os como ponto de partida, estes últimos parágrafos — 44 e 45 — da *Terceira Meditação* exprimem o momento em que o exame no percurso meditativo é, por certo tempo, suspenso, o momento de uma *pausa* na investigação de outras verdades, para dar lugar a um *demorar-se na contemplação* do Deus perfeitíssimo, experiência esta que, como enfatiza Descartes nessa *pausa contemplativa*, comporta o *maior prazer possível nesta vida*. Assim dizem os parágrafos:

/44/ Mas, antes de examiná-lo o mais cuidadosamente e, ao mesmo tempo investigar que outras verdades posso alcançar, é bom que me demore algum tempo, nesse passo, contemplando esse Deus perfeitíssimo (*tout parfait*) ele mesmo, pesando livremente (*tout à loisir*) seus maravilhosos (*merveilleux*) atributos em mim, vendo, admirando, adorando a incomparável (*incomparable*) beleza dessa imensa luz, tanto quanto o pode o olhar obnubilado de minha inteligência” (Descartes, 2004, p. 105)³.

/45/ Pois, assim como cremos pela fé que a suprema felicidade da outra vida consiste somente na contemplação da majestade divina, assim também experimentamos desde já que a contemplação, embora decerto menos perfeita, pode nos dar o maior prazer de que somos capazes nesta vida (Descartes, 2004, p. 105)⁴.

Se há, no parágrafo 44, a expressão de uma *suspensão* — de uma sutil *pausa dramática*, poderíamos dizer — ela mostra-se, no parágrafo 45, fomentada e avivada pela promessa de um tal prazer (*voluptas*) que apenas a contemplação de Deus, da *majestade* divina, pode proporcionar: “o maior prazer (*maximam voluptatem*) de que somos capazes nesta

³ /44/ *Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, & imensi hujus luminis pulcritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirare, adorare* (Descartes, AT, VII, 48-49).

⁴ /45/ *Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplationem summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vitâ capaces simus, voluptatem percipi posse experimur* (Descartes, AT, VII, 48-49).

vida”. Não se trata, portanto, de um prazer qualquer. Trata-se do *maior*. Daquele que parece se experimentar, nesta vida, não simplesmente num grau máximo possível, mas num estado de movida, de emotiva *elevação*, componente fundamental do ὑψος (*hypsos*), o étimo grego original de Longino, que foi posteriormente traduzido por *sublimis* (*sublime*) em latim. Assim diz Baldine Saint-Girons, na sua erudita e acurada obra *Fiat Lux, Une philosophie du sublime*:

Sublimis não significa em primeiro lugar a *grandeza* [— aspecto indispensável no sublime matemático kantiano, por exemplo —], mas a *elevação*, isto é, não uma qualidade própria ao objeto, mas um movimento ascensional e uma posição relativa: é sublime aquilo que se eleva acima de mim, aquilo em relação a que eu me encontro em situação inferior. E o antônimo exato do sublime é, nessa perspectiva, aquilo que se abaixa, o baixo. Também, desde o início de suas *Metamorfoses*, Ovídio lembra que, à diferença dos outros animais que, a cabeça rente ao solo, têm os olhos para ele voltados, o homem recebeu um ‘rosto sublime’ [*visage sublime*] (*os sublime*), que se ergue para o céu e lhe permite olhar os astros. O acento é de antemão posto sobre a dinâmica: mais que a posição adquirida, *sublimis* designa o movimento que permite adquiri-lo. Etimologicamente, liga-se *sub* a *super*, como em grego ὑπο (*hypo*) a ὑπερ (*hyper*), para explicar a ideia de deslocamento para o alto à qual ele remete. Antes de querer dizer ‘elevado’ e de designar ‘as alturas do ar, o céu’ (*sublimia* ou *sublima*), *sublimis* significa, então [...] ‘quem se movimenta elevando-se, quem se mantém no ar’. A metáfora espacial é, por outro lado, tão logo empregada em diversos registros, como testemunha a expressão *sublimia carmina* (versos sublimes)” (Saint-Girons, 1993, p. 17, entre colchetes, nota minha).

Ora, não é isso que Descartes parece experimentar — a sublimidade —, como nesse movimento de *erguer o rosto — e os olhos — para o céu*, num sentido aqui evidentemente metafórico, quando se demora em contemplar esse Deus perfeitíssimo, a Sua *divina majestade*, “vendo, admirando, adorando a incomparável beleza dessa imensa luz”? Além de um prazer *superlativo* — *maxima voluptas* —, experimentado diante do *majestoso* — gestos e qualidades que por si só não apenas

sugerem, no texto do parágrafo, um sentido de elevação e, então, um *sentimento*, um *prazer sublime*, como também compõem uma imagética muito ligada à estilística barroca, como ressalta Helmut Hatzfeld (2002, p. 48), em *Estudos sobre o Barroco*: “Em todo Barroco clássico ou perfeito existe uma definida tendência para o majestoso, o elevado, o representativo, o sublime, o perfeito”. Há, também, uma relação muito fecunda entre o sublime e a elevação no que Descartes chama de “*altius philosophantes*”, tal como aparece nas *Olympica*: “*Unde altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere*” (AT, X, 217, 15)⁵. Perguntando-se a respeito de como entender essa difícil expressão no contexto dessa passagem, Gilles Olivo, em sua obra *Descartes et l'essence de la vérité*, segue por uma via diferente da de Alquié, que compreende por *altius* o modo como podemos filosofar *mais alto* quanto o fazemos “sobre coisas espirituais”. Para Olivo (2005, p. 144-145, nota 4), não se trataria do objeto de um filosofar “*mais alto*”. A maneira de filosofar “*mais alto*” (*altius*) seria, antes, justamente a via pela qual podemos, através do conhecimento, *eleva* (*tollere*) — note-se aí o movimento de elevação — a mente (*mentem/ l'esprit*) até o *sublime*. A expressão “pesando — *expendere* — livremente seus maravilhosos atributos em mim” manifesta claramente algo que só pode ocorrer *do alto para baixo*, reiterando o sentido de uma experiência que se dá nessa *espacialidade vertical*, ou *diagonal* — tal como a elevação, no referido exemplo do movimento do rosto ao erguer-se para o céu, presente no sentido de *sublimis*, como mostrou acima Saint-Girons, ao citar Ovídio.

⁵ *Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine: unde altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere. Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per entusiasmum et vim imaginationis scripsere: sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent* (AT, X, 217, 15).

Essa espacialidade *vertical* e *diagonal*⁶ é tão distintiva da estilística pictórica⁷ do barroco, como o é o *jogo do claro-escuro*, que alcança não apenas a pintura, mas também outras artes, como a literatura, arquitetura e o teatro⁸: “Se o claro-escuro apresenta um aspecto de simbolismo teatral, o motivo se amplia no conceito de que o mundo inteiro é um cenário finito que reflete o infinito” (Hatzfeld, 2002, p. 80). E o vemos também aqui, no parágrafo 44, quando Descartes, por meio do claro-escuro, compõe belamente o contraste entre *a imensa luz de Deus*, de um lado, e *o olhar obnubilado, envolto em nuvens*, de outro. É importante destacar esse extravasamento da simbólica teatral para a própria visão de mundo barroca, na qual “o mundo inteiro é um cenário finito que reflete o infinito” (Hatzfeld, 2002, p. 80, grifo meu), e pela qual o mundo ganha expressão ao mesmo tempo metafórica — *o mundo como teatro* — e metonímica — *o mundo como finito, que reflete o infinito*. Essa simbólica ressoará também como elemento expressivo paradoxal da relação, de que trato mais adiante, entre o Cogito e ideia de Deus — o infinito no finito —, que aparecerá nos parágrafos 24 e 25 da *Terceira Meditação*.

⁶ Em oposição à Renascença, que visa, em toda parte, a permanência e a imobilidade, o barroco manifesta também em seu dinamismo o *sentimento preciso de uma direção*: ele aspira a subir. E assim se afirma, diante da tendência para o pesado e o grande, uma força vertical que se torna sempre mais forte, superando finalmente as linhas horizontais [...] (Wölfflin, 2012, p. 74).

⁷ O conceito de ‘pictórico’, dos mais importantes da história da arte, não se refere apenas à pintura, mas a todas as artes que apresentam esse estilo em sua composição formal. “Assim como existe uma arquitetura pictórica; existe uma escultura pictórica; a própria pintura apresenta em sua história um período ‘pictórico’. [...] de uma arquitetura barroca é mais fácil obter um efeito pictórico: ela tem mais movimento; as linhas mais livres e o jogo de luz e sombra que a anima satisfazem tanto mais o gosto no campo da pintura quanto mais se chocam com as leis mais altas da arquitetura. O sentimento arquitetônico é ofendido, sempre que a beleza não se encontra mais na forma bem delineada no ordenamento sereno do corpo arquitetônico; o prazer deve ser buscado no movimento das massas, onde a forma parece mudar a cada momento pelo saltitar inquietante e seu fluxo e refluxo apaixonado. [...] O pictórico funda-se na impressão do movimento” (Wölfflin, 2012, p. 39-40).

⁸ O claro-escuro, por tão evidentes razões, se transforma em um hábito para muitos pintores [...]. A tendência ao claro-escuro inspirou Rembrandt a compor sua melhor obra: *A Ronda de Noite*, assim como três das cenas mais impressionantes de Racine, levadas ao palco [...].(Hatzfeld, 2002, p. 80).

A *admiração* — no parágrafo 44, aparecendo com o verbo *admirare* —, que Descartes dedica nessa contemplação ao Deus perfeíssimo, é também um dos elementos indispensáveis do ὕψος/*hypsos*, do *sublime*, no Tratado de Longino, no qual o termo correspondente é τὸ θαυμάσιον/*tò Thaumásion* — adjetivo substantivado: o espantoso, o maravilhoso, o admirável. Pois um dos efeitos que o sublime nos discursos deve provocar é não a persuasão, mas o arrebatamento, o êxtase, provocado pela conjunção do assombro (συν ἐκπλήξει/*syn ekplécsei*) com o maravilhoso, o *admirável*:

Pois não é à persuasão (Οὐ γὰρ εἰς πειθῶν/ *oú gar eis Peithó/ persuasion*), mas ao êxtase (ἀλλ' εἰς ἔκστασιν/ *all' eis êkstasin/ ravissement*) que a natureza sublime (τὰ ὑπερφυῖ/ *tà hyperphyâ/ le sublime*)⁹ conduz os ouvintes. Seguramente por toda parte, acompanhado do choque (συν ἐκπλήξει/*syn ekplécsei/ éettonement*), o maravilhoso (τὸ θαυμάσιον/*l'admiration*) sempre supera aquele que visa a persuadir e a agradar; já que o ser persuadido, na maior parte do tempo, depende de nós, enquanto aquilo de que falamos aqui [o sublime], trazendo um domínio e uma força irresistíveis, coloca-se bem acima do ouvinte. E a prática da invenção, a ordem e a organização da matéria, nós as vemos aparecer penosamente, não a partir de uma passagem, nem mesmo de duas, mas da totalidade do tecido do discurso; enquanto o sublime (ὕψος/*hypsos*), quando se produz no momento oportuno, como o raio ele dispensa por tudo e de imediato manifesta, concentrada, a força do orador (1996, p. 44; 2008, p. 3).

A ligação entre a admiração, o admirável e o sublime pode, aliás, por um exemplo negativo, ser encontrada na Regra IX, quando Descartes aponta os que não se contentam com a causa simples e transparente de

⁹ ὑπερφυῖς, ἦς, ἐς (*hyperphýés, ês, ês*): 1. Que cresce acima de; que cresce sobre a terra. 2. que se desenvolve em excesso; que passa dos limites; excepcional. 3. extraordinário; prodigioso; incrível. 4. monstuoso; estranho; surpreendente (*Dicionário Grego-Português, 2022*). Este é o termo grego que aparece nessa passagem. Ligado a ὑπερ/*hyper* (adv.: acima de todos, muito, desmedidamente; prep.: por cima de, sobre, além de [...]) e φύω/*phýó*: (voz ativa: fazer nascer, fazer crescer, gerar; voz média: nascer, crescer, desenvolver-se [...]), possui um campo semântico bastante amplo, aproximado ao sentido, também sempre amplo, de ὕψος/*hypsos* — e, posteriormente ao de *sublime* na tradição posterior e na modernidade. Nesta citação, o termo ὕψος/*hypsos* será usado por Longino mais abaixo.

uma coisa e *admiram* certas razões *sublimes* que os filósofos querem buscar muito longe¹⁰ (AT, X, 401). O sentido negativo dessa ligação, nessa passagem, diz respeito ao fato de que, para Descartes, a ciência, enquanto metódica, não é propriamente admirável ou sublime. Admirável será, antes, justamente o que foge à ciência, como o infinito, a liberdade, Deus ou a *Tria mirabilia* — *Rex ex nihilo, Hominem-Deum et liberum arbitrium* — que aparecem nas *Cogitationes Privatae*, evocada por Koyré (2016, 294-295), de que falo mais à frente. A experiência do infinito seria, assim, propriamente o campo do sublime, dessa admiração elevada e incompreensível. De certa forma, o exercício da ciência não é propício ao sublime, ao admirável. Esse afeto de admiração não irrompe na explicação, como a magia que, quando tem explicado o seu “truque”, torna-se ilusão de ótica e deixa de encantar, perdendo o poder de provocar espanto, perplexidade. Mas há coisas, como a liberdade, Deus, que não se podem explicar e nos enchem desse sentimento de arrebatamento, elevando-nos a mente, o espírito ao sublime.

O sentido de ὑψος (*hypsos*) ou do sublime como experiência de elevação, de ascensão parece ganhar ainda maior dramaticidade impregnando-se dos sentidos de grandeza ou mesmo de amplidão até alcançar uma dimensão de ultrapassamento, transbordamento, de *infinitude*, tal como penso haver no movimento em que o Cogito chega a vencer o solipsismo pela percepção da ideia de Deus, substância *infinita*. Nesse movimento, parece se entrelaçarem aspectos da sublimidade a uma sensibilidade barroca, cuja “visão de mundo”, como vimos, mostra-

¹⁰ *Est autem commune vitium Mortalibus, ut quae difficilia | pulchriora videantur; et plerique nihil se scire existimant, quando alicujus rei causam valde perspicuam et simplicem vident, qui interim sublimes quasdam et alte petitas Philosophorum rationes admirantur, etiamsi illae ut plurimum fundamentis nitantur a nemine unquam satis perspectis, male sani profecto qui tenebras chariores habent quam lucem. Atqui notandum est illos, qui vere sciunt, aequa facilitate dignoscere veritatem, sive illam ex simplici subjecto, sive ex obscuro eduxerunt: unamquamque enim simili, unico, et distincto actu comprehendunt, postquam semel ad illam pervenerunt; sed tota diversitas est in via, quae certe longior esse debet, si ducet ad veritatem a primis et maxime absolutis principiis magis remotam. Assuescant igitur* (AT, X, 401).

se “como cenário finito que reflete o infinito”, o que se nota, também, na abertura de “espaços interiores para os exteriores, como se observa na pintura de Velázquez ou em textos de Cervantes e Racine” (Martins, 1989, p. 159). Não haveria também aí, a partir do parágrafo 24, algo de um *afeto estético da sublimidade* enleado no próprio percurso meditativo que, pela via da luz natural que alcança a ideia de Deus na *Terceira Meditação*, enveredaria o Cogito para um *sair de si*, levando-o a uma experiência de elevação, de *ultrapassamento* e de *transbordamento*? Assim diz Descartes, nos parágrafos 24 e 25:

/24/ E, assim, a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável (*éternelle, imuable*), sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente (Descartes, 2004, 91)¹¹.

/25/ Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita (Descartes, 2004, 91)¹².

A ideia de Deus, como infinito, a única que não pode provir de mim, já aponta para um ultrapassamento dos limites da substância finita, e então, do solipsismo do Cogito. Pois, se pelo axioma da causalidade, o efeito não pode ter mais perfeição que a sua causa, a percepção em mim

¹¹ /24/ *Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est na aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia tália sunt ut, quo diligentius atendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum / necessário existere, est concludendum (AT, VII, 40-41).*

¹² /25/ *Nam quamvis substantiae quidem idea in me fit ex hoc opso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quae reverâ esset infinita, procederet (AT, VII, 40-41).*

da ideia de Deus, que comporta todas as perfeições, já enveredaria o Cogito, como finito, não apenas para um existente fora de si, que o ultrapassa, como o faz perceber o infinito em si mesmo, e então, o infinito na própria finitude. O problema do infinito, no pensamento cartesiano é percebido, então, na expressividade paradoxal do infinito no finito, a tal ponto de, no parágrafo 26, o infinito já não ser pensado “por uma negação do finito”, mas na positividade de uma verdadeira ideia, por haver “mais realidade na substância infinita do que na finita (*plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finita*)”. A percepção dessa positividade da ideia verdadeira do infinito configuraria um *modo de afetar-se esteticamente*, um *experienciar* não de uma falta, mas de um *excesso*, algo muito afeito ao sublime e à sensibilidade barroca, expressa por sua estilística. Hatzfeld, citando Maurice Blanchot, destaca a sua “excelente fórmula do Barroco: ‘A arte barroca se expressa como um equilíbrio entre o excesso e a medida dentro do que é estranho’” (2002, 29). Vemos condensados muitos aspectos dessa estilística barroca, profundamente estudada por Wölfflin e Hatzfeld, numa estreita ligação com dimensões do sublime¹³: compõem-se em torno do excesso e da exacerbação do finito para o infinito, ou do infinito no finito, como já dito, em movimentos que descrevem verticalidade e elevação, torções e volutas, volumes de massas em claro-escuro, que resvalam para uma compreensão dramática do mundo e da existência¹⁴. É muito fecundo notar, com Wölfflin, como toda

¹³ “E contudo a arquitetura oferecia ao gênio barroco um meio de expressão insubstituível. Ela possuía algo absolutamente único: era capaz de dar a impressão de *sublime*. Aqui tocamos no âmago do barroco. Ele só pode se manifestar através do grande. A arquitetura religiosa é o lugar onde se encontra total satisfação, onde pode *fundir-se no infinito*, dissolver-se no sentimento do poder supremo e no sentimento do inconcebível. [...] A Arquitetura barroca e principalmente aqueles espaços enormes das igrejas produzem no espírito uma espécie de embriaguez. É uma sensação global, vaga; não se pode apreender o objeto, sente-se o desejo de abandonar-se ao infinito” (Wölfflin, 2012, 99).

¹⁴ Pela resenha da obra de Hatzfeld, por Nilce Sant’anna Martins, *As multifaces do Barroco*: “Barroco é: ‘o estilo que dá um aspecto ostentoso à vida e mostra um impacto exagerado’, ‘a passagem de formas lineares a outras mais livres, pitorescas e sobrecarregadas, que revelam um outro sentido da vida’, ‘a arte cujo centro nervoso está num desejo ardente de infinito, espécie de intoxicação pelo desejo de perder-se no abismo da eternidade’, ‘um elevar-se para

essa estilística barroca pode expressar mais claramente a sutil dramaticidade sublime dessa experiência paradoxal da percepção do infinito no interior da finitude do Cogito. A aversão barroca a toda limitação buscará provocar a percepção da infinitude no finito na junção entre efeitos de massa, que exacerbam o excesso na matéria com a sensação de multiplicidade, inacabamento e continuidade, que evocam o infinito, aliados ao jogo entre iluminação e obscuridade¹⁵.

A percepção de que há mais realidade na substância infinita propiciará também um *experienciar* muito especial e surpreendente. Percebo o infinito — *de certo modo* — *quodammodo* — em mim *anterior* à própria percepção do finito, isto é, anterior à percepção de mim mesmo em minha finitude. Pois, diz Descartes, como seria possível eu me perceber que não sou totalmente perfeito — que duvido, desejo, sou indigente — sem a ideia em mim da máxima perfeição? É uma percepção que tem — também paradoxalmente — anterioridade sobre mim mesmo, no próprio percurso das *Meditações*, ainda que apareça posteriormente à minha própria descoberta como coisa pensante. Essa anterioridade da experiência do infinito, esse transbordamento de mim em mim, esse, então, afetar-se de sublimidade que me acompanha através do percurso meditativo, esse experienciar ainda não claramente tematizado antes da *Terceira Meditação* parece sugerir algo como se a experiência do infinito estivesse sempre presente, desde a *Primeira Meditação* — não ainda claramente posta e enfrentada, devido à exigência da própria *ordem* a seguir no descobrimento das verdades, mas

uma espiritualização não conhecida até então, com o fim de sobrepor-se à matéria e conseguir que o finito apareça como infinito” (Martins, 1989, p. 157). Cf. também Wölfflin, 2012, p. 41.

¹⁵ “E, de fato, essa aversão a toda limitação precisa talvez seja o traço mais marcante desse estilo. Suas realizações supremas, os interiores de igrejas, introduzem na arte um *sentimento do espaço inteiramente voltado para o infinito*: a forma se dissolve, para dar lugar ao pictórico no sentido mais elevado, a *magia da luz* [...] o estilo pictórico pensa em primeiro lugar nos efeitos de iluminação: de uma obscuridade insondável, a magia da luz que se derrama de cima vindo das alturas invisíveis da cúpula, transição da obscuridade para uma claridade cada vez maior, são estes os meios com os quais esse estilo atua sobre nós” (2012, p. 78-79, grifos do autor).

sempre presente “*de certo modo*” — *quodammodo*. O *quodammodo* qualificaria aí a sutileza dessa presença contínua da experiência do infinito, ainda oculta, não explicitada, mas *sentida, percebida num excesso*, num ultrapassamento ou transbordamento sempre presente da finitude, ao mesmo tempo em que a finitude ela mesma sempre se percebe, por isso mesmo, finita. Todos esses aspectos talvez tornem essas passagens do parágrafo 26 uma das mais belas dessa *Meditação*. Vale retomá-lo:

/26/ E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente por uma negação do finito, como percebo o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz, pois, ao contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo (*quodammodo*), em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual eu conheço meus defeitos? (Descartes, 2004, p. 93)¹⁶.

Esse paradoxal ultrapassamento ou transbordamento alcança também o jogo entre o par conceitual *intelligere-comprehendere*, tal como é explicitado no parágrafo 30:

/30/ E não importa que eu não compreenda o infinito, ou que em Deus haja inúmeras outras coisas que não posso de modo algum nem compreender, nem talvez até atingir pelo pensamento. Pois é da natureza do infinito que não seja compreendido por mim, que sou finito, bastando que eu entenda isso e julgue que estão em Deus formal

¹⁶ /26/ *Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis; nam contrarie manifesto intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem Infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Quam enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est, aliquid mihi desse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?* (AT, VII, 40-41).

ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição, e talvez também inúmeras outras, que talvez ignore, para que a ideia que dele tenho seja de todas as que estão em mim, ao máximo verdadeira e ao máximo clara e distinta (Descartes, 2004, p. 93)¹⁷.

A expressividade paradoxal do infinito no finito envolveria o complexo jogo entre compreensão e entendimento, numa certa techedura dramática e admirável diante daquilo que o Cogito, como finito, é capaz de entender, de “tocar”, mas jamais de compreender, de “abarcá-lo”, porque o infinito o transborda de sua finitude. Cahné (1980, p. 41) reforça essa distinção — “O infinito não pode ser para o homem objeto de uma “tomada” (*prise*), ele não pode ser senão objeto de “intelecção” —, destacando que a oposição *comprehendere-intelligere* é mais forte em latim do que o par francês *comprendre-concevoir*. “O problema da diferença entre ‘entender’ — *intelligere* — e ‘conceber’ — *concipere* —” como expõem Frédéric de Buzon e Denis Kambouchner (2010, 29), no *Vocabulário de Descartes* — “soma-se, aliás, ao da diferença entre ‘entender’ e ‘compreender’ — *comprehendere*”. “Descartes esclareceu, a partir de 1630, que ‘compreender’ é abarcar pelo pensamento, ao passo que ‘entender’ é apenas *tocar* pelo pensamento” (2010, 30). Note-se aqui a metáfora *sensível*, experiencial: entender é *tocar*, entender é *táctil*, expressividade, portanto, de uma dimensão *estética* da experiência do pensamento. Acrescenta-se a isso que o estético, o sensível participa também do campo semântico das paixões, e a paixão, por sua vez, compõe a própria esfera da reflexão, como notam, ainda uma vez, de Buzon e Kambouchner (2010, 30), citando uma bela passagem da Carta a *Regius*, de maio de 1641: “E ainda que a mente seja *ativa* em toda

¹⁷ /30/ *Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione Infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; & sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importares scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt máxime vera, & máxime clara & distincta* (AT, X, 41-42).

representação ou reflexão deliberada, a intelecção (clara e distinta) é sempre *paixão*”. De modo que, ainda que o Cogito não compreenda, isto é, não *abarque* a ideia de infinito, a própria experiência de entendê-la, de *tocá-la* — mesmo numa “intelecção clara e distinta” — envolve sempre a experiência de um *sentir* e, então, algo de estético. Esse pensar, inteligir, *tocar*, e então, esse *perceber*, *sentir* o infinito, nesse jogo paradoxal barroco-sublime do infinito no finito — com motivos do claro-escuro, tal como com a infinidade de dobras ou com o ornamento da voluta, em que o finito vai ao infinito —, teceria o pensamento cartesiano de uma dimensão profundamente estética. Esse excesso na experiência do infinito remete também ao par conceitual *repraesentare* e *exhibere* e se daria no ultrapassamento da representação ou ao menos na tensão paradoxal entre a representação e seu limite:

Essa experiência [do infinito], pelo seu caráter intenso e radical, não pode ser limitada à categoria da representação. Nesse sentido, inspirando-me nas formulações levinasiana e derridiana, às quais acrescento a contribuição de Michel Henry, procuro sempre mostrar que a ideia não pode ser confundida com a representação. A ideia tem de dar conta da ideia sensível não-representativa e da ideia do infinito, que, pelo excesso de luz, cega a representação, torna-se invisível. No próprio texto da *Meditação*, acredito ter encontrado a hipótese filológica que permitiria reinterpretar Descartes nesse aspecto: trata-se de pensar o *repraesentare* a partir do *exhibere*, o *repraesentare* seria um caso do *exhibere*. O pensamento de Descartes é antes *exhibere* que *repraesentare* (Soares, 2011, p. 307-309).

Também o estético na sensibilidade sublime-barroca se pode encontrar no modo como a ideia de infinito se oferece: dando-se não por construção, mas em sua *totalidade* — tal como, lembrando Longino, o sublime nos discursos que, como um raio, se dispensa de uma só vez sobre os ouvintes, levando-os ao êxtase —, faz também ressoar o sublime matemático em Kant, no qual se experimenta o grande (*gross*) — *magnitudo* — de modo *absoluto*: “A palavra [sublime (*Erhaben*)] designa

um superlativo absoluto na ordem da grandeza, já que ele quer dizer: *grande absolutamente*” (Guillermit, 1981, p. 112).

Denominamos *sublime* (*Erhaben*) — o que é absolutamente grande (*was schlechthin gross ist*). Mas ser grande (*Gross sein aber*) e ser uma grandeza (*eine Grösse sein*) são conceitos totalmente distintos (*magnitudo* e *quantitas*). Do mesmo modo *dizer simplesmente* (*simpliciter*) que algo é grande é também totalmente diverso de dizer que ele seja *absolutamente grande*, não comparativamente grande (*absolute, non comparative magnum*). Este último é o que é grande acima de toda a comparação. [...] Se, porém, denominamos algo não somente grande, mas simplesmente, absolutamente e em todos os sentidos grande, isto é sublime, então compreende-se imediatamente que não permitimos procurar para isso mesmo nenhum padrão de medida que lhe seja adequado fora dele, mas simplesmente nele. Trata-se de uma grandeza que é igual simplesmente a si mesma (*Es ist eine Grösse, die bloss sich selber gleich ist.*) [...]. A definição acima também pode ser expressa assim: *sublime é aquilo em comparação ao qual tudo o mais é pequeno*. (*Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist*) (Kant, KUK, §25, AA, V, B 80-84).

O infinito no sublime matemático — primeiro e segundo momento da *Analítica do Sublime* — será, assim, pensado, em Kant, como o que é grande sem qualquer comparação, o grande *por excelência*, o *absolutamente grande*: “O infinito (*Unendlich*) porém é absolutamente (*schlechthin*) (não apenas comparativamente) (*nicht bloss komparativ*) grande” (Kant, KUK, §26, AA, V, B 92). Em toda avaliação lógica das grandezas, que é matemática, está sempre envolvida uma avaliação *estética*, na medida em que toda possibilidade de avaliar numericamente *quão grande é algo* implica sempre uma comparação *relativamente* a uma unidade de medida que se toma por critério, o que exige uma medida “primeira” ou “fundamental” (*erstes oder Grundmass*), que, para tanto, só pode ser apreendida *imediatamente* na intuição¹⁸. Daí Kant dizer:

¹⁸ “Ela [a coisa sublime] é objeto, como todo fenômeno, de uma síntese apreensiva na intuição que a dota de uma grandeza extensiva, de um *quantum*? De uma grandeza ‘estética’, ‘na simples intuição’ (segundo a medida do olho, *nach dem Augenmasse*), e não ‘matemática’, ‘por meio de conceitos numéricos’, de *Zahlbegriffe*? A ‘medida’ (do olho) evocada aqui para a estima de uma

“toda avaliação das grandezas dos objetos da natureza é por fim estética (isto é: subjetivamente e não objetivamente determinada)” (Kant, *KUK*, §26, AA, V, B 87). Porém, se não há um limite, um máximo para a avaliação matemática das grandezas, pois a imaginação pode seguir *progressivamente* em sua *apreensão* ao infinito, embora perdendo as representações apreendidas primeiramente nessa progressão, já a avaliação estética, por sua vez, comporta um máximo, que será, então, *a medida fundamental esteticamente-máxima da avaliação das grandezas*. Assim, se essa grandeza é julgada como *absoluta*, isso significa que a imaginação está no seu limite máximo de *compreensão*, isto é, da sua capacidade de *apreensão* de um *todo* em *uma unidade*. Essa experiência de *compreensão* de uma grandeza absoluta — *infinita* — não se dará, portanto, matematicamente — pois jamais seria completa —, mas esteticamente (*comprehensio aethetica*) através de uma aspiração da imaginação (*Einbildung/ Einbildungskraft*) por realizar essa compreensão, em que é levada para além do seu máximo diante de um fenômeno ou representação que excede a sua capacidade “esteticamente-máxima da avaliação das grandezas” (Kant, *KUK*, §26, AA, V, 85-89):

[...] O mesmo pode também bastar para explicar a *estupefação* ou *espécie de perplexidade* que, como se conta, acomete o observador por ocasião da primeira entrada na basílica de São Pedro em Roma. É que se trata aqui de um *sentimento da inadequação* da sua faculdade da imaginação à *exposição da ideia de um todo*, situação em que a faculdade da imaginação atinge o seu máximo e, na ânsia de ampliá-lo, recai em si, mas desta maneira é transposta para um *comovedor comprazimento* (*Wohlgefallen/ prazer*) [o do sublime] (Kant, *KUK*, §26, AA, V, 88-89, grifos e observação entre colchetes são meus).

grandeza se faz ela também sem comparação, ela é a extensão do diverso que pode ser ‘apreendido’ *intuitivamente de uma só vez, de um só golpe*. Pode-se nomear essa medida ‘primeira’ ou ‘fundamental’ porque sua unidade é aquela da síntese da apreensão” (Lyotard, 1991, p. 105-106, grifo meu).

Em que, porém, a experiência estética do infinito no sublime matemático em Kant sugere uma confluência com o modo de percepção da ideia de infinito em Descartes, que se dá em sua *totalidade*? Ora, essa experiência do *maximamente grande*, gerando-se no ímpeto de compreensão a que a imaginação é compelida diante da *exposição da ideia de um todo*, se dá numa experiência *imediate e total, de uma só vez*, pois a razão, na compreensão estética, exige a *totalidade* (*Totalität fordert*) para todas as grandezas dadas e reivindica *compreensão em uma intuição* (Kant, *KUK*, §26, AA, V, 91-92).

[...] a compreensão da pluralidade na unidade, não do pensamento, mas da intuição, por conseguinte, do sucessivamente apreendido em um instante, é, contrariamente, um regresso, que de novo anula a condição temporal do progresso da faculdade da imaginação e torna intuível a simultaneidade (Kant, *KUK*, §27, AA, V, 99-100).

Para cumprir essa exigência da razão, a imaginação experimenta, como o Cogito, um ultrapassamento e, então, uma quebra de limites: diante de algo que, por sua dimensão absoluta, excede toda a sua capacidade de *compreensão*, a imaginação experimenta seus limites se romperem, pois, nesse movimento da *comprehensio aesthetica*, faz *violência* ao sentido interno, “já que a sucessão temporal é uma condição do sentido interno”. O ânimo (*Gemüt*) sente-se assim *movido* (*bewegt*) como num *abalo* (*Erschütterung* (*choque/ vibração*)), de tal modo que essa ruptura é *sentida* primeiramente como *dor*, desprazer estético (*Unlust*), para, então, a partir da dor — e só a partir dela, isto é, do sentimento de uma *inadequação* (*Unangemessenheit*) do poder de *compreensão* da imaginação diante da incomensurabilidade daquela grandeza absoluta — *infinita* —, irromper o prazer (*Lust*) próprio ao sublime (Kant, *KUK*, §27, AA, V, 99-100). Trata-se de uma experiência *estética* e primordial da grandeza, que, como absoluta, se dá também paradoxalmente como *totalidade* infinita ou como *infinitude compreendida* (*zusammengefasste Unendlichkeit*).

Descartes sublime-barroco: notas para pensar a experiência
do sublime no pensamento do infinito em Descartes

Essa experiência do sublime como *totalidade infinita* ou *infinitude compreendida* faz irromper, assim, uma outra dimensão da temporalidade — como, aliás, também no belo (Lyotard, 1991, p. 34-41) —, diferente daquelas apresentadas no “Esquematismo da Imaginação” na *Crítica da Razão Pura*. Pela quebra dos limites da imaginação na compreensão estética do infinito, pelo *sucessivo apreendido num instante*, que *anula a sucessão progressiva do tempo* se experimentará o que Jacob Rogozinski (1988, p. 196), em *Le don du monde*, chama de uma “desfiguração transcendental, uma *des-esquematização* do mundo”. O autor pensará nela uma “descontinuidade radical do tempo”, que permitirá a abertura de uma temporalidade originária e, então, de uma “liberdade inaugural”, que a experiência dessa temporalidade no sublime revela:

[...] a des-esquematização do sublime desses esquemas revela a descontinuidade radical do tempo. A liberdade inaugural não seria incompatível senão com uma representação mutilada do tempo: em seu primeiro surgimento, a temporalidade originária é liberdade. É o que a revelação sublime descobre, no limite do informe e no risco do caos, é o acontecimento do nascimento. Mais que o ser-para-a-morte, o ser-em-nascimento é a possibilidade do impossível. O sentimento do sublime nos atinge no instante em que se quebra o encadeamento dos fenômenos, em que o tempo se dá uma nova chance, liberando, por um único golpe, o horizonte dos possíveis. É assim que a paixão do Direito e das Ideias captura repentinamente uma nação; que a obra do gênio se inventa sem modelo; que o apelo da Lei livra de uma má repetição [...]. O sublime esquematiza a liberdade do mundo, a potência dos começos. Ele permite, assim, pensar uma estética da inovação (*novation*), uma ética da conversão, uma política da revolução. O que há de mais sublime seria o acontecimento em que se descobre o todo do possível, esse infinito do Talvez (*Peut-Être*) que a metafísica chama de Deus (1988, p. 196).

Essa compreensão de uma outra temporalidade originária revelada pela experiência do sublime em Kant, como “potência dos começos”, como, então, liberdade inaugural, como “acontecimento do

nascimento”, que se amplia para além da estética, e alcança a ética e a política, converge também para a experiência do infinito em Descartes. Num capítulo de uma obra em homenagem a Koyré, Alexandre Soares (2016, p. 294-295) lembra a articulação que o filósofo traça em Descartes, entre a ideia do infinito, a liberdade e Deus: “é, parece-nos, diretamente, em alguma medida, que Descartes foi levado — partindo da ideia de infinito — à sua ideia de Deus e da liberdade”.

E ele [Koyré] completa: ‘um espírito também dotado de vontade, isto é, de liberdade infinita’. Essa referência à vontade é muito bem posta, porque o uso da liberdade não nos dá apenas a ideia do infinito, mas mais ainda: ela nos dá a experiência do infinito. Isso permite pensar a articulação entre a *Terceira* e a *Quarta Meditação* a propósito da *imago Dei*. Lembro-me que Koyré sublinha as ‘*Tria mirabilia fecit Dominus*’, nas ‘*Cogitationes Privatae*’: *Rex ex nihilo, Hominem-Deum et liberum arbitrium*, que são produzidas pelo ‘encontro do infinito e do finito’ (2016, p. 294-295).

Nesse sentido, a experiência do infinito em Descartes ganha não apenas techedura estética, como também parece enveredar-se para uma dimensão ética, existencial, quando o filósofo experimenta, pela via do infinito, o sublime, abrindo-se para paixões como a admiração e a generosidade e para a valoração máxima da vida na experiência da eternidade¹⁹ ou da infinitude na finitude. Diz Baldine Saint-Girons (1993, p. 441):

[...] há em Descartes uma paixão sobre a qual a alma consegue adquirir um ‘poder absoluto’. Cada vez, a paixão afirma sua aptidão a se transformar em pensamento da paixão. Três tipos de sublime (prático) surgem: o *sublime da plenitude* em Longino, o *sublime de conversão*, no universo cristão, e o *sublime da generosidade* para Descartes.

¹⁹ “Aprender a morrer é, para Montaigne, ver a morte em todo lugar, mas é também, para Descartes, aceitar a morte como experiência da eternidade que podemos fazer na vida, a cada momento, e com isso nos sentirmos mais fortes por confrontar a Fortuna” (Soares, 2015, 231).

Descartes sublime-barroco: notas para pensar a experiência
do sublime no pensamento do infinito em Descartes

Por todas essas ressonâncias, o infinito, em Descartes, poderia ser pensado como uma experiência paradoxal de ultrapassamento da finitude sem vencê-la, mas também como transbordamento da própria finitude, que se gera e se sente como um *modus aestheticus* na complexidade da experiência do pensamento, tal como Descartes não apenas o compreendeu, mas também como ele próprio o experimentou.

Referências

- BUZON, F. de; KAMBOUCHNER, D. *Vocabulário Descartes*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- CAHNÉ, P-A. *Un autre Descartes*. Le philosophe et son langage. Paris: Vrin, 1980.
- DESCARTES, René. *Ouvres de Descartes*. Par C. Adam et P. Tannery, 11 v. Paris: Vrin, 1996.
- DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Campinas: Unicamp, 2004.
- Dicionário Grego-Português*. Coord. Daisi Malhadas; Maria Celeste Consolin Dezotti; Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê / Araçoiaba da Serra: Mnema, 2022.
- Du Sublime (s/a)*. Paris: Les Belles Lettres: 2008.
- GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*. *Commentaire par*. Paris: Pédagogique moderne, 1981.
- HATZFELD, H. *Estudos sobre o barroco*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft. Kants Werke*. Akademie-Textausgabe (AA), Band V, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2017.

- LARSEN, Erik. Le Baroque et l'esthétique de Descartes. In: *Baroque* [En ligne], 6 | 1973, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 09 février 2022.
- LONGINO. *Do sublime*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LYOTARD, J-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Editions Galilée, 1991.
- MARTINS, N. S. As muitas faces do Barroco. In: *Revista USP*, 1989.
- OLIVO, G. *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris: PUF, 2013.
- ROGOZINSKI, J. Le don du monde. In: *Du sublime*. Éditions Belin, 1988.
- SAINT-GIRONS, B. *Fiat lux. Une philosophie du sublime*. Paris: Quai Voltaire, Édima, 1993.
- SOARES, A. G. T. de. Lévinas e Derrida: leitores de Descartes. In: *Heranças de Derrida: da linguagem à estética*. Rio de Janeiro: Nau, 2014.
- SOARES, A. G. T. de. Koyré et l'idée de monde chez Descartes. In: *Vérité Scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre d'Alexandre Koyré*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- SOARES, A. G. T. de. Considerações sobre o sentido da moral em Descartes. In: *Educação e Filosofia*, v. 29, n. especial, 2015.
- WÖLFFLIN, H. *Renascença e barroco*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

A Prova da Extensão como Essência da Matéria em Descartes

*Pedro Pricladnitzky*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.06>

1 Introdução

A filosofia da natureza de Descartes e sua clara estruturação em torno das noções de matéria e movimento já foi estabelecida por inúmeros comentadores do pensamento cartesiano. Descartes procurou demonstrar que as únicas propriedades estabelecidas pela geometria — comprimento, largura e profundidade — eram essenciais à matéria. E que os corpos designados pelas variações dessas características associados ao movimento compreendido em termos de transferência quantitativa seriam suficientes para descrever e explicar todos os fenômenos naturais. A sua matriz explicativa da natureza, a sua metafísica da matéria, é claramente distante da abordagem do senso comum para o contexto do século XVII e procura explicitamente se afastar do modelo científico aristotélico-ptolomaico.

A perspectiva de Descartes é construída a partir de considerações geométricas identificadas, por ele, na natureza das coisas materiais. Os fundamentos do mundo físico são conhecidos independentemente de qualquer consideração empírica ou sensível. Com isso, eventuais características sensíveis dos corpos não são essenciais à sua natureza tampouco terão um papel no estabelecimento das leis da natureza. O

¹ Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
Email: pricladnitzky@gmail.com

caráter empírico da ciência natural de Descartes aparece como relevante em uma etapa posterior de seu sistema de natureza, no papel de desenvolvimento e escolha de hipóteses e confirmação de teorias. No primeiro nível de seu sistema, encontramos uma teoria que distingue expressamente propriedades que os objetos físicos possuem real e intrinsecamente, a extensão em três dimensões, e propriedades que objetos físicos parecem possuir, como qualidades sensíveis vinculadas à visão, olfato, tato, paladar e audição. A física matemática de Descartes, ou física geometrizada, teria o benefício de fornecer fundamentos indubitáveis acerca do mundo material. Estaria livre das incertezas e instabilidades de projetos anteriores postos em questão no contexto da Revolução Científica (Sorell, 1987, p. 1-3).

Entretanto, existe uma discrepância considerável entre a discussão encontrada acerca da argumentação que procura estabelecer o pensamento como essência ou atributo principal da substância pensante e a argumentação que pretende estabelecer a extensão como essência ou atributo principal da substância extensa. O dualismo de Descartes, isto é, a distinção real entre mente e corpo pressupõe uma concepção clara e distinta tanto da mente enquanto coisa pensante e imaterial como uma concepção clara e distinta do corpo enquanto extenso e não pensante. A maior parte dos comentários a esse aspecto da metafísica cartesiana dedica minuciosa atenção para o estabelecimento da existência da substância pensante e de que o pensamento é seu atributo principal ou essência e a discussão da natureza da matéria enquanto extensão é secundária (Rozemond, 1998; Baker, Morris 1996; Secada, 2000).

Nesse texto, analisarei como Descartes procurou argumentar que a essência da matéria é a extensão em seus textos dedicados à metafísica e filosofia da natureza. Na primeira seção, será apresentado e discutido o conceito de extensão no pensamento de Descartes. Veremos os contextos e as passagens em que Descartes afirma que a extensão, de fato, constitui a natureza das coisas materiais. Na segunda, procurarei reconstruir a

maneira em que Descartes desenvolveu a perspectiva de que necessariamente os corpos são constituídos por extensão. Isto é, como Descartes pretendeu demonstrar que a extensão constitui a essência da matéria.

2 O Conceito de Extensão em Descartes

Descartes define a matéria ou corpo como *res extensa*, isto é, como coisa extensa. Extensão possui três dimensões: comprimento, largura e profundidade. Nas *Meditações*, encontramos essa definição em dois contextos do percurso argumentativo. Na *Segunda Meditação*, após concluir que o sujeito pensante existe e que o pensamento constitui a sua essência, Descartes (1996, AT VII, p. 31)² afirma em sua análise do pedaço de cera:

Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar.

Na *Quinta Meditação*, por sua vez, encontramos uma definição explícita na tentativa de identificar alguma clareza e distinção nos conteúdos representacionais associados à corporeidade:

Em primeiro lugar, imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em longura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de

² As referências da edição d'*Os Pensadores*, de tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg (1973), constarão em nota de rodapé, como a seguir: Descartes, 1973, p. 104.

grandezas, de figuras, de situações e de movimentos; e, enfim, posso consignar a cada um desses movimentos toda espécie de duração (1996, AT VII, p. 63-64)³.

Mas a concepção de cada uma dessas características separadamente da coisa extensa envolve uma abstração que não designa uma entidade propriamente dita, antes uma representação inadequada e incompleta de um ser (Ariew *et al.*, 2015, p. 137; Smith, 2015, p. 111-113). Extensão, nesse sentido, é coextensiva ao espaço e corpos individuais são porções do espaço distinguíveis por seus movimentos:

Não há diferença real entre espaço e substância corpórea. É fácil para nós reconhecermos que a extensão que constitui a natureza de um corpo é exatamente a mesma do que aquela que constitui a natureza do espaço. Não há mais diferença entre eles do que há entre a natureza de um gênero ou espécie e a natureza de um indivíduo (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 46).⁴

Descartes sugere que há apenas uma distinção de razão entre extensão e espaço. Não podemos representar verdadeiramente a extensão sem vinculá-la ao espaço e, tampouco, representar o espaço sem vinculá-lo à extensão (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 30)⁵.

Extensão é, portanto, o que Descartes nomeará explicitamente em sua ontologia madura de atributo principal. A característica que manifesta a natureza da substância material e que todas as suas determinações dependem (Ariew *et al.*, 2015, p. 137; Smith, 2015, p. 111-113):

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade

³ Descartes, 1973, p. 131.

⁴ As referências da edição de *Princípios de Filosofia* (parte II), de tradução João Qama, publicada pela Edições 70, constarão em nota de rodapé, como a seguir: Descartes, 2006, p. 11.

⁵ As referências da edição de *Princípios de Filosofia* (parte I), cuja tradução foi coordenada por Guido Antônio de Almeida e publicada pela Editora UFRJ, constarão em nota de rodapé, como a seguir: Descartes, 2002, p. 62.

principal de cada substância, a qual constitui a natureza e à essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constituem a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos do pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura, a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso; nem a imaginação, ou o sentido, ou a vontade, a não ser na coisa pensante. Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento e o pensamento sem a imaginação ou o sentido e assim por diante, como fica manifesto para quem quer que atente para isso (Descartes, AT VIII-A, p. 25)⁶.

Nesse sentido, divisibilidade é uma propriedade das coisas materiais simplesmente como consequência de sua extensão. Isso vale, também, para a capacidade de adquirir uma ou outra figura. Não há nada nos corpos além da extensão e seus modos (Ariew *et al.*, 2015, p. 137). Nos *Princípios de Filosofia*, Descartes (1996, AT VIII-A, p. 42)⁷ afirma:

A natureza do corpo não consiste em peso, dureza, cor ou coisas do tipo, mas simplesmente em extensão. Se fizermos isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado de maneira geral, não consiste em ser algo que seja duro, pesado, colorido ou que afete os sentidos de qualquer maneira, mas simplesmente em ser algo que é extenso em comprimento, largura e profundidade. Quanto à dureza, nossa sensação nos diz apenas que as partes de um corpo duro resistem ao movimento de nossas mãos quando entram em contato com elas.

O conceito de corpo para Descartes requer a concepção de algo extenso em comprimento, largura e profundidade. Não é possível conceber a substância corpórea sem a sua extensão ou corporalidade. A ideia de corpo, contudo, não envolve, necessariamente, os conceitos de solidez, dureza ou peso (Smith, 2015, p. 79-80). Para Descartes os corpos que existem, de fato, na realidade são apenas coisas extensas. Como

⁶ Descartes, 2002, p. 53.

⁷ Descartes, 2006, p. 4.

afirma Daniel Garber (1992a, p. 63), Descartes, através da identidade entre corporeidade e extensão, concebe os objetos da geometria tornados reais. Aos corpos, podemos atribuir clara e distintamente propriedades geométricas como tamanho, figura e movimento. Mas eles não possuem em si mesmos características próprias da sensibilidade que o senso comum costumeiramente lhes atribui.

Descartes concebeu, com isso, o corpo exclusivamente em termos de sua característica essencial, que era a extensão. Extensão refere-se à propriedade de ocupar espaço em três dimensões: comprimento, largura e profundidade. Para Descartes, a essência da substância material (corpo) é a sua extensão no espaço. Isto significa que o atributo principal do corpo é a sua existência espacial e a sua capacidade de ser mensurado e quantificado geometricamente. Descartes acreditava que o mundo físico, incluindo os corpos dentro dele, poderia ser completamente descrito e compreendido em termos de extensão e leis matemáticas. Ele considerava que os objetos materiais eram compostos de partículas menores, chamadas de ‘corpúsculos’, e seriam cercados por ‘matéria sutil’, cujas interações e movimentos eram explicáveis por meio de princípios mecânicos⁸.

Não há para ele vazio no entorno de corpos duros ou sólidos que somos capazes de identificar como indivíduos no mundo físico; o espaço entre corpos sólidos não é espaço vazio. Na medida em que tudo que existe no mundo físico for a extensão e seus modos, tal espaço também será extenso. A sua extensão é tridimensional tal qual um corpo individual que é por espaço circundado. Nos *Meteoros*, Descartes (1996, AT VI, p. 238-239)⁹ afirma:

Suponho, primeiramente, que a água, a terra, o ar e todos os outros corpos que nos circundam são compostos de muitas pequenas partes de

⁸ Sobre o conceito de matéria sutil em Descartes, cf. Da Silva, 2022.

⁹ As referências da edição de *Discurso do Método e Ensaios*, de organização de Pablo Ruben Mariconda, constarão em nota de rodapé, como a seguir: Descartes, 2018, p. 243.

figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão tão bem arranjadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse acima que a ação da luz é comunicada.

Nos *Princípios*, Descartes (1996, AT VIII-A, p. 49)¹⁰ é explícito acerca do vazio:

A impossibilidade do vazio, no sentido filosófico de um espaço no qual não há substância alguma, é clara a partir do fato de que não há diferença entre a extensão de um espaço ou lugar interno e a extensão de um corpo. O fato de um corpo ser extenso em comprimento, largura e profundidade por si só justifica a conclusão de que ele é uma substância, uma vez que é uma contradição completa que uma extensão particular pertença a nada; e a mesma conclusão deve ser tirada em relação a um espaço que se supõe ser um vácuo, ou seja, uma vez que há extensão nele, deve necessariamente haver substância nele também.

Podemos dizer que os primeiros 22 artigos da segunda parte dos *Princípios de Filosofia*, constituem a versão mais minuciosa e sofisticada da teoria da matéria em Descartes. Nesse contexto, vemos o desdobramento da noção de matéria em termos de extensão e as consequências da identificação com espaço, a rejeição do vazio e do atomismo como perspectivas incoerentes (Gaukroger, 2002, p. 93-114). A compreensão de extensão em Descartes passa, necessariamente, não apenas pela identificação de extensão tridimensional com espaço, como as relações entre espaço com lugar interior e lugar exterior.

Assim como espaço, a noção de lugar em Descartes pressupõe a ideia de extensão. O referente dessas caracterizações é a mesma entidade, a *res extensa*. Contudo, o sentido dessas diferentes noções denota uma multiplicidade em que podemos compreender a coisa extensa. Lugar, segundo Descartes, é a posição que um corpo ocupa relativa a outros corpos. A determinação de lugar surge como uma noção relacional,

¹⁰ Descartes, 2006, p. 16.

dependente da multiplicidade de corpos individuais distintos entre si e de alguma maneira do espaço que os contorna¹¹.

Os termos 'lugar' e 'espaço', então, não significam algo diferente do corpo que se diz estar em um lugar; eles apenas se referem ao seu tamanho, forma e posição em relação a outros corpos. Para determinar a posição, temos que observar vários outros corpos que consideramos imóveis; e em relação a diferentes corpos, podemos dizer que a mesma coisa está ao mesmo tempo mudando e não mudando de lugar (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 47)¹².

A diferença relevante entre a noção de lugar e espaço é apenas a indicação da posição de que certa quantidade de matéria a ocupa. A posição, por sua vez, para ser determinada pressupõe a capacidade de discriminar um indivíduo de outros indivíduos materiais mediante a observação do movimento. Descartes oferece um exemplo de como devemos identificar a posição de um corpo:

Por exemplo, quando um navio está em movimento, um homem sentado na popa permanece no mesmo lugar em relação às outras partes; mas ele está constantemente mudando de lugar em relação às margens vizinhas, uma vez que está constantemente se afastando de uma margem e se aproximando de outra. Por outro lado, se acreditarmos que a Terra se move e supusermos que ela avança a mesma distância de oeste para leste que o navio viaja de leste para oeste no período de tempo correspondente, diremos novamente que o homem sentado na popa não está mudando de lugar; pois agora estamos determinando o lugar por meio de pontos fixos no céu. Finalmente, se supusermos que não existem pontos verdadeiramente fixos a serem encontrados no universo (uma suposição que será mostrada abaixo como provável), concluiremos que nada tem um lugar permanente, exceto conforme determinado pelo nosso pensamento (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 47)¹³.

¹¹ A distinção entre a extensão em sua totalidade e os corpos individuais constituem um elemento fundamental do problema da individuação em Descartes que não será aqui discutido. Para este tema, cf. Pricladnitzky, 2020.

¹² Descartes, 2006, p. 13.

¹³ Descartes, 2006, p. 13.

A posição de um corpo possui uma independência conceitual da extensão da posição em que ocupa. A alteração de lugar não acarreta perda de extensão e sim em uma substituição do corpo ocupante. Notamos, para Descartes, que lugar não é uma característica intrínseca da materialidade, mas uma característica atribuída a corpos individuais mediante o ponto de referência vinculado por um observador:

No entanto, há uma diferença na maneira como concebemos o espaço e a substância corpórea. Pois, se uma pedra é removida do espaço ou lugar onde estava, pensamos que a sua extensão também foi removida desse lugar, uma vez que consideramos a extensão como algo particular e inseparável da pedra. Mas ao mesmo tempo, pensamos que a extensão do lugar onde a pedra costumava estar permanece e é a mesma de antes, embora o lugar agora esteja ocupado por madeira, água, ar ou algum outro corpo, ou mesmo seja suposto estar vazio. Pois agora estamos considerando a extensão como algo geral, que é pensado como sendo o mesmo, quer seja a extensão de uma pedra, de madeira, de água, de ar ou de qualquer outro corpo — ou mesmo de um vácuo, se tal coisa existir — desde que tenha o mesmo tamanho e forma e mantenha a mesma posição relativa aos corpos externos que determinam o espaço em questão (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 46-47)¹⁴.

Descartes faz uma distinção entre a extensão enquanto manifestada por corpos individuais e a extensão em geral, tomada em sua totalidade. Se pensarmos em uma pedra, ou um objeto material qualquer, que estava sobre uma mesa em um primeiro momento e depois é removida dessa posição e colocada no chão. Na medida em que a pedra não é nada além da extensão e seus modos, dizemos que a extensão que constitui a pedra foi deslocada e alterou a sua posição. Como afirma Descartes, a extensão particular da pedra é inseparável da pedra. Entretanto, o lugar ocupado pela pedra anteriormente não é um puro nada, ele possui a mesma quantidade de extensão descrita pela pedra, mas, agora, através de algum outro objeto material (madeira, água, ar etc.). Analisada de perspectiva geral, a extensão em sua totalidade, não ocorreu

¹⁴ Descartes, 2006, p. 12.

nenhuma alteração na extensão existente na região designada. As alterações ocorreram na apresentação particular da extensão representada por corpos individuais que seriam concebidos como fragmentos de uma totalidade extensa dada. Isso é uma consequência da concepção da corporeidade como extensão em três dimensões e sua identificação de natureza com o espaço. A distinção conceitual entre a substância corpórea e o espaço só ocorre mediante a particularização de porções de matéria mediante o movimento e sua observação (Smith, 2015, p. 111-113).

Vemos claramente que Descartes não defenderá a perspectiva de que o espaço é entidade distinta dos corpos que o compõem. Não há dois níveis de entidades físicas, um espaço absoluto que teria a função de referente fixo a todo movimento particular e corpos individuais realmente distintos entre si que constituiriam através das suas interações uma realidade física. A materialidade é exclusivamente concebida como a extensão e suas alterações intrínsecas na proporção e quantidade do comprimento, largura e profundidade de suas partes. Movimento e posição são extrínsecos à natureza da matéria e indicam relações possíveis entre porções extensas presentes na realidade física.

A partir das definições de lugar e da identidade entre extensão e espaço, Descartes (1996, AT VIII-A, p. 48-49)¹⁵ introduz a distinção entre lugar exterior e lugar interior:

Assim, sempre consideramos um espaço como uma extensão em comprimento, largura e profundidade. Mas em relação ao lugar, às vezes o consideramos como interior à coisa que está no lugar em questão e, às vezes, como exterior a ela. Agora, o lugar interior é exatamente o mesmo que o espaço; mas o lugar exterior pode ser considerado como a superfície imediatamente circundante ao que está no lugar. Deve-se observar que 'superfície' aqui não significa qualquer parte do corpo circundante, mas apenas a fronteira entre os corpos circundantes e circundados, que não é mais do que um modo. Ou melhor, o que se quer

¹⁵ Descartes, 2006, p. 15.

dizer é simplesmente a superfície comum, que não é parte de um corpo em detrimento do outro, mas é sempre considerada a mesma, desde que mantenha o mesmo tamanho e forma. Pois, se houver dois corpos, um cercado o outro, e o corpo circundante mudar por inteiro, superfície e tudo mais, o corpo circundado não é, portanto, considerado como mudando de lugar, desde que durante esse tempo ele mantenha a mesma posição em relação aos corpos externos que são considerados imóveis. Se, por exemplo, supusermos que um navio em um rio está sendo puxado igualmente em uma direção pela corrente e na direção oposta pelo vento, de modo que não muda sua posição em relação às margens, todos concordaremos prontamente que ele permanece no mesmo lugar, apesar da mudança completa na superfície circundante.

Observamos que Descartes vincula lugar interior com o tamanho e a forma de um corpo particular e lugar exterior com a superfície imediatamente circundante aos corpos individuais. O lugar interior pode ser identificado ao espaço particular ocupado por um corpo. Isto é, a quantidade de matéria representada e configurada por uma determinada porção do espaço ocupando uma posição. Nesse sentido, a noção de lugar interior procura precisar a definição de lugar desenvolvida no artigo anterior dos *Princípios*. O volume material circunscrito que ocupa uma determinada posição relativa a outros volumes identificáveis através da descrição e observação de movimento (Slowik, 2013, p. 59-60; Gaukroger, 2002, p. 102-103).

A superfície, entretanto, designada como lugar exterior não parece pertencer a qualquer volume material particular e sim ser de algum modo independente dos corpos particulares. Ela representa o limite entre um corpo e outro. Na medida em que a realidade física é constituída por um pleno material, todos os corpos individuais são contíguos e existe uma continuidade de extensão entre eles. Os pontos de contato, as superfícies, digamos entre um corpo individual A e um corpo individual B, na realidade seria uma quantidade de extensão que eles compartilham e lhes é comum. Em certa medida, a superfície, enquanto delimitadora dos corpos particulares indica a anterioridade

lógica e ontológica dela em relação aos corpos delimitados. O lugar interior designado pelo corpo individual em uma situação de movimento é uma abstração da extensão em sua totalidade. Ao se delimitar um determinado volume e concebê-lo como que separado do seu contexto é preciso sustentar que as suas fronteiras são, de fato, constituídas pela extensão que constitui toda a realidade física (Palmerino, 2015, p. 597-599; Smith, 2015, p. 111-113).

Nesse sentido, concordo com Kurt Smith que também reconhece o esforço teórico de Descartes em explicar como espaço, em suas diferentes perspectivas, nada mais é que um desdobramento da sua identidade com a extensão (Smith, 2015, p. 16-17). Mediante um exemplo é possível caracterizar o cenário proposto por Descartes. Tomemos por hipótese que um corpo X, uma bola de futebol, está circundada por nenhum objeto determinável (o que poderia ser chamado imprecisamente de espaço vazio). Na medida em que a bola é considerada um corpo, possuindo figura e tamanho, ela é extensa por sua própria natureza. O mesmo acontece com o espaço circundante. Não pode ser um puro nada e como faz parte do mundo físico é também algo material ou extenso. Esse espaço, ou melhor, essa porção de espaço examinada é também um corpo; o que acarreta, por sua vez, que seja extenso. A bola e seu espaço circundante são corpos no mesmo sentido, a diferença residiria na maneira em que os observamos.

O que nos permite abstrair a bola de futebol, imaginemos ela solitária repousada em um gramado, do seu exterior, isto é, do espaço circundante, é a sua superfície. É através de uma dinâmica de superfícies que Descartes pretende explicar sua concepção de movimento em mundo de extensão plena. Tanto o interior da bola, as suas características intrínsecas, de um corpo individual enquanto corpo individual, como seu exterior é extenso. Corpos particulares, nessa perspectiva, são regiões discretas em um pleno contínuo. A possibilidade da concepção de regiões discretas é promovida pelo movimento.

Tal movimento, como também indica Kurt Smith (2015, p. 16-17), é relativo e não absoluto. Se a bola se move, portanto, ela se move em relação a algum outro corpo, a saber, o gramado ou algum eventual jogador. O tempo, nos diz Descartes, é simplesmente uma maneira de conceber a duração de algo. Aqui, novamente, podemos conceber as dinâmicas de movimento e repouso de partida de futebol como índices da duração. As únicas propriedades reais dos corpos que povoam o mundo são as suas configurações tridimensionais que designam volumes em comprimento, largura e profundidade. Posições e movimentos são características relacionais dos corpos derivadas da sua extensão particularizada. As qualidades sensíveis não são reais; são substituídas pela extensão e seus modos.

3 Prova da Extensão como Essência das Coisas Materiais

Descartes é consistente em definir corpos ou coisas materiais através da noção de extensão. Como foi apresentado, a sua filosofia da natureza é um desdobramento sofisticado da identificação entre corpo, extensão e espaço (Garber, 1992a, p. 63-65). Contudo, essa é uma definição arbitrária ou ele possui um argumento para mostrar que, de fato, a extensão consiste na essência das coisas materiais? Isto é, Descartes pretende apresentar uma definição real da natureza dos corpos ou sua argumentação, especialmente na parte II dos *Princípios*, é especulativa? Ao sustentar que as afirmações acerca da sua concepção de matéria são constituídas por representações claras e distintas, Descartes assume a primeira alternativa (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 45)¹⁶. Desse modo, os primeiros 22 artigos da segunda parte dos *Princípios* têm a função de apresentar a estrutura ontológica do mundo material; como

¹⁶ Descartes, 2006, p. 9.

fica claro pelo seu título: *Os Princípios das Coisas Materiais* (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 40).

Nesse caso, cabe a pergunta: como Descartes pode assegurar que corporeidade é idêntica apenas a extensão? Qual seria o argumento apresentado por ele em seus textos acerca da natureza da matéria para suportar a sua perspectiva? O primeiro aspecto a ser destacado na tentativa de responder a esses questionamentos é a abordagem cartesiana do conceito de essência. Em sua ontologia mais detalhada, Descartes explicitamente vincula essência de coisa a atributo principal. Na primeira parte dos *Princípios*, Descartes estabelece que existe uma identidade entre substância e seu atributo principal. Eles seriam apenas distinguidos mediante uma distinção de razão que promove uma abstração imperfeita dos seres concebidos, não engendrando um conhecimento claro e distinto de uma entidade legítima. Assim, a pergunta sobre a definição dos corpos como coisas extensas é uma pergunta sobre a natureza da substância extensa que não pode ser separada de seu atributo principal (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 25-26 e AT VIII-A, p. 30)¹⁷.

A identidade entre substância e atributo principal conduz Descartes na recusa de uma perspectiva tradicional da independência conceitual entre substância e suas propriedades¹⁸. Normalmente, encontramos o conceito de substância no cerne das teorias metafísicas, na medida em que ele designa o que é ultimamente real. Essa tradição, através dos manuais escolásticos e dos autores dos séculos XVI e XVII, era conhecida por Descartes. E, não surpreendentemente, o conceito de substância desempenhou um papel central em sua metafísica. No entanto, a semelhança entre a teoria de substância de Descartes e essa concepção de substância, que tem sua origem no pensamento de Aristóteles, poderia parar neste ponto.

¹⁷ Descartes, 2002, p. 53, 54, 62 e 63.

¹⁸ Para isso, cf. Aristóteles, 1984, Categorias 1a2o-1b9; Aquino, 1882, Capítulo 2; Pasnau, 2013, p. 111-114.

Descartes não aceitará uma hierarquização das propriedades e seus vínculos com a substância da maneira em que são descritas pela perspectiva aristotélico-escolástica. Essa posição metafísica sustenta que existem propriedades que são fundamentais e constituem a natureza ou essência de uma substância. Um ser humano, por exemplo, é essencialmente um animal racional. Isto é, animalidade e racionalidade são propriedades necessárias a todo ser humano. Existem, entretanto, propriedades não essenciais ou não necessárias da substância. Essas são propriedades cuja negação não afetam a identidade da essência da substância. Podemos pensar, por exemplo, que as cores da pelagem de um cachorro não interferem na sua natureza. O fato de um cachorro ser preto e branco ou ter pelos em tons de cinza não fazem que seja menos cachorro do que é. Nesse contexto teórico a relação entre uma substância e suas propriedades pressupõe uma relação de inerência. Uma propriedade seja ela essencial ou accidental é ser algo que é adicionado ou anexado à substância; sendo logicamente possível conceber substancialidade como um ser legítimo independentemente de suas propriedades (Garber, 1992b, p. 293-294).

Para Descartes, entretanto, as substâncias podem ser concebidas como sujeitos, desde que não sejam entendidas como meros sujeitos de inerência. Elas têm propriedades que as definem. No entanto, a relação conceitual entre sujeito e definição não é a de adição de uma característica externa, mas sim a de manifestação de uma natureza específica. Não temos um substrato ou portador de propriedades isento de qualquer definição, isto é, não temos a possibilidade de uma perspectiva coerente do ser enquanto ser. As substâncias são sujeitos dos modos de tal maneira que os modos são expressões do atributo principal que compõe toda a natureza da substância.

O cerne da ontologia das substâncias reside nas noções de extensão e pensamento, enquanto a ideia de um substrato é uma abstração das concepções da substância extensa ou pensante. Devemos

conceber que, para Descartes, ao empregar a noção de um substrato não determinado, não estamos lidando com uma ideia clara e distinta de substância, mas sim com uma noção confusa dela. Afirmar que a extensão é uma propriedade ou acidente que deve se vincular a uma substância para formar uma substância corpórea é uma conclusão equivocada derivada de uma representação mal formulada. Existe a substância extensa, e não uma substância com extensão. Se essa é a relação entre uma substância e suas propriedades, uma relação entre uma natureza que é idêntica à existência da substância e as determinações dessa natureza, então não há distância ou lacuna entre um substrato e suas determinações.

É isso que Descartes (1996, AT VIII-A, p. 25) pretende explicitar nos *Princípios* acerca do conhecimento da natureza da substância material:

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e à essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constituem a natureza da substância corpórea [...] Pois tudo mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão é apenas um certo modo da coisa extensa [...] Assim, por exemplo, não se pode entender a figura, a não ser numa coisa extensa, nem o movimento a não ser no espaço extenso [...] Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento [...]¹⁹.

Uma conclusão clara decorrente dessa interpretação de substância em Descartes é que não existe algo como substância em si, ou substância como entidade independente. O conceito de substância é derivado e abstraído das noções de pensamento e extensão. Não atribuímos a extensão à substancialidade subjacente, mas fazemos o caminho inverso. Os fundamentos epistemológicos de Descartes

¹⁹ Descartes, 2002, p. 53.

orientam suas proposições na ontologia. Se o atributo principal possui uma relação de identidade com a natureza da substância, admitir dois atributos principais distintos em uma substância implicaria que uma substância é sua própria natureza e outra natureza, o que seria contraditório. Ou então, implicaria que os dois atributos aparentemente diferentes são, na verdade, idênticos e representam a mesma natureza.

Descartes ao identificar o corpo ou os corpos com a extensão, portanto, está afirmando que tem uma concepção da corporeidade como uma substância extensa, uma coisa que enquanto é extensa tem independência e prioridade conceitual diante um domínio da realidade. Até agora vimos o que significa para ele ao definir a natureza das coisas materiais dessa forma e algumas das consequências que essa posição traz para o contexto metafísico dos corpos no sistema cartesiano. Mas por que devemos assumir que os corpos são idênticos à extensão? Descartes apresenta algum argumento para essa tese? No artigo 9 da parte II dos Princípios, vimos que Descartes acredita que não é possível conceber os corpos de outra forma, que tais concepções são profundamente equivocadas. No entanto, antes da concepção de Descartes, vimos que existe uma longa e influente concepção filosófica dos corpos como compostos hilemórficos. Parece, portanto, que o ônus da prova recai sobre os ombros de Descartes.

De acordo com Daniel Garber (1992a, p. 63-93; 1992b, p. 292-298), Descartes apresenta três argumentos diferentes para a conclusão de que os corpos são idênticos à extensão: o argumento da eliminação, o argumento da realidade objetiva e o argumento da concepção completa. Procurarei aqui reconstruir os argumentos apresentados por Garber para então apresentar uma interpretação alternativa da argumentação cartesiana em relação ao estabelecimento da extensão como essência dos corpos.

O argumento da eliminação aparece explicitamente em dois contextos distintos da obra de Descartes, nas *Meditações* e nos *Princípios*. É na *Segunda Meditação*, no exame do pedaço de cera que encontramos um raciocínio por eliminação que pretenderia demonstrar que a natureza dos corpos é a extensão. Descartes (1996, AT VII, p. 30-31)²⁰ afirma:

Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nela batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável.

Diante das alterações nas propriedades sensíveis que ocorrem com os corpos, a partir do exemplo da cera, se poderia inferir que tais características não fornecem os elementos constitutivos da própria corporeidade. A inspeção da cera antes e depois de ser submetida ao fogo implicaria a afirmar o seguinte: propriedades mudaram e outras permaneceram. Se as propriedades que se alteraram não forem suficientes para recusarmos a hipótese de que a mesma cera permanece, então essas propriedades não são constitutivas da natureza da cera. Assim, como Descartes afirma que “todas as coisas que se apresentavam

²⁰ Descartes, 1973, p. 104.

ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece”, é preciso reconhecer que as propriedades sensíveis não constituem a natureza da cera. E no que consistiria? Descartes responde: “algo de extenso, flexível e mutável”.

Esse raciocínio não indica que exista uma identidade entre corporeidade e extensão. Ele parece indicar uma assimetria entre características sensíveis e a extensão como elementos da corporeidade. Enquanto a extensão é imprescindível, as qualidades sensíveis podem ser alteradas sem afetar a identidade de um corpo. Disso não se segue que os corpos não tenham características sensíveis; tampouco se segue que a extensão é conhecida distintamente como a natureza dos corpos e condição de todas as suas modificações. É um experimento de pensamento no qual a exclusão de certas características não implica a exclusão de uma que emerge como mais importante.

No exame do pedaço de cera, Descartes retoma um dos pontos abordados na *Primeira Meditação*, nosso conhecimento dos corpos aparentes no mundo físico. Não é a existência destes corpos que é reexaminada nessa passagem da *Segunda Meditação*, mas o que era considerado o conhecimento destes corpos e como seria possível sustentar tal conhecimento (Hatfield, 2014, p. 126). O experimento de pensamento não tem como objetivo construir um conhecimento positivo acerca da existência ou natureza dos corpos. O objetivo central é mostrar os limites da sensibilidade como instrumento cognitivo de essências através da suposição da sua validade. Mesmo que fosse verdadeiro o conteúdo fornecido pela sensibilidade acerca da natureza da matéria, ele seria mais limitado do que pode ser inferido pela razão. Alcançaria apenas as propriedades, por assim dizer, acidentais dos corpos; aquilo que não é necessário para sua existência.

Extensão, na passagem do pedaço de cera, significa uma porção de espacialidade tridimensional atribuída a um objeto. Além disso,

Descartes emprega os termos 'flexível' e 'mutável'. Mutável indica a alteração das diversas qualidades sensíveis e flexível denota as características alteradas da configuração da cera antes e depois de ser colocada no fogo. A capacidade de possuir alguma figura e ser percebida sensivelmente parecem ser mantidas no exemplo, ao menos no que diz respeito à visão e à percepção de cores (Hatfield, 2014, p. 128). Ao dizer que cera possui características espaciais que mudam de lugar, tamanho e figura ao longo do tempo características sensíveis que se alteram, Descartes deixa em aberto a possibilidade de que outras qualidades sensíveis, diferentes das percebidas inicialmente, sejam atribuídas à cera. Quando a cera derrete, ela não perde completamente a sua cor, ela se torna translúcida e esbranquiçada, por exemplo. Algo análogo poderia ser dito de outras qualidades sensíveis que agora ela possui (Hatfield, 2014, p. 128-129).

Descartes não exclui a possibilidade, nesse momento, dos corpos possuírem qualidades sensíveis. A pergunta que ele faz é se o que é percebido sensivelmente é conhecido com clareza e distinção. Ele não está mostrando aqui ainda a tese da identidade entre corporeidade e extensão, embora encontremos um elemento central de sua demonstração; A saber que o eventual conhecimento a ser obtido da natureza dos corpos não provém da sensibilidade, mas do entendimento. O que Descartes deseja mostrar na *Segunda Meditação* é que mesmo a natureza do corpo não pode ser conhecida por imagens e que isso tem como consequência que a natureza da mente é mais conhecida na medida em que é condição do conhecido da natureza do corpo (Hatfield, 2014, p. 126).

A estratégia adotada por Descartes é mostrar as dificuldades inerentes na hipótese de que os sentidos e a imaginação podem fornecer conhecimentos claros e distintos dos corpos. Ou que ele seria mais adequado e completo do que as informações obtidas sobre os corpos na ausência dessas faculdades. Ao investigar o que seria conhecido pela

sensibilidade e imaginação, ficariam patentes as limitações dessas cognições. O exame do pedaço de cera, como destaca Margaret Wilson (2003, p. 67-68), contribui significativamente para o que é demonstrado na *Sexta Meditação*, onde Descartes apresenta a sua prova para a distinção real entre mente e corpo empregando uma concepção clara e distinta da natureza da substância extensa e uma concepção clara e distinta da natureza da substância pensante.

Nos *Princípios*, Descartes (1996, AT VIII-A, p. 42)²¹ oferece um raciocínio similar ao encontrado no exame do pedaço de cera:

Se fizermos isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou corpo considerado em geral, não consiste em ser algo que é duro, pesado, colorido ou que afeta os sentidos de alguma forma, mas simplesmente em ser algo que é extenso em comprimento, largura e profundidade. Quanto à dureza, nossa sensação nos diz apenas que as partes de um corpo duro resistem ao movimento de nossas mãos quando entram em contato com elas. Se, sempre que nossas mãos se movessem em uma determinada direção, todos os corpos naquela área se afastassem à mesma velocidade que a de nossas mãos se aproximando, nunca teríamos nenhuma sensação de dureza. E, uma vez que é completamente incompreensível supor que, se os corpos se afastassem dessa maneira, eles perderiam sua natureza corpórea, segue-se que essa natureza não pode consistir em dureza. Pelo mesmo raciocínio, pode ser demonstrado que o peso, a cor e todas as outras qualidades percebidas pelos sentidos como estando na matéria corpórea podem ser removidos dela, enquanto a matéria em si permanece intacta; assim, segue-se que sua natureza não depende de nenhuma dessas qualidades.

O raciocínio de Descartes aqui considera a percepção da dureza nos corpos particulares. Ele argumenta que, mesmo se imaginássemos os corpos se afastando de nós quando tentamos tocá-los, de forma que tivéssemos a sensação de dureza, os corpos não deixariam de ser corpos por causa disso. Uma coisa é a dureza como propriedade do corpo e outra seria a dureza sentida ou percebida. Se dureza fosse, de fato, uma

²¹ Descartes, 2006, p. 4.

propriedade intrínseca dos corpos, não dependeria de um observador para ser verificada. Entretanto, propriedades sensíveis são relacionais. O ponto de Descartes, porém, parece ser que, mesmo que supuséssemos a inexistência da dureza, isso não afetaria a identidade e natureza dos corpos. Com isso, na medida em que a ausência de uma propriedade, seja ela relacional ou não, é compatível com a manutenção intacta da concepção de uma natureza, então essa característica não é necessária para tal natureza. Analogamente, esse raciocínio seria aplicável às demais características sensíveis e obteria o mesmo resultado. Nenhuma delas representa uma característica necessária dos corpos (Garber, 1992b, p. 295-296).

A estratégia de alcançar um elemento mais fundamental por excluir hipoteticamente outras potenciais características dos corpos é muito semelhante ao exame do pedaço de cera na *Segunda Meditação*. Entretanto, nos *Princípios*, Descartes é muito mais categórico do que a cautela especulativa encontrada no texto de 1641. Daniel Garber (1992b, p. 295-296), inclusive, nota que Descartes parece querer extrair uma conclusão mais forte do que aquilo que ele pode provar no artigo 4. Analisado isoladamente, o argumento não mostra que os corpos são apenas coisas extensas. É capaz de mostrar uma tese mais fraca, a de que a extensão é uma característica necessária dos corpos, enquanto a dureza, as cores, os sons e propriedades similares não o são. O que parece escapar à interpretação de Garber, todavia, é que o argumento dos *Princípios* aparece após o estabelecimento da teoria da substância na primeira parte. Nela, Descartes desenvolve uma concepção de substância em torno do conceito de independência existencial e estabelece a tese da unicidade do atributo principal. Portanto, a estratégia do artigo 4 poderia ser a de apresentar um caminho epistêmico para garantir a suficiência da extensão como propriedade definidora de uma substância e não a exclusão direta de toda e qualquer outra propriedade.

O argumento a partir da realidade objetiva seria sugerido na *Quinta Meditação* que possui como subtítulo da ‘Essência das Coisas Materiais’. Após ter alcançado o conhecimento acerca da natureza da substância pensante, sua prioridade epistemológica em relação aos corpos, a existência de Deus e sua veracidade através da teoria das ideias e do juízo, o curso reflexivo das *Meditações* está preparado para a próxima etapa: reconsiderar o conhecimento acerca da natureza e existência dos corpos. Os primeiros parágrafos da *Quinta Meditação* são dedicados à primeira destas tarefas, a prova da existência será apresentada na *Sexta Meditação*. Na abertura da investigação acerca da essência das coisas materiais Descartes (1996, AT VII, p. 63)²² nos remete à sua teoria das ideias: “Mas, antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que se encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas”. Após isso, Descartes (1996, AT VII, p. 64)²³ descreve o conteúdo de dos pensamentos acerca das coisas materiais, isto é, o que está vinculado às ideias das coisas materiais:

Em primeiro lugar, imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em longura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos; e, enfim, posso consignar a cada um desses movimentos toda espécie de duração.

Descartes propõe uma lista de propriedades ou características que identificam a matéria e sua dependência que dependem de uma certa *quantidade* nomeada de extensão. Isto é, as grandezas, figuras, situações e movimentos com duração se remetem necessariamente à extensão. A extensão concebida como quantidade tridimensional pode ser dividida

²² Descartes, 1973, p. 131.

²³ Descartes, 1973, p. 131.

em partes. Descartes não indica aqui nenhuma relação entre as partes da extensão e a extensão em sua totalidade. O exame ontológico minucioso da matéria ocupará a parte II dos *Princípios*, contudo já vemos que Descartes introduz sua teoria da matéria em poucas frases (Hatfield, 2014, p. 205).

Essa relação de assimetria entre a extensão e as demais propriedades da matéria, não considerando as propriedades sensíveis como foi o caso do exame do pedaço de cera, remete à relação entre substância, atributo principal e modo desenvolvida nos *Princípios* (Descartes, 1996, AT VIII-A, p. 25-27)²⁴. Implicitamente Descartes está aludindo a sua teoria da substância que envolve a recusa de um substrato indeterminado identificando substancialidade com uma natureza particular determinada e as propriedades como determinações ulteriores ou especificações de tal natureza. A lista de propriedades mencionada na *Quinta Meditação* reaparece nos *Princípios* identificando a extensão como atributo principal da *res extensa* e descrevendo tamanho, figura, posição e movimento como modos desse atributo principal. Os modos são entendidos mediante o atributo principal, nesse sentido os modos são limitações ou expressões do atributo. Existe, com isso, uma dependência dos modos em relação ao atributo: é possível conceber o atributo sem os seus modos, mas não os modos sem pressupor o atributo. Como indica Gary Hatfield, não podemos pensar no movimento, no tamanho, na figura e na posição sem que haja extensão, ou seja, sem que haja uma quantidade contínua de espaço tridimensional. A extensão, isoladamente tomada, é uma grandeza material indefinida. As suas modificações a particionam em grandeza limitadas por uma diversidade de configurações (Hatfield, 2014, p. 205-206).

²⁴ Descartes, 2002, p. 51-57.

Esse é o conteúdo das ideias das coisas materiais, mas como saber que ele é claro e distinto? Qual é a origem desse conteúdo? Na sequência da *Quinta Meditação* Descartes (1996, AT VII, p. 64)²⁵ aborda esse ponto:

E não conheço estas coisas com distinção apenas quando as considero em geral; mas, também, por pouco que eu a isso aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades referentes aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem com minha natureza que, quando começo a descobri-las, não parece que aprendo algo de novo, mas, antes, que me recordo de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que estavam já no meu espírito, embora eu ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas.

Hatfield (2014, p. 203-204) nota corretamente que aqui Descartes retoma a dependência do conhecimento de certos conteúdos às ideias inatas. Isso já havia aparecido na prova da existência de Deus a partir da ideia de perfeição na *Terceira Meditação*. As ideias inatas das coisas materiais revelam naturezas verdadeiras e imutáveis das coisas (Descartes, 1996, AT VII, p. 64-68). A capacidade do entendimento, por si só, descobrir naturezas e verdades imutáveis conduzirá Descartes a apresentar um argumento ontológico para a existência de Deus na segunda metade da *Quinta Meditação*, mostrando através de uma revisão da estrutura da dúvida e da sua diferença fundamental das cognições claras e distintas como é possível o conhecimento de essências em geral abrindo, assim, o caminho para a prova da existência dos corpos na última etapa dos fundamentos metafísicos das *Meditações*.

O princípio de aceitação para o conteúdo das ideias das coisas materiais é a evidência com que aparecem para o sujeito pensante. Nesse sentido, Garber (1992b, p. 296) aponta que o argumento depende da realidade objetiva das ideias inatas das coisas materiais. Se o argumento da eliminação oferece uma via negativa para a afirmação de que corpos

²⁵ Descartes, 1973, p. 131.

são extensos, o argumento através da realidade objetiva postula a indubitabilidade das características pensadas nas coisas materiais. Descartes aplicaria o critério da clareza e distinção, validado na *Quarta Meditação*, e aplicaria às ideias que temos dos corpos. Tais ideias que não são obtidas através da sensibilidade ou imaginação apresentam os corpos como seres extensos, isto é, seres detentores de uma quantidade contínua estruturada em comprimento, largura e profundidade. A natureza da razão humana implica a concepção de corpos como seres espaciais. Rejeitar isso implicaria uma contradição, dada a evidência dessa conexão entre as noções de corpo e extensão.

Descartes parece supor que tudo o que é verdade deve ser verdade sobre algo, e assim ele conclui que essas características geométricas que encontramos em nossas ideias de corpo devem, de alguma forma, existir. A existência dos corpos só será demonstrada na *Sexta Meditação*. Desse modo, a essência dos corpos existe como algo pensado, um conteúdo representacional. A existência dos conteúdos enquanto pensadas é denominada por Descartes como realidade objetiva (Rocha, 1997, p. 203-218). O que Descartes está propondo na *Quinta Meditação* é que, se corpos existirem enquanto seres que possuem realidade independente da mente, o que ele denomina como realidade formal, eles seriam da maneira em que são clara e distintamente concebidos pelo entendimento (Garber, 1992b, p. 296).

Análogo ao argumento da eliminação, esse segundo argumento proposto por Garber tem como centro condições epistemológicas de um sujeito pensante em relação ao conteúdo de suas representações. O experimento de pensamento é substituído pela ideia clara e distinta de uma essência. A diferença central parece ser a passagem autorizada pela regra geral da verdade da mera hipótese, no contexto da *Segunda Meditação*, para o caráter assertivo da *Quinta Meditação*. A crítica de Garber é reestabelecida: Descartes deseja provar a exclusividade da extensão como propriedade do corpo. Todavia, o que o argumento da

realidade objetiva garante é que a ideia de corpo é a ideia de algo que possui necessariamente propriedades espaciais ou geométricas. Descartes não conseguiria estabelecer a tese mais forte de essência no sentido como único atributo principal; apenas de essência no sentido de algo necessário, entretanto, que não exclui outras propriedades como possíveis determinações da substância corpórea. Essa objeção pressupõe que a natureza da substância seja a de um substrato indeterminado cuja essência fornece características necessárias e de identidade sendo conceitualmente independente de uma ideia de substância e de eventuais propriedades contingentes que podem determinar um ser sem alterar sua identidade. Como veremos ao final, não parece ser o caso que essa seja a maneira adequada de interpretar substancialidade em Descartes.

O último argumento proposto pela interpretação de Garber (1992b, p. 297-298) é o argumento da concepção completa. Na distinção real entre mente e corpo, presente na *Sexta Meditação*, Descartes apresentaria uma concepção da extensão como coisa completa. Isto é, a ideia de extensão consiste na ideia de uma substância material. O argumento de Descartes pressupõe uma perspectiva acerca da natureza da substância e sua relação com as suas propriedades. Ela está implícita nas *Meditações* e será explicitada em detalhe nos *Princípios*.

Na *Sexta Meditação*, Descartes (Descartes, 1996, AT VII, p. 78)²⁶ afirma:

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seia obrigado a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que

²⁶ DESCARTES, 1973, p. 142.

conheço com certeza que existo, e que., no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.

Descartes recorre ao critério geral da verdade, segundo o qual toda ideia clara e distinta é considerada verdadeira, e o utiliza como base para estabelecer um princípio de diferenciação ou distinção. Se conseguirmos conceber de forma clara e distinta um ser A ou uma entidade sem a necessidade de envolver outro ser B em nossa concepção, então esse ser A deve ser considerado realmente distinto de B. Por esse requisito de distinção, Descartes observa que ele possui uma ideia clara e distinta da mente que não requer a inclusão do corpo, e uma ideia clara e distinta do corpo que não requer a presença da mente. Dessa maneira, ele estabelece concepções independentes de duas entidades. Portanto, é possível argumentar que essas duas entidades podem existir separadamente. Ao afirmar que possui uma ideia clara e distinta de uma coisa extensa e não pensante Descartes estaria garantindo a concepção da extensão com um ser que tenha a capacidade de existência independente. Tendo a realidade criada dois domínios, pensamento e extensão, ao afirmar que algo é conhecido clara e distintamente sem a outra categoria que configura o real é, por sua vez, garantir sua independência ontológica.

O argumento da distinção real em Descartes, desde os seus contemporâneos, provocou reações. A polêmica fica clara em sua

correspondência e nas *Objeções e Respostas*, contextos muito úteis para o esclarecimento e compreensão da posição cartesiana. Caterus e Arnauld, ao demandarem de Descartes (1996, AT VII, p. 100; AT VII, p. 200-201) uma clareza maior em seu argumento para a distinção real entre mente e corpo, abriram espaço para que ele aprofundasse questões fundamentais de sua metafísica. Essas questões é que seriam mais tarde explicitadas e desenvolvidas nos *Princípios*. É possível observar a importância da independência conceitual e como a teoria da substância não se vincula à posição de substancialidade como sujeito de inerência. Ele enfatiza a ideia de que uma substância é algo que podemos conceber de maneira clara e distinta como capaz de existir por si só, sem a necessidade de fazer referência a qualquer outra coisa. Esta independência conceitual é central para o seu argumento. Assim, se a perspectiva relevante para o argumento em questão é a de que uma substância pode ser clara e distintamente concebida como existente de forma independente, sem depender de outra, e que isso só é possível através de um atributo principal, então o modelo tradicional de substância como sujeito de inerência se torna inadequada como interpretação de Descartes.

Para compreender a distinção real entre mente e corpo é preciso admitir que ambas as entidades, a mente e o corpo, podem ser concebidas de maneira clara e distinta como entidades completas em si mesmas. A chave aqui é que essas concepções individuais são independentes uma da outra; isto é, podemos conceber uma delas sem necessariamente ter que incluir a concepção da outra. Em outras palavras, para o argumento da distinção real entre mente e corpo ser válido, é fundamental que possamos ter uma concepção clara e distinta de cada uma dessas entidades como entidades completas por direito próprio.

Como obtemos uma concepção completa de uma coisa? Em uma carta a Gibieuf, Descartes (1996, AT III, p. 474-475) aborda a adequação ou completude das ideias:

Então, para determinar se minha ideia foi tornada incompleta ou inadequada por uma abstração da minha mente, eu simplesmente olho para ver se a derivei, não de alguma coisa fora de mim que seja mais completa, mas sim por meio de uma abstração intelectual de alguma outra ideia mais rica ou completa que tenho em mim. Essa abstração intelectual consiste em desviar meu pensamento de uma parte do conteúdo dessa ideia mais rica, a fim de aplicá-lo com maior atenção à outra parte. Assim, quando considero uma figura sem pensar na substância ou na extensão da qual a figura faz parte, faço uma abstração mental. Posso facilmente reconhecer essa abstração depois, quando verifico se derivei essa ideia da figura isoladamente de alguma outra ideia mais rica que também tenho dentro de mim, à qual está ligada de tal forma que, embora seja possível pensar em uma sem prestar atenção à outra, é impossível negar uma quando se pensa em ambas juntas. Pois vejo claramente que a ideia da forma em questão está ligada dessa maneira.

A concepção completa de algo designa um conteúdo que não pressupõe qualquer outro conceito determinado, algum conteúdo que não é passível de uma abstração do entendimento consistente. Propriedades de coisas podem ser abstraídas e não é possível formar uma concepção clara e distinta de uma propriedade sem remeter, necessariamente, a um sujeito que ela determina. No exemplo dado na carta, Descartes apresenta essa hierarquia entre a extensão e demais características da matéria. Todas as ideias e representações particulares da matéria são derivadas da extensão. Sendo essa noção e a entidade que ela representa as condições conceituais e ontológicas da realidade física. Analogamente, Descartes (1996, AT VII, p. 223) escreve para Arnauld:

Por exemplo, podemos compreender facilmente o gênero 'figura' sem pensar em um círculo (embora nossa compreensão não seja distinta a menos que seja referida a alguma figura específica e não envolverá algo completo a menos que também inclua a natureza de um corpo). No entanto, não podemos compreender qualquer diferença específica do 'círculo' sem ao mesmo tempo pensar no gênero 'figura'.

Como aponta Garber (1992b, p. 297), seguindo essa série de dependências conceituais, do círculo à forma, somos levados finalmente

à ideia de uma coisa que possui a propriedade geral apropriada. Quando examinamos nossas ideias, descobrimos que todos os conceitos se dividem em duas classes, aqueles que pressupõem a noção de extensão e aqueles que pressupõem a noção de pensamento (Descartes, 1996, AT VII, p. 176).

As substâncias podem ser concebidas como sujeitos, desde que não sejam concebidas como sujeitos de inerência. Elas possuem propriedades que operam como caracterizadores ou determinadores. No entanto, a relação conceitual entre sujeito e determinação não implica a adição de uma característica que seja conceitualmente diversa, mas sim a expressão de uma natureza específica. Não há, de fato, uma composição conceitual de elementos distintos na predicação entre substância e modo. Não existe um substrato ou portador de propriedades desprovido de qualquer determinação. As substâncias são sujeitos dos modos de tal forma que os modos são determinações do atributo principal que compõe toda a natureza da substância. O aspecto fundamental de sua ontologia de criaturas reside nas noções de extensão e pensamento; a ideia de um substrato é uma abstração derivada das concepções da substância pensante ou da substância extensa.

Garber sugere que apenas o argumento da concepção completa é capaz de garantir a tese de que extensão é a essência da matéria e a única propriedade da matéria. Ainda que ele acerte em identificar na *Sexta Meditação* o momento decisivo para a exclusão de outras características como características intrínsecas dos corpos, ela não se configura como um argumento independente. Descartes (1996, AT VII, p. 13)²⁷ deixa isso claro no resumo das *Meditações*:

Ora, a primeira e principal coisa requerida, antes de conhecer a imortalidade da alma, é formar dela uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do

²⁷ Descartes, 1973, p. 87-88.

corpo: o que foi feito nesse lugar. Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, segundo as concebemos: o que não pôde ser provado antes da quarta Meditação. Ademais, cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma, parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta Meditações. E, enfim, deve-se concluir, de tudo isso, que as coisas que se concebe clara e distintamente serem substâncias diferentes como se concebe o espírito e o corpo, são, com efeito, substâncias diversas e realmente distintas umas das outras; e é o que se conclui na sexta Meditação.

É apenas na Sexta Meditação que Descartes se considera apto a apresentar a versão final do seu argumento para a essência dos corpos. É lá que sua concepção de substância atinge o grau de desenvolvimento adequado no processo meditativo. Nos *Princípios*, a teoria da matéria já ocorre após a apresentação dos critérios de substancialidade e natureza das substâncias criadas. Nos primeiros 22 artigos da parte II não temos provas diretas da essência, mas corolários e esclarecimentos da relação de extensão e substancialidade estabelecidas na primeira parte.

Ao contrário do que afirma Garber, esse texto sustenta que Descartes não possui três argumentos distintos para a demonstração da extensão como essência dos corpos nas *Meditações*. Antes temos a construção de um único e longo argumento que atravessa a obra. Isso mostra, por sua vez, uma característica peculiar da estrutura argumentativa das *Meditações* (Rorty, 1986). Descartes (1996, AT VII, p. 156) através da via analítica (cf. Battisti, 2002) de demonstração desconstrói concepções inadequadas e faz uso, durante o processo de reconstrução, de aspectos pontuais de conceitos de acordo com a demanda do problema em questão. Não encontramos, nas *Meditações*, uma única definição para conceitos centrais, nem tampouco um modelo constantemente progressivo da perspectiva conceitual e argumentativa. O fluxo das *Meditações* é de idas e vindas, estabelecimento de objetivos pontuais, dificuldades e contra-argumentos, digressões como pausas

para esclarecer algumas perspectivas quando o problema a ser investigado demanda um esclarecimento mais profundo.

O problema da existência e natureza dos corpos postulado na *Primeira Meditação* está no horizonte de todo o percurso meditativo e sua solução é construída ao longo das cinco meditações subsequentes. Na *Segunda* e na *Quinta* encontramos momentos centrais no desenvolvimento na perspectiva de Descartes que é finalizada na *Sexta Meditação*. Em textos como os *Princípios*, a exposição é mais direta no qual a concepção de substância é desenvolvida em detalhe antes das consequências da substância extensa na física serem extraídas. Os três argumentos, por sua vez, apresentados não são independentes. Logicamente possuem um núcleo na concepção de Descartes de substância e atributo principal. Todos eles remetem, seja progressivamente ou recursivamente, à ideia de uma substância extensa como uma concepção completa.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Opera omnia*. Edição de Fratres Praedicatores. 50 v. Roma: Commissio Leonina, 1882.

ARIEW, R., Des Chene, D.; JESSEPH, D. M.; SCHMALTZ, T. M.; VERBEEK, T. *Historical dictionary of Descartes and Cartesian philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.

ARISTÓTELES. *Complete works of Aristotle, volume 1: The revised Oxford translation*. Edição de Jonathan Barnes. Nova Jersey: Princeton University Press, 1984.

BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine. *Descartes' dualism*. Londres: Routledge, 1996.

BATTISTI, César A. *O Método de Análise em Descartes*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

- CURLEY, Edwin M. Analysis in the Meditations: The quest for clear and distinct ideas. In: RORTY, Amélie (Ed). *Essays on Descartes' Meditations. Volume 347*. Califórnia: University of California Press, 1986.
- DA SILVA, Paulo Tadeu. A recepção dos ensaios cartesianos e algumas críticas à hipótese da matéria sutil. In: *Cadernos Espinosanos*, v. 47, 2022.
- DESCARTES, René. *Meditações; Discurso do método e Objeções e Respostas*. Coleção *Os pensadores*, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. In: ADAM, Charles; TANNERY, Paul (Eds.) *Oeuvres de Descartes*. 11 v. Paris: Vrin/CNRS, 1996.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução e organização de Guido Antônio de Almeida et al. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006
- DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: Unesp, 2018.
- GARBER, Daniel. *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University of Chicago Press, 1992a.
- GARBER, Daniel. Descartes' physics. In: COTTINGHAM, John (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes' system of natural philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HATFIELD, Gary. *The Routledge guidebook to Descartes' meditations*. Londres: Routledge, 2014.
- NOLAN, Lawrence (Ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- PALMERINO, Carla Rita. Place, External versus Internal. In: NOLAN, Lawrence Nolan (Ed.) *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- PASNAU, Robert. *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford: OUP Oxford, 2013.

A Prova da Extensão como Essência da Matéria em Descartes

PRICLADNITZKY, Pedro. O Problemático Estatuto Ontológico dos Corpos Particulares em Descartes: Elementos para uma Interpretação Monista. In: *Revista Contemplação*, v. 23, 2020.

ROCHA, Ethel Menezes. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. In: *Analytica-Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, 1997.

RORTY, Amélie Oksenberg. The Structure of Descartes' Meditations. In: RORTY, Amélie (Ed). *Essays on Descartes' Meditations*. Vol. 347. California: University of California Press, 1986.

RORTY, Amélie (Ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. Vol. 347. Univ of California Press, 1986

ROZEMOND, Marleen. *Descartes's dualism*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1998.

SECADA, Jorge. *Cartesian metaphysics: The scholastic origins of modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SLOWIK, Edward. *Cartesian spacetime: Descartes' physics and the relational theory of space and motion*. Vol. 181. Berlim/Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2013.

SMITH, Kurt. *The Descartes Dictionary*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015.

SORELL, Tom. *Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1987

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. Londres: Routledge, 2003.

O status do juízo em Descartes na perspectiva da divisão tripartite do fenômeno psíquico: uma análise de Franz Brentano

*Wojciech Starzyński*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.07>

1 Introdução: da descoberta da tripartição do fenômeno mental à descoberta de Descartes como seu protagonista

O pensamento de Franz Brentano tem atraído o interesse de pesquisadores nos últimos anos, principalmente por causa de seu caráter precursor da fenomenologia, que pode até ser considerada sua forma original. No contexto dos estudos cartesianos, podemos nos surpreender ao descobrir que o cartesianismo fenomenológico não começa com as meditações cartesianas de Husserl, mas que foi Brentano quem desenvolveu a reflexão cartesiana em estreita conexão com as soluções no campo de sua psicologia descritiva. O que pode ser dito do cartesianismo de Franz Brentano e como ele chega a um estudo da teoria do juízo em Descartes? Embora o cartesianismo de Brentano não possa ser reduzido a uma tese isolada, mas é antes um conjunto de teses estreitamente relacionadas, de acordo com nossa hipótese de trabalho, a problemática cartesiana de Brentano (que mais tarde encontra sua extensão em

¹ Ph.D., D. Sc., professor associado do Instituto de Filosofia e Sociologia da Academia Polonesa de Ciências, professor visitante na Universidade Federal de Uberlândia. Seus interesses incluem a fenomenologia e suas conexões com a filosofia moderna (Descartes), filosofia polonesa e da Europa Central no século XX. E-mail: wojciech.starzynski@ifispan.edu.pl

Twardowski) concentra-se em questões relacionadas à sua classificação tripartite dos fenômenos mentais. Brentano (1874, p. 233-255) apresenta e desenvolve esta tese no Livro II de *Psicologia do ponto de vista empírico*, onde, no Capítulo V, ele primeiro enfrenta tentativas de classificar os fenômenos mentais (esta é principalmente uma discussão com a tradição aristotélica e kantiana), antes de apresentar, no Capítulo VI, a divisão das atividades mentais em representações, juízos e os fenômenos do amor e do ódio. Continuando sua análise no Capítulo VII, Brentano discute a diferença entre a classe de representação e a de juízo; no Capítulo VIII, trata da unidade da classe fundamental de afeto e vontade, e conclui suas considerações com o Capítulo IX, no qual discute o tríplice caráter da consciência interna, que supostamente determina a validade da divisão feita. É interessante notar que em sua primeira exposição da tripartição dos fenômenos mentais, apesar de seu constante confronto com várias posições históricas e contemporâneas, Brentano não se refere realmente ao pensamento de Descartes. É somente na década seguinte dos anos 1880 que o motivo cartesiano vem à tona, especialmente nas palestras de Viena de 1889. Quando se trata da importância deste motivo no *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Brentano, 1889), Brentano o anuncia — curiosamente — já no prefácio da obra, que, como tal, não tinha aspirações históricas. Ele escreve:

Espero também que se encontre interesse em alguns desenvolvimentos de natureza histórica, em particular nas análises que dedico a Descartes, onde mostro as origens de sua teoria da evidência, sublinhando dois problemas bastante essenciais, um dos quais pouco conhecido, o outro pouco notado, ambos não foram suficientemente destacados. Estou pensando em sua classificação dos fenômenos psíquicos, e em sua concepção referindo-se o amor à alegria e o ódio à tristeza (Brentano, 1889, p. VII; as traduções dos textos de Brentano são minhas).

E de fato, em sua palestra *A Origem do Conhecimento Moral*, no contexto de colocar o conhecimento moral no plano geral dos fenômenos mentais, Brentano repete a tese da *Psicologia do ponto de vista empírico*

O status do juízo em Descartes na perspectiva da divisão tripartite do fenômeno psíquico: uma análise de Franz Brentano

sobre a divisão dos fenômenos mentais, mas com uma forte referência a uma nova autoridade para sua filosofia, a saber, Descartes:

Assim, descobrimos que existem três classes fundamentais. Em suas *Meditações*, Descartes foi o primeiro a enumerá-las todas corretamente; mas, posteriormente, suas observações não foram suficientemente levadas em conta, e suas análises quase teriam sido esquecidas (Brentano, 1889, p. 14-15).

Brentano (1889, nota 21, p. 51-52) cita neste contexto a passagem relevante da *Meditatio III*:

Agora, no entanto, a ordem parece exigir que eu comece por primeiramente distribuir meus pensamentos [todos os meus atos psíquicos, anota Brentano] em certos gêneros [...] Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas, e somente a eles convém propriamente o nome de idéia: como quando penso em um homem ou numa quimera ou no céu ou em um anjo ou mesmo em Deus. Outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas: como, quando quero, temo, afirmo, nego, e neles apreendo sempre alguma coisa como o sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. E, destes, alguns são chamados vontades ou afectos, e outros, juízos (Descartes, 2004, p. 37).

A razão da ausência anterior da referência cartesiana em seu argumento a respeito da tripartição do fenômeno psíquico, Brentano explica, por um lado, por seu abandono e esquecimento pela tradição filosófica e, por outro, descreve sua própria tese como tendo sido descoberta independentemente da concepção de Descartes, o que de alguma forma reforçaria sua validade. Podemos, portanto, supor que, quando Brentano conduziu o seminário sobre as *Meditações de prima philosophia* (que Twardowski menciona como tendo o inspirado a escrever sua tese de doutorado sobre Descartes), foi talvez este contato mais próximo com o pensamento de Descartes que levou à descoberta acima mencionada. Deve-se notar também que a introdução de Brentano da tripartição como cartesiana em *Origem do Conhecimento Moral*

permanece essencialmente consistente com a exposição da *Psicologia*. Deve-se notar que, quando se trata da classe de representação, Brentano (1889, p. 15) justapõe quase sem reservas a ideia de Descartes no sentido mais amplo do termo: “ela inclui apresentações concretamente intuitivas, como as que nos são oferecidas, por exemplo, pelos sentidos, assim como aqueles conceitos que são menos baseados na intuição”. Quando se trata da segunda classe de juízos, ele vê em seu entendimento a inovação de Descartes que, rompendo com a tradição, a distingue da classe das representações. Tratar os juízos como representações, segundo Brentano, é mais frequentemente feito através da concepção chamada alogênica de juízo, segundo a qual eles consistem em uma relação de representações, constituindo sua forma mais complexa. Como sabemos, Brentano se opõe a esta concepção com a idiogenética, na qual o juízo não se reduz a uma representação, mas recebe um caráter específico, que consiste no reconhecimento ou não reconhecimento (afirmação ou negação) de seu conteúdo. Aqui abordamos o problema, absolutamente crucial para a filosofia brentaniana, da distinção entre duas classes fundamentais do fenômeno psíquico de representação e juízo. Quando a questão é colocada desta forma, ou seja, assumindo que em ambos os casos estamos lidando com um fenômeno psíquico caracterizado por sua intencionalidade inerente, a diferença entre as duas classes é expressa por outro tipo de referência intencional. No primeiro caso, é o caráter neutro da apresentação, que é, além disso, uma base para qualquer modificação posterior do fenômeno psíquico. É sempre em sua base que é possível tomar uma atitude a seu respeito, como no caso de fazer juízos ou, característica da terceira classe, avaliação emocional. No caso da segunda classe de fenômenos psíquicos, o fator diferenciador e decisivo será o momento adicional próprio do julgamento, que modifica a neutralidade do fenômeno manifestado e confere um caráter tético à representação.

2 A leitura de Brentano de Descartes sobre a questão da participação da vontade no juízo

Embora o tema da consideração do conhecimento moral exigisse um foco na filosofia prática, nas notas de rodapé do texto Brentano retoma as considerações cartesianas em uma perspectiva mais ampla. Na nota 21 no *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* Brentano (1889, nota 21, p. 52) se concentra na compreensão adequada da especificidade do julgamento, entrando em uma polêmica com a interpretação cartesiana de Windelband segundo a qual, “*das Urteilen sei ein Wollen*”. Esta visão, que identifica a vontade com o ato de julgar, representaria mais um ponto de vista diferente da tradição. A discussão sobre a participação da vontade no juízo é aqui feita através da interpretação de certas passagens dos escritos de Descartes. Brentano parte do texto clássico na *Meditação IV*, que parece sugerir uma participação necessária da vontade no juízo, o que por sua vez parece estar em contradição com a tripartição introduzida na meditação anterior. Segundo Brentano, embora não seja raro falar de uma participação real da vontade no juízo, esta participação tem sido um pouco exagerada não apenas por Descartes, mas já na filosofia escolar, e no extremo pode levar à posição de Windelband, que pode ser descrita como uma bipartição de vontade e intelecto. O essencial para Brentano é ver a diferença entre o juízo, que consistirá sempre no reconhecimento de uma representação como verdadeira e, portanto, existente (ou, inversamente, a negação de sua existência), e a mera representação, que permanece neutra e não contém tal reconhecimento. Por sua vez, o juízo pode ser baseado na experiência da evidência ou em um simples hábito cego, mas em ambos os casos não pode ser identificado com um sentimento compreendido de forma alguma. Assim, a polêmica de Brentano com os neokantianos, que se referem prontamente a Descartes, toma forma de análises cartesianas sobre a participação da vontade no juízo. Sua resolução pode, por sua vez,

influenciar a adoção de uma divisão em três ou duas partes do fenômeno psíquico.

Como dissemos, o momento chave na eventual adoção de uma bipartição do fenômeno psíquico, modificando assim a divisão tripartite introduzida na *Meditação III*, é a passagem clássica da *Meditação IV*, onde Descartes, examinando as causas do julgamento errado, considera duas possibilidades. Primeiro, ele considera a hipótese de erro causado pelo intelecto, e depois o erro produzido pela faculdade da vontade. Como é o poder cognitivo que meramente apresenta a si mesmo as ideias que são os sujeitos de possíveis juízos, a possibilidade de erro é rejeitada. O erro surge com a atividade da vontade porque ela consiste “apenas em podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir)” (Descartes, 2004, p. 57). A solução de Descartes para o problema do erro parece assim sugerir uma concepção de juízo em duas fases, envolvendo uma percepção inicial pela mente de uma ideia, que é na segunda etapa afirmada ou negada pela vontade. Consequentemente, isto implicaria a necessidade de reduzir a divisão tripartite previamente aceita a uma divisão bipartite do fenômeno psíquico, na qual a vontade incluiria tanto o juízo quanto os afetos.

Brentano não pode concordar com tal abordagem, embora, curiosamente, nesta fase ele não rejeite a posição de Descartes; pelo contrário, ele se engaja em sua defesa. A teoria do juízo em duas etapas de Descartes não contradiz, em sua opinião, a especificidade do juízo, que não pode ser reduzida nem à atividade da vontade nem a um sentimento específico. A comparação de Brentano do argumento na *Meditação IV* com duas outras passagens dos *Princípios de Filosofia* e *Notae in programma quoddam* o leva a tal conclusão. A análise comparativa de textos de diferentes períodos do trabalho de Descartes deve provar a constância e coerência de seus pontos de vista. É para mostrar que o filósofo francês não só não mostrou inconsistência em 1641 com relação à tripartição introduzida pela mudança de seu ponto de vista (na

transição da *Meditação III* para a *IV*), mas também deu provas desta constância nos trabalhos posteriores de 1644 e 1647.

Assim, ao apresentar a posição de Descartes em 1644, no artigo 32 da Parte I dos *Princípios de Filosofia*, Brentano admite que ele parece implicar diretamente uma posição bipartidária que equivale a julgar e querer. Descartes (1998, p. 85; AT VIII-1, p. 17) afirma que “todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois modos genéricos, dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, e o outro, a volição ou a operação da vontade” (*ordines modi cogitandi, quod in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est, perceptio sive operatio intellectus; alius vero, volitio, sive operatio voluntatis*). No entanto, nos artigos seguintes que desenvolvem esta tese, Descartes está longe de dizer que julgar consiste em querer. Como aponta Brentano, indicando os artigos 29-42, a vontade é um fator que pode produzir um juízo precipitado baseado na percepção incompleta: “quando (como soi acontecer), ainda que não percebamos algo corretamente, não obstante julgamos sobre isso” (*sed tantummodo cum (ut sit), etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus judicamus*) (Descartes, 1998, p. 87; AT VIII-1, p. 17-18). De acordo com o artigo seguinte, para fazer um juízo “se requer a vontade, para que o assentimento seja concedido à coisa de algum modo percebida [...] pois podemos assentir a muitas coisas que não conhecemos senão de maneira muito obscura e confusa” (*requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur [...] multis enim possumus assentiri, que non nisi perobscure et confusa cognoscimus*) (Descartes, 1998, p. 87; AT VIII-1, p. 18). Assim, a divisão bipartida claramente marcada deve ser entendida de tal forma que a vontade intervenha no caso de percepções incompletas, pouco claras e confusas, compensando de alguma forma a falta de clareza e distinção, enquanto que, no caso de percepções claras e distintas, esta última já não requer mais a intervenção da vontade, sendo condição suficiente para se fazer um julgamento, ou mais precisamente,

segundo a tese de Brentano corrigindo e modernizando o pensamento de Descartes, elas constituiriam um julgamento diretamente.

Voltemos ao problema inicial. Como podemos explicar o fato de que na *Meditação III* Descartes introduz uma divisão tripartite dos fenômenos mentais, que na *Meditação IV* parece ser substituída por uma divisão bipartida do intelecto e da vontade? Brentano apresenta duas razões. Primeiro, é um caráter comum da segunda e terceira classe de fenômenos mentais acrescentar ativamente algo à representação, como Descartes indica em sua tripartição da *Meditação III*. Assim, a vontade e o juízo coincidem e manifestam o caráter comum de tomar uma posição em relação ao que é dado em uma representação. Em segundo lugar, resumindo a leitura de Brentano da *Meditação IV*, ele concorda que é a vontade que inicia e sustenta o juízo, que, se apenas no caso do conhecimento teórico, pode ser manifestada na vontade de conhecer a verdade. Brentano liga a tese bipartidária do parágrafo 32 à parágrafo 42 do mesmo trabalho, onde Descartes (1996, AT VIII-1, p. 21) formula a famosa tese que “*nemo est qui vellit falli*”. Brentano observa que Descartes (1996, AT VIII-1, p. 21) não diz que a vontade é um juízo, que é responsável por reconhecer algo como verdadeiro ou falso, mas que a vontade como “o próprio desejo de alcançar a verdade muitas vezes faz com que aqueles que não sabem propriamente por qual razão ela deve ser alcançada, julguem coisas que não percebem e, portanto, errem” (*ipsa veritatis assequendae cupiditas persaepe efficit, ut ii qui non recte sciunt qua ratione sit assequenda, de iis quae non percipiunt iudicium ferant, atque idcirco ut errent*). A vontade deve, portanto, ser entendida como um fator que desencadeia o juízo, ou mesmo decide, como dissemos anteriormente, que um julgamento pode ser feito sem uma base perceptiva adequada ou suficiente para garantir sua verdade.

Brentano conclui sua leitura dos textos de Descartes sobre a participação da vontade no julgamento com uma passagem de *Notae in programma quoddam* de 1647:

O status do juízo em Descartes na perspectiva da divisão tripartite do fenômeno psíquico: uma análise de Franz Brentano

Ego enim, cum viderem, praeter perceptionem, quae praerequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constituendam, nobisque saepe esse liberum ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus: ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis (Descartes, 1996, VIII-2, p. 363).

(Pois eu vi que, além da percepção, que é necessária para julgar, precisamos de uma afirmação ou de uma negação para estabelecer a forma de juízo, e que muitas vezes somos livres para negar o consentimento, mesmo que percebamos o assunto: o próprio ato de julgar, que é apenas assentir, isto é, consiste em afirmação ou negação, não me referi à percepção do intelecto, mas à determinação da vontade).

A passagem citada é outro texto que parece confirmar a participação necessária da vontade no julgamento, de acordo com a teoria cartesiana. Brentano segue a estratégia de defesa de uma posição baseada na tripartição adotada na *Meditação III*. Isto finalmente o leva a distinguir o movimento da vontade (*die Regung des Willens*) de uma ação praticada sob o domínio da vontade como *actus voluntatis* (*die unter der Herrschaft des Willens geübte Handlung als actus voluntatis zu bezeichnen*) e a invocar neste contexto a distinção escolástica com a qual Descartes estava familiarizado em sua juventude entre dois tipos de atos da vontade, a saber, o *actus elicited voluntatis*, e o *actus imperatus voluntatis*. A primeira seria a ação apropriada da vontade no elemento afetivo-emocional, enquanto a segunda apenas desencadearia os atos próprios e específicos do juízo.

Após uma análise textual bastante fina da concepção de Descartes, Brentano conclui que, apesar do amplo tratamento dado por Descartes à problemática dos atos de vontade e sua consequente adoção de uma divisão bipartite do fenômeno psíquico, de fato, sua divisão tripartite permanece em vigor levando em conta as três referências intencionais específicas e não redutíveis entre si: apresentação, juízo e vontade.

3 A conclusão crítica de Brentano: o caráter híbrido da percepção de Descartes

Pode então Descartes, com os esclarecimentos e modificações necessários, ser considerado um ousado precursor da fenomenologia de Brentano? O próprio Brentano está longe de chegar a tal conclusão, ao fazer uma crítica contundente à teoria cartesiana da evidência em um segundo passo. Segundo ele, apesar da descoberta da divisão tripartite do fenômeno psíquico, Descartes não é suficientemente consistente em respeitar a divisão feita em termos de manter a distinção e a especificidade de cada classe. Assim, quando Descartes define a verdade como o resultado de uma percepção clara e distinta, ele comete um grave erro ao tratar o juízo evidente como uma espécie de apresentação. Segundo Brentano, é possível falar de evidência em termos de clareza e distinção, embora estes termos não se refiram ao conteúdo, mas ao ato de julgar que, com sua própria “luz” e distinção percebida internamente do julgamento cego, determina a transformação da apresentação neutra de um fenômeno em um fenômeno evidente e verdadeiro. Então Descartes

[...] distingue a classe de juízos da classe de representações, no entanto, refere o caráter discriminatório, que os juízos intuitivos possuem, à classe de representações. Esta classe consistiria em uma característica particular de percepção, ou seja, de representação [...]. Descartes chega ao ponto de chamar esta representação de “cognoscere” — um “conhecimento”. Um conhecimento e não um juízo! (Brentano, 1889, nota 27, p. 78-79).

Brentano conclui a partir disto o erro cometido por Descartes não apenas sobre a natureza do juízo, mas sobre a natureza da verdade como evidência. Este erro consiste no fato de que no caso do juízo “a característica discriminatória não é buscada no ato em si [...] mas na especificidade da representação em que se baseia” (Brentano, 1889, nota 28, p. 90). Este erro equivale, em outras palavras, a procurar um critério

de evidência no conteúdo da apresentação. Para Brentano, não há dúvida de que tal busca leva ou a uma regressão ao infinito ou a um privilégio dado a uma apresentação particular que servirá como garantia do juízo verdadeiro.

Brentano (1889, nota 27, p. 79) termina seu argumento cartesiano subscrivendo a frase de Leibniz: “Descartes permanece na ‘antecâmara da verdade’”, e atribui à concepção cartesiana de percepção clara e distinta o caráter híbrido. Apesar da descoberta de Descartes da divisão tripartite do fenômeno mental, a especificidade do juízo evidente acaba sendo mal interpretada por ele em termos de apresentação e ideia. Brentano encerra a discussão de forma clara: “Só podemos sair disto buscando, no ato de compreensão intuitiva em si, o que a distingue de outros juízos” (*Ibid.*).

4 Considerações finais

O cartesianismo de Franz Brentano pode ser caracterizado por sua classificação dos fenômenos mentais em três categorias distintas. Inicialmente apresentado em seu livro *Psicologia de um ponto de vista empírico* sem referência a Descartes, o ponto de vista cartesiano de Brentano torna-se mais proeminente em seus trabalhos posteriores, especialmente nas palestras de Viena de 1889.

Nessas palestras, bem como em sua obra *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Brentano discute a divisão tripartite dos fenômenos mentais extensivamente desde o prefácio. Embora ele faça referência à *Meditatio III* de Descartes para colocar o conhecimento moral no âmbito dos fenômenos mentais, ele também explora considerações mais amplas sobre o juízo nas notas de rodapé, enfatizando que ele não deve ser confundido com a representação ou com o fenômeno da vontade.

Ao abordar a noção do envolvimento da vontade no juízo, Brentano desafia a interpretação neo-kantiana da posição de Descartes,

realizando uma análise detalhada dos escritos de Descartes. Apesar de certas passagens sugerirem uma divisão bipartida do intelecto e da vontade, Brentano argumenta que isso não contradiz o conceito anterior de Descartes de uma divisão tripartida.

Ao examinar passagens da *Meditação IV* e dos *Princípios da Filosofia*, Brentano destaca o papel da vontade na compensação da percepção incompleta ao fazer juízos. De acordo com Descartes, o juízo consiste apenas em reconhecer uma representação como verdadeira ou falsa e não deve ser confundido com vontade ou sentimento.

Brentano também faz referência à distinção escolástica entre dois tipos de atos de vontade — *actus elicitus voluntatis* e *actus imperatus voluntatis* — para explorar ainda mais a relação entre vontade e juízo.

Em sua análise final, Brentano critica a teoria da verdade de Descartes, argumentando que ela não se alinha consistentemente com a divisão tripartite dos fenômenos mentais. A ênfase de Descartes na percepção clara e distinta negligência a importância do ato de juízo em si. Para corrigir isso, Brentano sugere buscar o fundamento da evidência no ato da compreensão intuitiva.

Referências

BRENTANO, Franz. *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*. Leipzig: Dunker & Humblot, 1874.

BRENTANO, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Dunker & Humblot, 1889.

DESCARTES, René. *Œuvres*. Ed. Ch. Adam et P. Tannery, vol. I-XI, Paris: Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, René. *Primeira Parte dos Princípios da Filosofia*. Trad. R. Landim Filho et al., *Analytica*, 3, no 2, 1998.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. F. Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

PARTE II
Estudos Hobbesianos

Matéria, método e mito na filosofia política moderna: desencontros entre Hobbes e Maquiavel

Luiz Carlos Santos da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.08>

1 Leo Strauss e uma interpretação equivocada da modernidade política

Uma significativa parte dos estudos mais contemporâneos sobre a filosofia política moderna costuma forçar indevidamente uma relação direta entre o *Leviatã* de Hobbes e o *Príncipe* de Maquiavel. Aproximação trágica essa. A causa disso, que ousou chamar aqui de uma interpretação duplamente equivocada acerca da relação entre esses dois grandes representantes da moderna política estatal, parece remontar contemporaneamente às considerações de Leo Strauss sobre as bases e a gênese da filosofia política de Hobbes. Segundo Strauss (1963, p. xvi), na apresentação da segunda edição de sua obra sobre Hobbes:

Maquiavel ainda exercia uma espécie de reserva que Hobbes desdenhou a exercer: que a diferença no grau em que são audíveis as pretensões de originalidade em Maquiavel e Hobbes é devido não a uma diferença no grau de clareza de pensamento, mas de franqueza.

¹ Doutor em filosofia pela Unicamp e professor adjunto de filosofia política clássica no IFILO/UFU.

Com afirmações desse tipo Strauss procura forçar uma interpretação descabida que apenas descaracterizaria não apenas a filosofia de Hobbes, mas também o pensamento político de Maquiavel.

Segundo a interpretação de Strauss, para que a relação direta entre o pensamento de Maquiavel e a filosofia política de Hobbes pudesse ser considerada seria preciso afastar do pensamento do autor do *Leviatã* toda e qualquer influência das modernas ciências da natureza, em particular da geometria. Reduzindo o método e a matéria da filosofia dos dois pensadores modernos a termos de franqueza do discurso, Strauss teria disseminado um duplo equívoco que se estenderia tanto para Hobbes quanto para Maquiavel. Isso porque retirar do projeto hobbesiano a importância da modernidade científica e heliocêntrica resulta em uma completa descaracterização do grande teórico da moderna máquina do Estado civil. Não obstante, aproximar Hobbes de Maquiavel por meio desse equívoco conceitual, que evita discutir a fundo as questões de método na modernidade, acaba por ocultar princípios conceituais que caracterizam a política de Maquiavel como um tipo de pensamento histórico e o de Hobbes geométrico.

Com sua estratégia discursiva, Strauss se esforça para defender a tese de que a filosofia política de Hobbes seria uma espécie de continuidade direta e apenas mais franca ou revelada do pensamento político de Maquiavel. Segundo essa leitura, a pretensão hobbesiana de fundar sua filosofia política sobre as bases da ciência moderna, em particular a geometria e/ou a mecânica moderna, teria sido apenas um engodo retórico para ocultar o maquiavelismo supostamente incrustado no *Leviatã* de Hobbes. Assim, na interpretação ambígua de Strauss, Hobbes, por um lado, teria revelado aquilo que Maquiavel teria ocultado e, por outro lado, teria também ocultado seu próprio pensamento sob o manto de um mero palavreiro científico, mecanicista ou geométrico.

A interpretação de Strauss sobre os fundamentos da moderna política estatal parece não só encobertar a importância das ciências modernas sobre a política estatal, mas também desviar o foco acerca da influência da política sobre a constituição das próprias ciências naturais ou matemáticas na modernidade. O grande equívoco da interpretação de Strauss sobre as bases e a gênese da filosofia política hobbesiana parece residir no fato do comentador desconsiderar completamente o modo de operação do método adotado por Hobbes. E isso parece ser resultado não de um descuido de leitura ou de um erro interpretativo, mas sim de uma atitude deliberadamente proposital. A falta de consideração do método hobbesiano parece ser mesmo uma estratégia de Strauss para afastar a filosofia de Hobbes das polêmicas em torno da suposta neutralidade das ciências naturais e exatas na modernidade heliocêntrica dos séculos XVI e XVII. O caminho escolhido pelo comentador para afastar a filosofia de Hobbes das contendas científicas em que o autor do *Leviatã* estava envolvido em sua época teria sido afastá-lo de Galileu para aproximá-lo de Maquiavel.

Com isso o Strauss procura afastar da filosofia moderna a perspectiva mecanicista da política estatal e, ao mesmo tempo, descartar qualquer envolvimento das ciências e dos próprios cientistas modernos com as contendas políticas de sua época. Galileu que o contradiga. O interesse da interpretação de Strauss, nesse ponto, parece ser duplo: de um lado defender a autonomia da política em relação às ciências naturais e de outro lado sustentar uma suposta neutralidade desinteressada ou desapaixonada das ciências matemáticas e geométricas². O objetivo da interpretação straussiana sobre a política hobbesiana seria salvaguardar uma suposta neutralidade da racionalidade científica colocando o *Leviatã* e o *Príncipe* em um único movimento inicial daquilo que Strauss

² Sobre os pormenores desse assunto publiquei um artigo intitulado: *Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática* (cf. Santos da Silva, 2018).

chamou de uma primeira onda da modernidade. O resultado final desse processo parece ser uma descaracterização tanto das filosofias de Maquiavel e de Hobbes quanto da própria modernidade.

Uma consideração mais atenta sobre os princípios reguladores (matéria e método) da filosofia natural e política de Hobbes revela como a interpretação de Strauss parece ser bastante equivocada, para não dizer mal-intencionada. A aproximação forçada entre o pensamento mecanicista de Hobbes e as considerações de Maquiavel sobre os princípios e os fins da política moderna parece distorcer não apenas a representação do *Leviatã* hobbesiano, mas também a figura do *Príncipe* maquiaveliano. Isso porque Strauss menospreza não apenas a concepção mais ampla de uma ciência política em Maquiavel, mas também a concepção estrita de uma política científica em Hobbes. A busca pela autonomia do conhecimento científico e político na modernidade dos séculos XVI e XVII (sobretudo em relação às críticas à tradição medieval e eclesiástica), fizeram com que a defesa de questão epistemológicas se tornassem políticas e vice-versa. Por essa razão, devemos considerar que ciência e política andariam juntas na modernidade dentro de um mesmo processo de busca pela emancipação do homem.

A interpretação de Strauss sobre as bases da filosofia política hobbesiana defende uma suposta neutralidade das ciências matemáticas ou exatas que são avessas à concepção de ciência no próprio Hobbes, para quem o conhecimento é sinônimo de poder. O projeto filosófico dos *Elementos* de filosofia natural e política de Hobbes consiste, em última instância, em uma substituição do verbo *ser* das ontologias tradicionais pelo *poder* (cf. Lebrun, 1981). Uma vez que as ciências são consideradas por Hobbes como um tipo de poder aplicável tanto à natureza quanto ao homem, afastar a influência das ciências modernas sobre o pensamento de Hobbes significa deformar ou desconfigurar tanto sua filosofia natural quanto sua política. A intenção de Strauss ao propor essa interpretação seria não apenas assentar a política moderna em um campo autônomo e

independente do conhecimento, mas também salvaguardar uma espécie de neutralidade desapaixonada e avessa a todo interesse político das próprias ciências exatas ou matemáticas. Para ilustrar a questão, cito Strauss (1963, p. 137):

A única ciência completamente desinteressada, puramente racional, e, portanto, a única ciência já existente, é a matemática. Assim, somente orientando-se como os matemáticos, isto é, somente progredindo nas investigações como os matemáticos, a partir de princípios auto evidentes e por meio de conclusões evidentes, a política poderia ser reduzida ‘às regras e à infalibilidade da razão’. A filosofia política deve ser tão exata e precisa como a ciência das linhas e das figuras. Mas, a exatidão em filosofia política tem uma amplitude e significação completamente diferentes daquelas da matemática. A exata matemática desinteressada é indiferente às paixões, ao passo que a exata filosofia política desinteressada se encontra em conflito com as paixões.

Strauss defende a ideia de que, para se fazer da política uma ciência rigorosa, os filósofos e políticos deveriam proceder de modo análogo aos matemáticos e geômetras, a saber, aplicando o método lógico e formal dessas ciências às paixões e ações humanas que regem as deliberações políticas. Mas, para ele, seria justamente esse o ponto de dificuldade intransponível da política: a razão matemática (aritmética e geometria) não se prestaria jamais ao serviço de atribuir exatidão científica aos interesses apaixonados da política, por conta de uma suposta neutralidade desapaixonada das próprias ciências exatas³. A política seria uma disciplina regulada pelas paixões e pelo interesse dos homens, portanto incompatível com os princípios “puramente racionais”

³ Vale lembrar que Michel Polanyi, em suas considerações sobre a dimensão tácita do conhecimento, revelou como a objetividade exposta ou pública das ciências em geral corresponderia (a exemplo de um *ice Berg*) a uma pequena parcela de todo o conhecimento científico. O desejo por conhecer e o prazer pelas descobertas seriam os grandes motivadores das ciências mais avançadas e evolutivas. A razão seria apenas um meio ou um instrumento para se alcançar os fins postos pelo desejo e pelas paixões na busca pela cientificidade. Nesse sentido, Polanyi teria mostrado como as ciências não teriam nada de neutralidade exatamente por ser o registro das descobertas mais ambiciosas e apaixonadas de homens mais esforçados e inteligentes.

e “desinteressados” das ciências matemáticas. O que Strauss parece desconsiderar completamente é que, para Hobbes, as ciências são um tipo de poder e o poder é um assunto fundamentalmente político, isto é, considerado no registro da autoridade convencionalizada pelos homens e para os homens, não da natureza. Autoridade científica e autoridade política em Hobbes coincidem por serem ambas convencionais e não naturais.

O fato é que Strauss sustenta sua interpretação sobre Hobbes a partir de um modelo de razão especulativa disposta a orientar a matemática de modo autônomo, isto é, independente de uma razão prática reguladora também das ações humanas e dos interesses políticos⁴. Todavia, essa “razão prática” straussiana não se aplicaria à Hobbes, para quem a razão é puro cálculo ou um simples instrumento das paixões. Afastando da filosofia política hobbesiana toda e qualquer influência fundamental ou metodológica das ciências modernas, Strauss se sente autorizado a colocar Hobbes como uma espécie de discípulo direto de Maquiavel. Todavia, como buscaremos apontar brevemente nas considerações abaixo, essa interpretação enviesada de Strauss parece seguir na contramão das propostas filosóficas e políticas tanto do Leviatã hobbesiano e do Príncipe maquiaveliano quanto da própria concepção de modernidade copernicana ou heliocêntrica que permeia esse debate.

2 Matéria, método e mito em Maquiavel e em Hobbes

Para começar, destaco resumidamente alguns pontos centrais da filosofia hobbesiana que elucidam um distanciamento gigantesco entre

⁴ Parece ser sobre a separação kantiana entre razão especulativa e razão prática que Strauss procura interpretar equivocadamente a filosofia natural e política de Hobbes, bem como também fundar sua própria “escolástica neokantiana” da política contemporânea. O problema é que a distinção kantiana entre razão especulativa e razão prática não se aplicaria à Hobbes, cuja filosofia tanto natural quanto política entende a razão como convencional e o próprio conhecimento científico como sinônimo de poder e de autoridade.

o pensamento político de Hobbes e o de Maquiavel. Considerando brevemente os modos de operação (1) do método, (2) do mito e (3) do contratualismo em Hobbes, em contraste com o pensamento de Maquiavel, podemos identificar essas duas filosofias políticas não apenas como propostas diferentes, mas também como opostas e concorrentes.

1 – Em relação ao método: Maquiavel procura colocar a história como matéria e como método da política, de modo a regular os princípios e os fins de seu pensamento sobre as origens do Estado civil ou da República a partir de relatos históricos e não de teologias, lendas ou mitos. No capítulo VI do *Príncipe*, por exemplo, o secretário florentino adverte que “não deve causar estranheza a ninguém o fato de eu citar longos exemplos, muitas vezes a respeito dos príncipes e Estados”. Isso porque, para Maquiavel (1983), “um homem prudente deve assim escolher o caminho já percorrido pelos grandes homens e imitá-los”. A imitação é uma habilidade humana altamente valorizada por Maquiavel, por isso, para ele, a política moderna deveria considerar a história como um arquivo de exemplos tanto a serem seguidos quanto a serem evitados.

A história em Maquiavel, diferentemente da mitologia dos antigos gregos e romanos, não exaltaria apenas as belas virtudes dos deuses e dos heróis, mas também as ações dos homens comuns com seus erros e acertos. E se a prudência dos homens mais virtuosos afirma a importância de se aprender com os próprios erros e acertos, mais importante ainda seria aprender com os erros e acertos dos outros, sobretudo no que diz respeito à vida política. Por essa razão instrutiva é que a história teria servido tanto em termos de matéria quanto de método para o moderno pensamento político de Maquiavel. A política maquiaveliana estaria interessada em considerar não apenas as virtudes e as belas ações a serem imitadas, mas também os vícios e os engodos a serem evitados a partir dos relatos da história e não de revelações divinas.

Uma referência direta de Maquiavel à importância da história para seu projeto político moderno aparece também em seus *Comentários sobre Tito Lívio*, a partir do que o secretário florentino procura abordar as origens do Estado civil romano de uma perspectiva histórica e não poética ou mitológica. A valorização das narrativas históricas de Tito Lívio sobre as origens de Roma, em detrimento dos versos da *Eneida* de Virgílio, seria o modelo de superação do mito e da religião por uma perspectiva histórica colocada no cerne da moderna política de Maquiavel. Tomando o pensamento do historiador Tito Lívio como modelo a ser seguido ou imitado, Maquiavel teria rejeitado a tradição mitológica e também teológica do Estado civil romano colocando a história como princípio, meio e fim de seu pensamento político moderno. O pensamento maquiaveliano defende a ideia de que a moderna política estatal deveria se ancorar sobre princípios e fins fundamentalmente históricos e não mitológicos, isto é, mais Tito Lívio e menos Virgílio.

Na contramão da proposta de Maquiavel, Hobbes é um filósofo declaradamente mecanicista e suas investigações acerca dos corpos naturais e políticos se fundam sobre um tipo de método geométrico avesso à história⁵. Para Hobbes, a história seria descritiva e a geometria prescritiva, por isso somente a segunda seria adequada para orientar as ações humanas sobre aquilo que se deveria ou se poderia fazer. Na epistola dedicatória do *De cive*, por exemplo, Hobbes afirma que “se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria de paz sem fim”. O interesse de

⁵ Sobre os pormenores desse debate, publiquei um artigo intitulado: *O Príncipe e o Leviatã: Ciência, Política e Modernidade no Contratualismo Mecanicista de Thomas Hobbes* (cf. Santos da Silva, 2022).

Hobbes pela geometria como modelo de ciência o força a rejeitar a história como princípio da política e, ao mesmo tempo, fundamenta sua teoria mecanicista do Estado civil soberano como um projeto de engenharia social.

Por uma razão oposta ao pensamento político de Maquiavel, Hobbes declara, no capítulo IX do *Leviatã*, por exemplo, que “o registro do conhecimento dos fatos chama-se história” e que “é este o conhecimento necessário para uma única testemunha”. Hobbes defende que a história, por ser um tipo de conhecimento privado e particular (necessário para uma única testemunha), não deveria ser considerada como princípio de conhecimento científico porque as ciências tratariam do universal ou do geral e não do particular. Além disso, os fatos históricos seriam descritivos ao passo que o conhecimento científico deveria ser prescritivo. A concepção hobbesiana de ciência envolve poder e convencionalidade, por isso as ciências naturais e políticas em Hobbes envolveriam mais a autoridade dos homens do que propriamente o conhecimento da natureza. Por ser um tipo de conhecimento convencional, as ciências em Hobbes deveriam ser reguladas pelas convenções, acordos e tratados firmados entre muitos homens não sobre a experiência de uma única testemunha particular, como no caso da história.

Para Hobbes, por serem um tipo de conhecimento convencional ou condicional, as ciências resultariam do cálculo e das consequências de nomes e palavras e não de fatos históricos. Hobbes entende a história como a descrição daquilo que já aconteceu e a ciência como a prescrição daquilo que pode vir a acontecer. Daí o interesse de Hobbes pela geometria, cujas formas e figuras seriam prescrições práticas de como se construir esses objetos. Tendo por interesse fundar a política moderna sobre elementos rigorosamente científicos, Hobbes afasta a história do campo das ciências e coloca a forma dos corpos geométricos como princípio, meio e fim de sua filosofia tanto natural quanto política. Em

relação ao método, portanto, os pensamentos políticos de Maquiavel e de Hobbes se diferenciariam assim como podemos diferenciar um fato histórico de uma figura geométrica: o registro histórico é produto de uma descrição e a figura geométrica de uma prescrição.

2 – Em relação ao mito: Maquiavel procura afastar a tradição poética ou épica das origens de Roma (representada sobretudo pelos versos de Virgílio, na *Eneida*) recorrendo às considerações históricas de Tito Lívio sobre a figura de Rômulo, o grande fundador da *Civitas*. Interessado pela história de fundação da política a partir das ações humanas (não mais dos deuses ou da natureza), Maquiavel considera a mitológica figura de Rômulo como um personagem histórico e não como mero mito ou lenda. Para o pensamento político de Maquiavel o que importa são as ações humanas, por isso a história lhe interessa mais do que a poesia, a mitologia e a religião cristã. Os personagens históricos em Maquiavel se sobressaem aos mitos, aos deuses e aos heróis justamente por serem homens e não divindades. Em termos de política, os homens tenderiam a se reconhecer e a se identificar mais com outros homens do que com deuses e heróis.

A história de certos homens prudentes e de suas ações virtuosas podem ser mais bem compreendidas e imitadas pelos outros homens do que as ações dos deuses ou dos heróis. Tendo em vista esse reconhecimento do público, tanto em suas obras políticas quanto em suas comédias, Maquiavel se esforça para desmistificar certas fábulas tradicionais revelando também os vícios e os defeitos ocultos por trás da virtude de certos personagens supostamente mais virtuosos e perfeitos do que os outros. Por isso, inclusive, a história seria tão importante para Maquiavel, uma vez que as ações humanas revelariam tanto as virtudes quanto os vícios dos homens comuns e não de divindades mitológicas, metafísicas ou sobrenaturais. Assim, ao colocar a história como princípio de fim de seu pensamento político, Maquiavel procura rejeitar a tradição

mitológica, isto é, trazendo a perspectiva de Tito Lívio sobre a fundação de Roma para afastar a mitologia de Virgílio.

Ao contrário de Maquiavel, Hobbes procura tratar o mito como matéria básica de sua filosofia política. O *Leviatã* e o *Behemoth* são ilustrações manifestas disso. O mito de Rômulo, por sua vez, é primeiramente racionalizado por Hobbes, no *De cive*, como representação daquele tipo de “homem que é lobo do próprio homem”, isto é, como ilustração do próprio homem hobbesiano. Não obstante, lembremos ainda que a concepção hobbesiana de *condição humana* (apresentada nos capítulos 12 e 13 do *Leviatã*) é uma racionalização direta do mito de Prometeu. E essa racionalização do mito de Prometeu em Hobbes rejeita a concepção de uma natureza humana presente tanto no pensamento de Aristóteles quanto no de Maquiavel.

O estado de natureza hostil e bélico da filosofia hobbesiana é uma espécie de retrato da condição humana e essa condição humana resultaria de uma racionalização direta do mito de Prometeu, isto é, da própria prudência moderna. A superação dessa mitológica condição humana natural que é sinônima de guerra e competição se daria pela potencialização de outro mito: o próprio *Leviatã* ou o mito do Estado civil. E assim como a modernidade heliocêntrica teria racionalizado os mitos na constituição na moderna astronomia copernicana e galileana (Hélio, Marte, Júpiter, etc.), Hobbes teria tentado racionalizar o mito do Prometeu como representação da guerra e o mito do *Leviatã* como representação da paz. Em linhas gerais, podemos dizer que enquanto Maquiavel teria tentado valorizar a história em detrimento do mito, Hobbes teria procurado fazer exatamente o contrário, ou seja, rejeitar a história e trazer o mito para o cerne de seu debate filosófico.

Hobbes entende que a geometria seria um modelo de ciência bastante adequado para uma racionalização dos mitos tanto em termos de matéria quanto de método. Enquanto um tipo de narrativa advinda

diretamente da sabedoria dos antigos poetas, os mitos seriam personificações imagéticas compostas de figura e de linguagem. Tanto em relação à tradição falava quanto à escrita, os mitos fabulam narrativas que tanto explicam quanto obscurecem as causas e os efeitos de determinados fenômenos naturais, humanos ou divinos. Hobbes entende que a geometria seria mais eficaz na consideração dos mitos por ser uma ciência tanto natural quanto humana e divina. Além disso, a geometria seria um tipo de ciência altamente versátil na consideração de parábolas, hipérbolas, metáforas e outras figuras de linguagem afins que elaboram os mitos nas narrativas dos antigos poetas⁶.

Hobbes entende que os mitos seriam representações imagéticas acerca da origem, da manutenção ou da destruição das coisas no mundo natural, humano e divino, por isso deveriam ser tratados pela mais versátil das ciências, a saber, a geometria. Sob o prisma do método geométrico aplicado aos mitos da sabedoria dos antigos povos pré-cristãos, Hobbes atualiza o mito do Leviatã na figura da moderna máquina do Estado civil identificando o corpo político como um gigantesco homem artificial: o mito do Estado civil. No tocante ao mito, portanto, o pensamento geométrico e mecanicista de Hobbes parece seguir na contramão da política maquiaveliana, que valorizava sobremaneira a história em detrimento da mitologia.

3 – Em relação ao contratualismo: esse é um ponto fundamental e quase manifesto da diferença conceitual entre a filosofia política hobbesiana e o pensamento de Maquiavel. Devemos considerar de partida que Maquiavel é um filósofo declaradamente anti-contratualista. No capítulo quadragésimo segundo de seus *Comentários* sobre Tito Lívio, por exemplo, Maquiavel defende a tese de que, quando interessa à manutenção da coisa pública, as promessas e os contratos firmados por

⁶ Sobre essa questão publiquei um artigo intitulado: *A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes* (cf. Santos da Silva, 2020).

medo ou coerção podem ser quebrados sem com isso acarretar em vergonha ou desonra sobre quem os tenha rompido. Maquiavel entende que os pactos e contratos impostos pela força ou firmados sob coerção são inválidos, isto é, não seriam obrigatórios ou legítimos no processo de constituição de uma república bem estruturada. Para exemplificar, cito Maquiavel (2007, p. 381):

Não é vergonhoso deixar de cumprir as promessas impostas pela força; quando interessa à coisa pública, quebram-se promessas, sem que a vergonha recaia sobre quem as tenha rompido, desde que a força que as impôs desapareça. A antiguidade oferece muitos desses casos; e em nossos tempos não há um dia em que não se veja algum exemplo disso. Os príncipes não observam as promessas ditadas pela força, quando esta não mais se apresenta; e também não cumprem as outras promessas quando cessam os motivos que levaram a elas.

Maquiavel entende que não seria nenhum crime ou desonra descumprir as cláusulas de um contrato ou pacto firmado sob a coerção e o medo. Uma vez desaparecida a força ou a violência imposta sob os signatários desse acordo ou tratado de paz desapareceria também a necessidade de cumprir os termos desse contrato. A força e a violência em Maquiavel não atuariam à distância, por isso não poderiam gerar legitimamente uma obediência voluntária e abnegada na ausência de uma coerção direta e constante. Por razão, inclusive, Maquiavel defende que os príncipes e Estados devem preparar e exercitar seus soldados e exércitos não apenas em tempos de guerra, mas sobretudo em tempos de paz. Isso porque os governantes historicamente assinam contratos de paz e de conciliação apenas para descumpri-los e ignorá-los, uma vez mudadas as condições em que os mesmos foram assinados. A manutenção da paz e da reta ordem social em Maquiavel dependeria mais da *virtú* dos governantes e da própria fortuna dos fatos históricos do que dos tratados e pactos de paz contratados em condições *hostis* e adversas.

Totalmente na contramão do pensamento de Maquiavel, Hobbes é um filósofo declaradamente contratualista. Os pactos firmados em condição de medo e hostilidade, assim como os contratos impostos pela força das leis, são válidos e obrigatórios em Hobbes, constituindo a base da própria política estatal hobbesiana. No capítulo XVII do *Leviatã*, por exemplo, Hobbes afirma que a constituição do soberano “é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens” e que “é esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal” chamado Estado”. O pacto social em Hobbes regula a constituição do próprio Estado e permite que o poder soberano seja a unificação das vontades individuais em uma única vontade coletiva ou comum. Para exemplificar a importância do pacto ou do contrato em Hobbes, cito o *Leviatã* (1983, p. 83):

Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca de uma vida, fico vinculado a meu inimigo por esse pacto. [...] Portanto, os prisioneiros de guerra que se comprometerem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la [...] E mesmo vivendo num Estado (*in civitate*), se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que exista uma lei civil que me dispense disso. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também pactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper.

Hobbes entende que os pactos e acordos firmados sob a condição de medo e desconfiança são válidos por serem manifestamente atos voluntários. Aquilo que foi voluntariamente determinado por dois ou mais indivíduos não pode ser destituído pela vontade de apenas um indivíduo sem, com isso, cometer uma injustiça tanto contra a lei de natureza quanto contra a razão e a própria vontade coletiva. Para Hobbes,

os homens não são naturalmente obrigados a assinarem contratos, visto que esse recurso é um artifício humano e convencional. Todavia, uma vez assinado voluntariamente esse contrato os homens não podem descumpri-lo sem arcar com as penalidades previstas no acordo, comumente mais graves do que aquelas condições iniciais em que o contrato foi assinado. Enquanto para Maquiavel os contratos firmados sob a coerção ou impostos pela força são inválidos e inúteis, para Hobbes a base de toda a legalidade civil residiria justamente sobre a legitimidade desses contratos voluntários.

Com base em nossas considerações gerais, esperamos ter mostrado como, no tocante ao (1) método, (2) ao mito e (3) ao contratualismo, o interesse dos pensamentos de Maquiavel e de Hobbes parecem ser não apenas diferentes, mas também opostos. Enquanto Maquiavel procura valorizar a história como meio para se rejeitar o mito do Estado civil a partir de uma perspectiva anticontratualista da política, Hobbes, ao contrário, procura reforçar o mecanicismo geométrico como meio para rejeitar a história e resgatar o mito do Estado de uma perspectiva totalmente contratualista.

Uma outra diferença marcante entre Maquiavel e Hobbes consiste no interesse desse último pela bíblia ou pelas sagradas escrituras. Enquanto Maquiavel parece evitar totalmente a influência da bíblia sobre a história da política estatal romana, Hobbes coloca as sagradas escrituras como matéria básica de sua política, utilizando inclusive figuras bíblicas para ilustrar seu pensamento moderno: Leviatã e Behemoth, por exemplo. Mas isso já é assunto para outro artigo.

3 Considerações finais não teleológicas

O problema central da questão discutida acima acerca da política moderna é que muitos estudos contemporâneos sobre o pensamento de

Hobbes se baseiam em interpretações equivocadas como as de Strauss, que desconsidera o modo de operação do método hobbesiano. Como consequência, ocultam o pensamento hobbesiano que tenta revelar uma relação fundamental entre os projetos das modernas ciências da natureza e os da moderna política estatal. Por influência direta daquela interpretação enviesada que procura afastar a política hobbesiana das modernas ciências da natureza para aproximá-lo de Maquiavel, o *Leviatã* de Hobbes é muitas vezes retratado como uma coisa diferente do que ele de fato é. Escondem que o *Leviatã* de Hobbes é uma máquina ou um autômato programado para se autoconservar. Afastar o pensamento hobbesiano das questões científicas em que o autor do *Leviatã* se via envolto em sua época é uma completa descaracterização do pensamento mais sistemático desse polêmico filósofo moderno da máquina do Estado.

É sob esse prisma geral do pensamento político moderno que ousamos afirmar que aquela interpretação duplamente equivocada de Strauss (que procura aproximar o pensamento de Hobbes ao de Maquiavel em termos de franqueza) deve ser completamente rejeitada. Isso porque ela parece não apenas distorcer as bases e a gênese do mecanicismo político de Hobbes, mas também obscurecer a importância material e metodológica da história no pensamento político de Maquiavel. Daí o duplo aspecto do equívoco, para não citar outros desvios consequentes. Em um só golpe contra a filosofia do poder de Hobbes Strauss procura simultaneamente salvaguardar de um lado uma suposta neutralidade desapaixonada das ciências matemáticas e de outro lado defender a política em um campo autônomo e independente das outras ciências.

O fato é que a estratégia de Strauss, que procura atribuir autonomia à política moderna, acaba também por obscurecer e ocultar a participação das ciências naturais e matemáticas no processo de emancipação do pensamento filosófico na modernidade heliocêntrica ou

copernicana-galileana. E essa interpretação parece não apenas contradizer pontos centrais do pensamento político moderno, mas também da própria história da modernidade científica e das polêmicas político-teológicas que envolveram personagens como Bacon, Hobbes, Galileu, Descartes, entre outros. E se esse equívoco fundamental emerge à tona naquilo que Strauss denominou como “a primeira onda da modernidade”, então tal desvio interpretativo possivelmente também se estenda como um tsunami por sobre todo o oceano de suas interpretações filosóficas acerca de Hobbes e de Maquiavel. O resultado disso é mais que trágico. É catastrófico.

Referências

- HOBBS, T. *Leviatã*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- HOBBS, T. *Do corpo: cálculo ou lógica*. Campinas: Unicamp, 2009.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEBRUN, G. *O Que é Poder*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MAQUIAVEL, N. O Príncipe e Escritos políticos. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995.
- SANTOS DA SILVA, L. C. Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática. In: Evaldo Becker, Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, Saulo Henrique Souza Silva (Orgs.). *Moral, ciência e história no pensamento moderno*. São Cristovão: UFS, 2018.

SANTOS DA SILVA, L. C. A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes. In: *Trilhas Filosóficas*, v. 8, n. 1, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1952>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SANTOS DA SILVA, L. C. O Príncipe e o Leviatã: Ciência, Política e Modernidade no Contratualismo Mecanicista de Thomas Hobbes. In: Alexandre G T Soares e Hélio Azara de Oliveira (Orgs.). *Fausto Castilho: uma vida filosófica*. Campinas: Phi, 2022.

SPRAGENS, T. A. *The Politics of Motion*. The World of Thomas Hobbes. Kentucky: Kentucky University Press, 1973.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1952.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Its Basis and its Genesis. Chicago: Chicago University Press, Chicago, 1963.

STRAUSS, L. *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: É realizações, 2015.

STRAUSS, L. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É realizações, 2016.

Hobbes e a educação do soberano

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.99.09>

1 Introdução

Nos últimos anos, tenho defendido que a educação é um tema que requer atenção dos estudiosos da obra hobbesiana. Nesta seara, partindo prioritariamente de uma imersão no *Leviatã*, tenho encontrado fundamentos para sustentar que: 1) a razão exerce um papel crucial na teoria política hobbesiana, inclusive no que toca à discussão da obediência/desobediência dos cidadãos (*cf.* Gomes, 2007); 2) a educação dá base para que os direitos essenciais da soberania sejam reconhecidos como tais e, nesta medida, a vigência e efetividade das leis civis depende dela (*cf.* Gomes, 2011); 3) os “elementos curriculares” vistos como necessários à educação dos cidadãos são de natureza política, sendo a referência aos mandamentos cristãos presentes nesta discussão, uma analogia que busca reforçar a harmonia da proposta política com a ética cristã; e, 4) em todos os “elementos curriculares” apresentados no capítulo XXX, encontra-se articulação com, pelo menos uma, lei natural (*cf.* Gomes, 2023). Dando prosseguimento a este esforço de compreender profundamente o lugar da educação na doutrina de Hobbes, este trabalho visa encontrar pistas para responder à questão: Como deve ser a educação do soberano²?

¹ Graduada (UECE), Mestre (UFMG) e Doutora (UFMG) em Filosofia. Professora titular da UFC/Campus Sobral. E-mail: ritahelenagomes@ufc.br

² Na obra hobbesiana é possível aplicar — não sem certa confusão — o nome ‘soberano’ tanto ao Estado em si, quanto à pessoa natural (ou às pessoas naturais) que o comanda(m). Ao longo

Para elucidar a pergunta de partida, desdobrei-a em três outras que guiaram a pesquisa e a própria estrutura deste artigo, a saber: 1) Hobbes apresenta argumentos que sustentem a importância de uma formação do soberano? 2) Se sim, que elementos compõe essa formação? 3) Que lugar ocupa a filosofia hobbesiana na educação do soberano e quais as implicações práticas disso?

Antes de colocar “as mãos” à (na) obra, porém, importa sublinhar que este estudo tem caráter inicial e exploratório. Assim, não é minha pretensão assumir, por ora, uma interpretação definitiva dos achados, mas sim, trazê-los à luz e ao debate. Daí que, esta produção é também um convite aos(as) leitores para munidos(as) destas perguntas retomarem as obras hobbesianas.

2 A importância da formação do soberano

No pequeno texto de abertura do *Leviatã*, além de uma brevíssima descrição dos temas centrais que serão tratados nas 4 partes do livro, há dois temas que se destacam. Por um lado, no primeiro parágrafo, Hobbes propõe uma analogia entre o homem natural e o Estado. Por outro, nos dois parágrafos derradeiros, enfatizando o problema da matéria e artífice do Estado, “ambos os quais são o homem” (Hobbes, 1974, p. 9), ele passa a discorrer sobre como é possível aprender sobre a natureza humana.

Ato contínuo, nas últimas linhas de seu prólogo, Hobbes indica que o soberano “deve”³ aprender a, olhando para si, ser capaz de conhecer

deste artigo, a não ser que explicitado em contrário, usarei o termo ‘soberano’ para me referir à(s) pessoa(s) natural(is) que está(ão) à frente do maquinário estatal.

³ Utilizo a palavra deve entre aspas, uma vez que não se trata aqui de um dever no sentido forte da palavra. Ou seja, conforme se lerá no decorrer do *Leviatã*, Hobbes deixará claro que, na perspectiva do âmbito terreno, não há sustentação para que se imponha ao comandante do Estado nenhuma obrigação. Isto posto, a conotação de dever aqui equivale a de uma recomendação ideal.

o humano em geral. “Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (Hobbes, 1974, p. 10).

Chama atenção que, desde a introdução do livro, nosso inglês se dedique a discutir a dimensão do aprendizado, o que, sem dúvidas, nos remete ao campo educacional. Todavia, mais do que isto, ao pontuar nitidamente que o soberano tem uma tarefa associada à educação de si, Hobbes demonstra a coerência de seu pensamento político. Falar de aprendizado e não de qualidades inatas nas primeiras páginas do livro é já preparar leitores(as) para a subversão da ideia tradicional, em vigor em sua época, de que o mando do Estado deriva de um direito divino ou que deve ser entregue a algum sábio.

Não existe, em Hobbes, a pressuposição de que o indivíduo ou grupamento a quem cabe a regência da vida coletiva seja, a priori, portador de um perfil específico. Isto se apresenta em suas obras pela via do silêncio. Quer dizer, é pela ausência de discussão das qualidades que fazem um indivíduo (ou grupo) apto a ser governante que se evidencia a virada do contratualismo hobbesiano. Tanto é assim que, ao relermos trechos de capítulos do *Leviatã* diretamente ocupados em dissertar sobre o momento de fundação do Estado, encontramos sempre expressões abrangentes e genéricas para se referir ao futuro soberano, como: outrem, homem, assembleia de homens (capítulos XIV, XVII), representante ou corpo representativo (capítulo XVI).

Sob esta ótica, Hobbes trilha um caminho iniciado por Maquiavel, no qual ética e política são percebidas como tendo uma relação muito mais complexa do que a de mera harmonia e completude. A política é, acima de tudo, uma esfera artificial que vem não para que a natureza humana se realize, mas, em muitos sentidos, para refreá-la. Soma-se a esta complexificação da relação entre ética e política a

percepção moderna acerca da igualdade natural das pessoas que, no *Leviatã* (1974, p. 78), é afirmada com todas as letras no capítulo XIII:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.

Tendo a natureza dado a todos as mesmas faculdades e sendo o mundo político fruto de um acordo humano, qualquer um, em tese, pode assumir a direção do grandioso maquinário estatal. Contudo, se em um instante originário todos são potencialmente selecionáveis para sentar na cadeira da soberania, isto não significa dizer que todas as formas de comandar o Estado se equivalem⁴. Longe disto, nosso filósofo nos aponta em diferentes excertos de seus escritos que, seja quem for o comandante do país, cabe-lhe estar atento ao seu modo de decidir sobre a condução da comunidade.

Ora, ao confrontar estes dois veios que gotejam das palavras hobbesianas — 1) que não há exigências morais, intelectuais ou divinas a priori para exercer a soberania e 2) que há formas mais ou menos adequadas de gerir um Estado — enxergo não uma contradição, mas sim uma confluência que nos leva ao rio da educação. Afinal, se “a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço” (Hobbes, 1974, p. 34), por natureza, qualquer um que assuma o controle do *leviatã* será convidado (ainda que possa declinar ao convite) a desenvolver sua

⁴ Penso aqui, especificamente, nas formas de comando não como os regimes políticos tradicionais (monarquia, oligarquia e democracia), que, sob determinada perspectiva, são sim equivalentes na teoria hobbesiana. Trato, nesta passagem, porém da prática cotidiana desempenhada em qualquer um destes regimes a partir das ideias, decisões e atos do soberano.

racionalidade. Mas, que elementos devem compor este desenvolvimento?

3 Elementos da formação do soberano

No rastreio de pista para iluminar o que “deve” estar, na visão hobbesiana, presente na formação do soberano, retorno para o mesmo capítulo V, citado logo acima. Nele, o autor mostra não só que a razão é faculdade erigida a posteriori, mas também sua forma de operar, seu uso e sua finalidade, alertando que, por sermos dotados de racionalidade, estamos sujeitos tanto aos privilégios positivos que daí podem derivar, quanto ao risco de recairmos em absurdos. Em meio a esta exposição, Hobbes (1974, p. 34) introduz sua definição de ciência apresentando-a como “um método bom e ordenado de passar dos elementos [...] até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão”.

Mais do que nos proteger dos absurdos, a ciência nos fornece uma capacidade de previsão. Isto acontece porque, enquanto a prudência se pauta e se limita à pura experiência, a ciência cria um âmbito no qual os dados vivenciais são convertidos em rudimentos calculáveis. Através do cálculo metódico de nomes, a ciência não apenas coleciona o passado — como faz a prudência — mas o coloca em ação para o domínio do futuro.

Neste sentido, ainda que em ciência nem tudo seja “certo e infalível”, é sempre correto supor que seus frutos são mais profícuos que os da prudência, posto que são demonstráveis. Sendo a demonstração um pressuposto do processo científico, pela ciência os sujeitos tanto podem fortalecer suas habilidades naturais, quanto se livrar do julgo de autoridades sedutoras que proferem discursos absurdos. Há, em Hobbes (1974, p. 35), portanto uma associação clara entre ciência e benefício da

humanidade, ao passo em que ao absurdo se vinculam disputa, sedição e desobediência.

Mediante o que se viu até aqui, levanto a suposição de que, para Hobbes, a educação ideal do soberano deve incluir a ciência. Pois, se é correto que não há uma afirmação cabal nos capítulos referidos a asseverar isto, por outro ângulo, parece ilógico que se proponha ao comandante estatal uma formação que o deixe sujeito às muitas falibilidades da prudência e, pior, aos absurdos de autoridades e de livros antigos que fomentam a discórdia e a insegurança coletiva.

Corroborar, ainda, minha hipótese, a triangulação possível entre a ciência, sua finalidade e a finalidade do Estado. Como vimos, no capítulo V, Hobbes (1974, p. 204) afirma que o fim da ciência é o benefício da humanidade, por seu turno, no capítulo XXX, o pensador reitera que o objetivo do poder soberano é a segurança do povo o que inclui “não [...] uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida”. Logo, ciência e Estado parecem ambos voltados ao bem-estar humano. Pela ciência, descobrem-se as causas e consequências que produzem uma vida mais satisfatória, ficando o Estado responsável por materializar as condições que tornam esta possibilidade viável.

Após defender a superioridade do conhecimento científico sobre os demais, Hobbes retorna, no capítulo IX, ao tópico da ciência descrevendo sua classificação. Deparamo-nos, assim, com uma ciência que, apesar de unificada por sua definição de “conhecimento das consequências”, é dividida conforme o objeto que investiga. No arranjo hobbesiano, a ciência se separa entre filosofia natural e filosofia civil. A primeira fragmenta-se em outras 18 abarcando em seu seio, dentre outras: a ética, a retórica e a ciência do justo e do injusto. Pelo esquema hobbesiano, notamos que filosofia civil e política são sinônimos, estando seu estudo destinado às “Consequências da instituição do Estado para os

direitos e deveres do corpo político, ou soberano” e “para o dever e o direito dos súditos” (Hobbes, 1974, p. 56).

A tabela do nono capítulo do *Leviatã*, nos lança novos problemas: a formação do soberano deve, necessariamente, se estender por todas as áreas da ciência? Como, na prática, essa educação deve se efetivar?

Não existindo seções específicas do *Leviatã* a debater o problema da educação e, menos ainda, a educação do soberano, resta-me buscar vestígios em outros capítulos. Encontro sinal potente no último parágrafo de *Do reino de Deus por natureza*, onde se lê:

Mas quando atento novamente no fato de que a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para seus principais ministros, e que eles não precisam ser sobrecarregados com as ciências matemáticas (como precisam nos textos de Platão) (Hobbes, 1974, p. 222).

Na passagem transcrita, Hobbes é taxativo ao pontuar que a educação do soberano não precisa levar em conta todas as ciências, mas somente a da justiça natural. Não obstante, este não é um trecho solto ao acaso, estas palavras se situam estrategicamente nas linhas finais da parte do livro na qual o autor se dedicou a desvelar a natureza do Estado, ou, em suas próprias palavras: “como, e através de que convenções é feito; quais são os direitos e o justo poder ou autoridade de um soberano; e o que o preserva e o desagrega” (Hobbes, 1974, p. 9). Interpreto que esta alocação; o fato de Hobbes sublinhar neste parágrafo sua inovação em relação à doutrina moral de Roma e Atenas; e a construção de uma retórica na qual ele se aproxima para, em seguida, distanciar-se de Platão, não é banal. Bem ao contrário, parece haver ali um recado deliberado, expressando, simultaneamente, que: a) o esmiuçar lógico que foi tecido até ali não precisa ser reproduzido passo-a-passo pelo soberano, embora possa ser avaliado racionalmente por ele, haja vista não ser como os absurdos das doutrinas morais e políticas anteriores; e, b) a filosofia política de Hobbes se distancia daquela de Platão, porque não requer

reis-filósofos, mas sim um soberano que, averiguando a suficiência lógica dos teoremas propostos ali, os coloque em prática.

Inicialmente, causa surpresa que Hobbes reduza a educação do soberano e de seus ministros a um ramo da ciência natural, não mencionando diretamente a filosofia civil (política). Tomando como referência a descrição da ciência do justo e do injusto presente no quadro apenso ao capítulo IX, entendo que nosso britânico grifa que o que é central ao gestor da cidade é saber as consequências derivadas dos contratos. Em um segundo olhar, no entanto, percebemos que há uma ligação profunda e afinada entre a ciência do justo e do injusto e a política, posto que, na teoria hobbesiana, não é possível falar da instituição do Estado — que se desdobra, conseqüentemente, nos deveres e direitos políticos de soberanos e cidadãos — sem falar de contrato.

A diferença entre os objetos de conhecimento da política e da ciência dos contratos (da justiça e da injustiça) é que, para a primeira, o foco recai sobre a instituição, enquanto a segunda analisa o campo da linguagem (*cf.* Hobbes, 1974, p. 56). Interpreto esta sutileza, porém, como ponto de coerência com o que Hobbes assevera no trecho contido no final do capítulo XXXI. Diversamente da teoria da República platônica que demanda que o chefe-supremo tenha maestria da filosofia por completo, a questão hobbesiana é que o soberano tenha em mãos o mínimo necessário para garantir a melhor gestão estatal. Isto significa que, ao invés de requerer do soberano uma educação demorada e excessivamente requintada, Hobbes sinaliza em favor de que ele tenha acesso ao conhecimento científico mais pontual e próximo de sua atuação. Ainda que específico, o saber do justo e do injusto é ciência, ou seja, demonstrativo e, por isto, essencialmente distinto de um saber de autoridade. Não sendo um saber autoritário, não contém absurdos e é indisputável. De tal sorte que, mesmo o soberano não podendo (por limitação intelectual, desejo ou o que quer que seja), eventualmente, recriar sozinho o passo-a-passo que desemboca nas consequências da

linguagem quando da realização de contratos, pode submetê-la topicamente ao escrutínio de sua razão, fundamentando, assim, sua confiança em seus achados. Minha leitura encontra eco na introdução do leviatã, dando continuidade àquela afirmação de que cabe ao governante de uma nação ler o gênero humano, ele diz:

O que é coisa difícil, mas ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas de verificar se não encontram o mesmo em si próprios (Hobbes, 1974, p. 10).

Lida sob este prisma, esta passagem já é um indício de que nosso pensador advoga que a ciência necessária ao soberano não é outra senão a contida em seu livro. O leviatã, assim, se torna um manual que deve guiar as ações soberanas. Entretanto, como assinalai, um manual que diverge de todos que o antecedem⁵, porque não busca convencer, mas sim demonstrar o que diz, na medida em que se ampara no rigor do método científico. O uso do leviatã pela pessoa do soberano atua para equilibrar a ideia, inseparável de uma proposta contratualista como a de Hobbes, de que qualquer indivíduo pode ocupar a direção da máquina estatal. Ou seja, não é essencial que o rei seja filósofo, porque Hobbes já deslindou tudo o que era complexo e necessário para a boa manutenção da cidade.

Contudo, é realmente nas frases finais da segunda parte que o projeto de tornar o leviatã o texto educacional de referência do soberano se manifesta com toda nitidez:

[...] nem Platão, nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por

⁵ A este respeito, na *Epístola Dedicatória do De Corpore* (1992, p.IX), Hobbes provoca seus detratores dizendo que a Ciência Política não é mais velha que o seu livro *Do Cidadão*.

si próprio (pois é curto e penso claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade prática (Hobbes, 1974, p. 222).

Impactada por esta confissão textual, concluo esta seção, convencida de que, mais do que se preocupar com a educação do soberano, Hobbes a considera em estrita conexão com o papel de sua obra-prima. O leviatã tem como destinatário — ou, pelo menos, um de seus destinatários — a pessoa natural do soberano. Resiste em pé, todavia, minha última dúvida: quais as implicações práticas para educação de assumir a obra hobbesiana como referência?

4 Implicações práticas da educação do soberano para a educação estatal

Dado o percurso que fiz(emos), não parece questionável a decisão de assumir como verdadeira a ideia de que a educação do soberano tem consequências práticas para a organização, manutenção ou destruição do Estado. Uma formação mínima em ciência — leia-se uma educação que ensine a ciência do justo e do injusto — é componente decisivo na condução de ações que prezem e pavimentem o caminho para o estabelecimento da paz de uma sociedade. Sem esta educação básica, os acertos governamentais não são senão acasos e, ainda mais grave, seus erros tendem a resultar em total desordem social e retorno ao brutal estado de natureza.

Neste contexto, Hobbes esperança que seu leviatã seja posicionado como livro-guia da soberania, auxiliando o soberano na leitura do gênero humano e na lida com os desafios políticos. Destarte, urge entender o que decorre para a estrutura educacional da nação da adoção para si e seus ministros do leviatã como manual.

Em termos gerais, a assunção do leviatã como livro-formador e de cabeceira do soberano produziria concretamente um Estado tal qual idealizado por Hobbes. Ganharia espaço, deste modo, uma gestão iluminada pela razão e capaz de usar, se necessário, a força da espada. De tal governo, brotaria uma sociedade civil ajustada e pouco sujeita aos arroubos sediciosos, seja porque os cidadãos poderiam experimentar uma vida cômoda e de satisfações resultantes de uma existência pacífica, seja porque teriam uma educação condizente com estes comportamentos.

Dentro desta chave interpretativa, vejo delinear-se um círculo que une educação de soberanos e cidadãos. Desta feita, a implementação da proposta pedagógica que Hobbes vislumbra e descreve no capítulo XXX do leviatã depende de um acolhimento da obra como um parâmetro pelo chefe-supremo. A formação do soberano pela ciência política — ou parte dela — de Hobbes, assim, deságua em uma reformulação do sistema educacional a ser imposto no Estado.

Sob este olhar, a crítica hobbesiana às universidades e aos livros antigos disseminada ao longo do leviatã não pode ser traduzida como apenas uma desaprovação dentre outras, mas sim, como algo que urge ser colocado em prática. De certa forma, a crítica às doutrinas antigas e às instituições de ensino superior que as replicam se situa no começo e no final do circuito que laceia educação de soberano e cidadãos. No começo, porque é preciso que a ciência política contida no leviatã encontre seu destinatário prioritário para que, então, se proceda uma mudança sistêmica na condução da vida comum. No final, porque ela é já consequência de uma apropriação da teoria política hobbesiana.

Posta neste lugar relevante e paradoxal, a reforma universitária visa trocar, na visão hobbesiana, devaneios disfarçados de filosofia civil por uma verdadeira ciência da política. Neste sentido, suspeito que, com sua crítica mordaz, Hobbes almejava encontrar um ponto de entrada no ciclo que contorna e aviva as ações políticas. Talvez, seja mais exato dizer:

Hobbes desejava furar o ciclo, introduzindo nele sua doutrina. Teoria esta que, ele apostava, seria reconhecida em seu valor filosófico e de prática política, caso os/as leitores/as a tocassem direta e curiosamente.

5 Considerações finais: *Leviatã*, um livro esperançoso

Chego ao final desta trilha, crendo ter achado pistas robustas para as perguntas que levantei. Sigo confiante de que Hobbes não só compreendia o papel da educação, mas o valorizava intensamente. Porém, diferentemente de outras temáticas — mesmo da educação dos súditos — o problema da educação do soberano não enseja um tópico específico, porque todo o livro do *Leviatã* lhe é consagrado.

Obviamente, para mim e a todos que se propõem a fazer uma compilação teórica da perspectiva hobbesiana sobre a educação, esta fragmentação é mais um desafio do que uma solução, haja vista demandar uma atenção cautelosa aos detalhes e um ir e vir constante de um trecho a outro. Isto, contudo, não deve ser tido como efeito de uma falha lógica na rede conceitual de Hobbes, bem ao contrário, é sua fortaleza. Afinal, como não se surpreender com uma ideia que espalhada em mil pedaços, mantém-se coerente, podendo ser, como em um quebra-cabeças tirado da caixa, remontada à perfeição?

Assim, fecho este breve artigo reafirmando minha alegria de ter montado mais uma fração deste enorme — a cada dia, vejo-o maior — puzzle que é a questão da educação em Hobbes. Não gostaria, entretanto, de findar sem antes dimensionar, em alguma medida, como as peças que encontrei nesta jornada podem servir para ajustar nossas lentes de leitura do próprio *Leviatã*.

Nesta pegada, volta à citação do capítulo XXXI outrora reproduzida, na qual Hobbes insere o termo ‘esperança’ para tratar da transformação de seu texto em realidade. A esperança — “confiança em

si mesmo” (Hobbes, 1974, p. 39) — do filho de Malmesbury em seu livro é a aposta na certeza de suas conclusões, na justeza de sua análise. É, ademais, o único caminho coerente viável para criar efetivamente a política por ele desenhada. Para Hobbes, se a pessoa natural do soberano deitasse os olhos e dedicasse sua razão a acompanhar o fio de pensamento materializado no leviatã, sua política deixaria de estar enclausurada entre as capas do escrito e se faria prática concreta.

Aproximar-se do leviatã a partir desta esperança hobbesiana, abre portas para que compreendamos esta produção sob novos ângulos. Uma obra que se pretende clara, bem amarrando os elementos que lhe perfazem e que precisa contrapesar ciência e retórica, não podendo abdicar de nenhuma delas para que seja, concomitantemente, metodologicamente rigorosa e literariamente acessível. Um livro que, direcionado à aplicação na realidade, não podia ignorar os fatos sócio-históricos que lhe atravessavam, vendo-se obrigado a dedicar-lhes inúmeras páginas. Sendo mais cristalina: se o leviatã se endereçava aos soberanos concretos e, especialmente, àqueles do tempo da Inglaterra de Hobbes, o problema da relação do Estado com a religião, nem é um tema meramente filosófico, nem uma simples artimanha de retórica. É, antes de tudo, um enfrentamento racional de uma ferida que latejava incessantemente para os governantes seus contemporâneos e que, portanto, necessitavam estar munidos de um conhecimento que não podia prescindir da palavra bíblica.

Encerro, enfim, crendo que com a discussão do parágrafo antecedente, comprova-se, agora por outra via, que o problema da educação não é secundário para a filosofia desenvolvida por Thomas Hobbes. Também eu, chamo em meu socorro a esperança, confiante de que você que me lê poderá se juntar a mim na montagem deste instigante quebra-cabeças que Hobbes nos deixou.

Referências

GOMES, R.H.S.F. *Desobediência em Hobbes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

GOMES, R.H.S.F. Manda quem pode, obedece quem tem juízo: ou sobre a (des)obediência e a razão em Hobbes. In: *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v.18, n.29, 2011.

GOMES, R.H.S.F. Olhar o currículo, enxergar leis naturais: aproximações a partir do Leviatã. In: *Dois pontos*, v. 20, 2023.

HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Trad. J.P.Monteiro & M.B. Nizza da Silva, São Paulo-SP: Abril Cultural, 1974.

HOBBS, T. *De corpore*. The collected works of Thomas Hobbes, vol. I. Londres: Routledge/Thoemmes press, 1992.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Reunimos neste livro alguns dos trabalhos apresentados durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Goiânia, de 10 e 14 de outubro de 2022.

Na primeira seção, encontram-se trabalhos apresentados no GT Estudos Cartesianos, e na segunda seção, os do GT Hobbes.

Agradecemos aos autores e autoras que contribuíram com seus textos para a realização deste projeto. Uma boa e proveitosa leitura a todos e a todas.

